

Reptes del present: Transformació,  
emancipació, reconciliació

GRUP  
FGC  
d'urg



Semestre primavera



Facultat de Filosofia

# REPTES DEL PRESENT: TRANSFORMACIÓ, EMANCIPACIÓ, RECONCILIACIÓ

DISSENY PORTADA

Raquel Solà Asiain

TUTORA

Núria Sara Miras Boronat

EDITOR

Francesc X. Teodoro Alandete

Barcelona, 2019

## CONTINGUTS

- Pròleg.....p. 4-5  
NÚRIA SARA MIRAS BORONAT
- Introducció.....p. 6-7  
FRANCESC X. TEODORO ALANDETE
- El trabajo como camino a la *irreconciliación*: derivas contemporáneas de la conciencia desgraciada de Hegel.....pp. 8-20  
ÁNGEL GARCÍA POZO
- Del panòptic al rizoma, del mur a la seua perforació: mecanismes de territorialització, disciplina i control a Cisjordània.....pp. 21-40  
FRANCESC X. TEODORO ALANDETE
- ¿Pot ser bell el mal?.....pp. 41-51  
JANIS ASES CAROL
- Convivencia y malestar: una reflexión en torno al concepto de cultura en Freud.....pp. 52-65  
MIQUEL F. VALLESPÍR JOAN
- Sostener una vida política: López Petit, Ahmed i la militància de cures.....pp. 66-79  
MAR GIBERNAU SÁNCHEZ
- Injustícia hermenèutica i identitats: dels danys que causa al subjecte a com oposar-hi resistència a través de les propostes de Miranda Fricker i José Medina.....pp. 80-94  
CÈLIA ESTEVA ALBIOL
- Processos de subjectivació: desidentificació amb Rancière i transformació amb Weil.....pp. 95-108  
MARC HORNERÓS PRUNÉS
- Más allá de la post-fotografía: Rancière, Flusser y las imágenes que nos hacen pensar.....pp. 109-124  
RAQUEL SOLÀ ASIAIN
- La amistad epicúrea: tentativa de reconciliación entre individuo y mundo contemporáneo.....pp. 125-138  
IBÁN ARÉVALO BERNABÉ

## PRÒLEG

Dra. Núria Sara Miras Boronat

Per segon any consecutiu, el grup B4 de l'assignatura Treball Fi de Grau de la Facultat de Filosofia presenta una publicació conjunta dels treballs de l'alumnat que ha superat amb èxit l'assignatura i clou així els seus estudis. Aquests textos són testimoni i síntesi d'una etapa molt important en la vida formativa d'aquestes persones que, amb aquesta publicació, enceten ja un nou capítol de la seva vida.

L'assignatura Treball de Fi de Grau permet a cada estudiant aprofundir en un tema de la seva elecció reproduint a petita escala el procediment d'escriptura i presentació d'un treball acadèmic a un congrés especialitzat. Atesa aquesta llibertat en l'elecció de l'objecte d'estudi, ha estat certament una sorpresa descobrir els múltiples punts de connexió entre els assaigs. Per aquest motiu vam decidir *Reptes del present: transformació, emancipació, reconciliació*. M'agrada pensar que la coincidència en aquests eixos de crítica social i política va molt més enllà del fet circumstancial que aquestes siguin les preocupacions principals de la persona que han escollit com a tutora per tal que els acompanyi en aquest breu període de temps. I això és el que he pogut constatar de les múltiples formes de tracte amistós i còmplice que s'ha donat en el grup durant aquests quatre mesos i que s'han pogut apreciar sobretot en les sessions presencials i en l'activitat addicional de l'assignatura.

La recepció de les propostes de companyes i companys ha denotat sempre un profund respecte i acollida benvolent. S'han descobert afinitats allà on no se sospitaven, s'han fet recomanacions des de la generositat i l'esperit constructiu. I el grup ha après a treballar junt. Des de l'inici, la Cèlia Esteva s'ha encarregat de fer una web amb una exhaustiva documentació de l'avenç de l'assignatura i un diari de sessions. La Cèlia ha après a utilitzar l'editor web expressament per aquesta assignatura i ens ha proporcionat el marc pel record. A la web del grup hi apareixen les fotografies de la Raquel Solá, del primer dia al darrer. Aquestes fotografies traspuen el bon clima en que hem conviscut. Això ha propiciat que es generessin sinergies molt positives que han acabat produint els seus fruits. N'ha resultat una obra de teatre preciosa i commovedora sobre l'amistat epicúria escrita a quatre mans per Ibán Arévalo i la seva companya de classe, la Roser Casals. També un col·loqui temàtic obert i molt interessant sobre el *No Future* en el cinema documental espanyol organitzat per la Mar Gibernau, el Marc Horneros i el Miquel Feliu

Juan. La Raquel Solá ens va enredar a totes, a més, per tal de participar en el seu experiment artístic cooperatiu *Cielo Amarillo* sobre fotografia i relat que es va acabar exposant en la *vernissage* de cloenda del curs. L'exposició de l'obra va ser l'acte final del congrés que amb tanta cura i destresa van coordinar la Janis Asés i l'Ángel Pozo, qui a més van comptar amb l'ajut de dues persones externes al grup, la Marina Marzá i la Núria Pagès, pel disseny i la confecció del pòster i el díptic. I, finalment, el Francesc Teodoro, s'ocuparà d'editar aquesta publicació que l'alumnat publica en obert per tal de fer accessible el coneixement a tota persona curiosa sobre allò a que el present ens convoqui.

Com a tutora, no em puc sentir més orgullosa de les persones d'aquest grup, perquè soc molt conscient de l'esforç que han fet, dels obstacles que han superat i de l'assoliment que representa per sí mateix aquest indagar sobre les possibilitats que ens queden per recórrer. Per mi sou més que un motiu d'orgull: ho sou d'esperança.

Barcelona, 7 de juliol de 2019

## INTRODUCCIÓ

Francesc X. Teodoro Alandete

La tradició del pensament més antiga ha considerat trobar els inicis de la filosofia en l'admiració. Si bé és cert que l'experiència estètica arrelada en la meravella pot suposar l'inici del discerniment per causes, arribats aquest punt, m'agradaria assenyalar un altre origen possible que travessa la totalitat d'aquests assaigs. Així doncs, l'element matriu d'aquests, més que no pas l'admiració, és la *preocupació*. No es tracta sols de l'emoció nascuda de l'existència d'aquest món sinó també de la cura que el mateix necessita per la seua pervivència i millora.

Davant una sèrie de canvis tant metafísics com polítics que encara no han segut del tot païts, el malestar de tota una cultura demana unes respostes, que malgrat els esforços conceptuals desmesurats, no acaben d'arribar. Dit altrament, entre desig i realitat no hi ha —i tal vegada no puga haver— coincidència absoluta, i és, precisament, d'aquest desfament que neix una insatisfacció punyent. Tanmateix, tot just perquè *necessitem viure*, tal com afirma Mar Gibernau, *ens hi va la vida* en aquesta tasca.

En aquesta empresa, doncs, i com a mena d'advertiment, Gilles Deleuze assenyala que després del capvespre dels grans ideals metafísics, siga la idea de Déu o l'ideal de revolució, no amaneix necessàriament el dia de l'alliberament. Amb Freud, no hauríem d'oblidar que l'excessiu alliberament de l'*allò* podria comportar el desbordament de les forces tanàtiques. Vet aquí el perill de tot poder, a saber, que a mesura que acreix la seua força n'és conscient de la seua feblesa, i és aquesta impotència allò que el fa perillós (Deleuze, 1980, p. 279).

Davant un context polític que semblava acollir experiències de vida més diverses i reconèixer en la diferència una vàlua de la nostra condició, els enforcalls han remarcat dues eixides. Per un costat, una atomització social que dissol la identitat de l'individu en l'estètica del consum (Bauman, 1998). Per l'altre, el renàixer de noves forces totalitàries que contra la molecularització de la societat demanen el retorn d'allò molar, o inclús, més enllà del totalitarisme, alenen *la passió per l'abolició* que rau en tot feixisme.

Front la total fluïdesa i l'excessiva solidificació de les nostres existències, on totes dues, cadascuna amb el seu grau de gravetat, posen en risc la possibilitat d'una existència més plena i humana, ens hi cal el combat del pensament. ¿Quina és, però, aquesta actitud? En poques paraules, aquella que recorre la tradició filosòfica des dels Set Savis fins a Albert Camus: *la mesura*. La reflexió filosòfica advoca per un mode d'intervenció en la



realitat humana que n'és sempre conscient dels límits i que tracta d'esclarir, amb la incertesa, modes de vida que procuren una existència més reeixida. Tot just per posar conceptes a l'experiència, aprofundeix en el seu transcórrer lineal i la conserva. No obstant això, eixamplar el nostre horitzó de vida –siga mercès a nous règims estètics, novells recursos hermenèutics o el valor ètic de l'amistat– és una feina que la disciplina de Minerva no pot accomplir per si sola. Escau, aleshores, entrar allò en allò que Hannah Arendt anomenà l'àmbit de l'*acció*. Acceptar l'embat, treballar sense saber quines seran les conseqüències exactes de les nostres decisions, i per aquesta mateixa raó, no desempallegar-se d'una de les grans lliçons que el feminisme ens ha donat: que el món dels afers humans necessita molta cura.

Algemesí, 5 de juliol de 2019

# EL TRABAJO COMO CAMINO A LA *IRRECONCILIACIÓN*: DERIVAS CONTEMPORÁNEAS DE LA CONCIENCIA DESGRACIADA DE HEGEL

Ángel García Pozo

**ABSTRACT:** Durante la era de las Revoluciones algunos filósofos alertaron del riesgo que corría la nueva sociedad naciente de quedar fragmentada en meros vínculos interesados. La modernidad creyó unificar al hombre en nombre del consumo y la calidad de vida. Sin embargo, para consumir, el género humano hubo de ponerse al frente de grandes cadenas de producción impersonales, y alienándose cada vez más de su trabajo, la reconciliación prometida, aún hoy, no ha llegado. Es en este contexto intelectual en el que se presenta el siguiente trabajo, el cual pretende justificar la siguiente tesis: el sistema fabril, como método general de trabajo, conduce a la irreconciliación y a la conciencia desgraciada de Hegel. Para justificarlo se hará una contextualización general la problemática principal de la modernidad; a continuación, un breve resumen de las líneas principales de la *Fenomenología*. Luego, una caracterización de la individualidad moderna que culminará con la experiencia dialéctica de la contradicción existente entre el discurso del individuo contemporáneo y su actividad productiva que termina en la conciencia desgraciada de Hegel.

## I. Introducción

El siguiente ensayo tiene como objetivo unificar la perspectiva ofrecida por Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y la de Bauman en *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* frente a la concepción del trabajo *abstracto* tal como aparece expuesta en la sección IV, A y B de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Justificar la siguiente tesis es la propuesta central de la coordinación de los tres autores, a saber: el sistema fabril, como método general de trabajo, conduce a la *conciencia desgraciada*. Para justificar dicha afirmación, he dividido este escrito en varias partes. En primer lugar, presento una exposición general de los hechos socio-políticos que gestaron a la *Fenomenología*, sigo con una breve exposición de qué es la obra propiamente; a continuación, caracterizare *more* hegeliano a la individualidad moderna para ofrecer una «experiencia dialéctica» de la contradicción en la que el individuo contemporáneo cae cuando afirma que trabajando, abstractamente, realiza su esencia, para concluir, finalmente, la tesis anteriormente expuesta: que el trabajo contemporáneo conduce a una nueva configuración de la conciencia desgraciada tal como aparece en la *Fenomenología*.

La elección de Hegel como eje angular respecto al tema a tratar recae en la importancia del sistema hegeliano en la vertebración de la cosmovisión contemporánea de la historia; también, en el carácter eminentemente prolífico y estimulante para los debates políticos, sociales y filosóficos actuales que presenta su pensamiento. No obstante, todo el sistema hegeliano es inabarcable para un trabajo de las dimensiones del presente, y esa es la razón



por la que pivotaré alrededor del pequeño «ventanal» que representa, en todo el edificio ideado por Hegel, el capítulo dedicado a las primeras figuras de la autoconciencia en la *Fenomenología*<sup>1</sup>.

Todos los pensadores comparten un rasgo común: siempre están vinculados a una realidad material-histórica. Hegel nació y se formó en los albores del nuevo mundo triunfante de las grandes revoluciones sociales vividas a lo largo del final del siglo XVIII y mediados del XIX; y, a causa de ello, fue influido por un profundo problema naciente con la novedosa sociedad burguesa: la alienación individual frente al todo social.

Rousseau fue uno de los primeros modernos en constatar que la *nueva* humanidad *libre* no es un todo orgánico, sino, más bien, una simple suma de partes. En efecto, el hombre burgués no es un «ser unitario total» (Löwith, 2008, p. 310), vive una existencia escindida; por un lado, es *citoyen* abstracto, y como tal se encuentra integrado en un orden de universalidad social en el que se espera y exige de él unas ciertas pautas de comportamiento dentro de unas condiciones –lo que Bauman llama *sociedad* (1998, p. 129)–; pero, por otro lado, es un individuo concreto y privado que *siente* y *vive* sus intereses como verdaderamente determinantes de su voluntad, que, además, no siempre están en sintonía con las máximas del todo social. Ante tal antinomia, Rousseau propuso reunir «las dos cabezas del águila y reducir todo a la unidad política, sin la cual ni Estado ni gobierno estarán bien constituidos» (1998, p. 189) para superar la contradicción que ambas leyes producen en el individuo, propuso armonizarlo<sup>2</sup> por medio de una religión civil (1998, pp. 195-196)<sup>3</sup> que dé efectividad a las estructuras del nuevo estado naciente.

Hegel reflexionó sobre tal dilema de la individualidad moderna y, en consecuencia, constató que el Estado resultante de la Revolución Francesa lejos de generar una humanidad reconciliada, produjo una inmensa estructura burocrático-mecánica en la que el fin último de la constitución política se habría puesto en las ganancias individuales y no los beneficios universales de los miembros. De este modo, aquellos vínculos que unen a los sujetos que forman parte del estado moderno no son más que los dictados por la fría

---

<sup>1</sup> Sea avisado el lector que es muy difícil salir del universo de Hegel una vez que se entra en él, notará el lector que este texto está escrito con los mismos tecnicismos que utiliza el filósofo alemán. No es intención del autor defenderse detrás de un lenguaje abstracto como el de Hegel, sino que es la única forma posible que ha encontrado de hacerle justicia a tan eminente pensador.

<sup>2</sup> «Todo cuanto rompe la unidad social nada vale: todas las instituciones que ponen al hombre en contradicción consigo mismo nada valen» (1998, p. 191).

<sup>3</sup> «Ahora bien, importa mucho al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; [...], con tal de que sean buenos ciudadanos aquí abajo. Hay por tanto una profesión de fe puramente civil [...] como sentimiento de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel» (1998, p. 195-196).

y «neutra» conexión de necesidad económica, quedando la sociedad «atomizada» (2008, pp. 315-321) en seres particulares, resultando la constitución política una simple *suma*, con legalidades e intereses contrapuestos que se unen en un «sistema de necesidades» (2008, p. 317).

Dentro de este contexto, Hegel presenta, en un escrito atribuido tanto a él como a Schelling y Hölderlin, una religión donde la vida individual juega algún papel por sí misma; una religión capaz de dar pie a una «nueva ética» que moviendo el corazón de los individuos, sea apta para agitar al sentimiento; y superando ese «capital muerto» (Duque, 1998, p. 338) únicamente acumulado en la memoria, repleto de «palabras ininteligibles» (1998, p. 338) y rituales que «solo tenían sentido hace dos mil años en algún lugar de Siria» (1998, p. 338) en que se había transformado la religión oficial del Sacro Imperio Romano Germánico. Por lo tanto, esta nueva religión deberá poseer la incondicional fuerza estética de la Belleza como elemento que *re-ligue* el todo, y adquiera la efectividad necesaria que mueva al corazón humano a cambiar el mundo<sup>4</sup>.

## II. La *Fenomenología del Espíritu* y el reconocimiento

Estos aspectos más *sensualistas* corresponden al joven Hegel, pero el maduro no abandonará completamente este proyecto de juventud; es más, la obra que tradicionalmente ha separado al joven Hegel del filósofo especulativo y oscuro de su madurez es la *Fenomenología del Espíritu*; sin embargo, el programa que propone en esa obra tiene mucho de este anhelo de unificación y superación de la alienación moderna.

Me parece pertinente justificar la existencia de todo este apartado de una forma mucho más detallada. Dar las coordenadas principales de qué es la *Fenomenología del Espíritu* es de suma importancia a la hora de comprender lo que posteriormente se realizará para fundamentar la tesis a defender: una experiencia dialéctica de la contradicción existente entre lo que el individuo moderno afirma de sí mismo frente a lo que en el mundo realiza. En consecuencia, los temas que se desarrollarán a continuación respecto de la obra de Hegel pretenden dar razón al lector de lo siguiente: el programa subyacente a la *Fenomenología*; explicar el desdoblamiento de la conciencia en en-sí y para-sí, así como también, explicitar porqué la cientificidad del texto recae en la propia estructura de la

---

<sup>4</sup> «[...] oímos con harta frecuencia que la gente del pueblo debe tener una *religión sensible* [...] tenemos que tener una nueva mitología [...]. Antes de que las ideas se hagan estéticas, es decir, mitológicas, éstas no tendrán ningún interés para el *pueblo* [...]. Por eso, el ilustrado y el que no lo es deberán darse la mano, y la mitología deberá hacerse filosófica para que el pueblo se convierta en racional al tiempo que la filosofía deberá ser mitológica para que los filósofos se hagan sensibles» (Schelling; Hegel; Hölderlin, 1796, p. 119).

conciencia; finalmente, justificar porqué, desde el fin de la *Fenomenología*, puede afirmarse que se trata de un texto antropológico.

El primer título que iba a encabezar a la *Fenomenología* era *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, y en él está condensado todo el sentido de la obra. «*Ciencia*» porque la propuesta hegeliana es elevar a la filosofía al estatus de saber científico<sup>5</sup>, marcado por la necesidad, a través de una caracterización de la conciencia como algo desdoblado. Por un lado, la conciencia siempre está dirigida a un objeto, que es autónomo en-sí mismo, pero vuelve a sí misma desde este ser-otro; a este movimiento Hegel lo llama *saber* o para sí.

Ahora bien, la ciencia que se presenta en esta obra es de «la experiencia de la conciencia», es decir; de las diferentes etapas por las que pasa la conciencia en su saber, o experiencia, del mundo. Tanto cuando tiene un objeto externo a ella frente a sí (saber teórico), como cuando se centra en ella misma como objeto de investigación (saber práctico). De hecho, la novedad de la obra reside en plantear la historia como un proceso de formación y elevación del espíritu humano universal a autoconciencia de sí; esta es la razón por la que la conciencia va pasando por unos esquemas conceptuales, o figuras de conciencia [*Gestalt*] teórico-prácticamente interconectadas, en las que el saber que sostiene como verdad (para sí) se muestra, por la negatividad dialéctica (la contradicción intrínseca) que dicho saber experimenta, como falso y exige, de forma necesaria, la superación [*Aufhebung*] de ese saber determinado, integrándolo en un nuevo discurso aparentemente contradictorio al anterior<sup>6</sup>.

Todo este «movimiento del concepto» es el proceso manifiesto de la negatividad dialéctica, que da razón del surgimiento necesario de cada una de las figuras determinadas del «largo camino de formación del devenir-para-sí de la conciencia». El proceso habrá culminado cuando entremos nosotros en escena, es decir: cuando aflore una forma de saber tal que su para-sí coincida con su en-sí. O, dicho de otro modo: cuando aparezca una forma de saber tal que, reconociendo en todo este proceso una historia de la alienación

---

<sup>5</sup> «La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser en el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en la que pueda abandonar su nombre de *amor al saber* y sea *saber efectivamente real*–: eso es lo que yo me he propuesto» (Hegel, 2010, p. 53).

<sup>6</sup> La interconexión de todo el proceso no será revelada *para la conciencia* hasta el final de la *Fenomenología*, sin embargo podemos adelantarlo *para nosotros*. Dicho en palabras de Hegel: «La diversidad de los sistemas filosóficos no la concibe (a la historia del pensamiento) tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, cuanto que ve en ella sólo la contradicción [...]. Estas formas no sólo se diferencian entre sí, sino que, en tanto que incompatibles, se van desplazando unas a otras, A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no sólo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo.» (Hegel, 2010, p. 57).

del saber de su verdadera esencia —la interconexión del yo y el mundo—, se sepa a sí misma como causa de todo el devenir. En este sentido Kojève ha podido afirmar que pese al carácter preeminente del concepto [*Begriff*] especulativo en la *Fenomenología*, esta puede leerse en clave antropológica (Kojève, 1982, p. 52), ya que es la existencia humana aquello puesto en discusión en la obra. En esta estela ideológica sobre la lectura antropológica de la *Fenomenología* ha sido escrito este trabajo, que desde su humildad da la razón a Hyppolite cuando afirma que la autoconciencia descubre en el final de la propedéutica para el Sistema que «la historia de sus objetos es su propia historia» (Hyppolite, 1998, p. 27).

Así que, desde una perspectiva antropológica la *Fenomenología* será el camino de la superación real de la escisión existente entre el yo y el no-yo; será la historia de la toma de conciencia de sí de la humanidad como un todo de reciprocidades como condición de ser inmediatamente; será la historia de la reconciliación de los hombres y la efectuación del espíritu: «*La autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia [...].* Con lo cual ya está presente para nosotros el concepto de *espíritu [...]* el espíritu es, esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas; *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo*» (Hegel, 2010, p. 257).

De nuevo, aquí resuena ese ideal romántico de juventud en el que el impulso estético está al servicio de la reconciliación de los hombres, donde la interconexión entre ellos ya no es una simple necesidad abstracta sino un *ethos* universal en el que todo hombre reconoce su libertad y soberanía como efecto del reconocimiento de otro, y es sólo así como la comunidad deviene una «substancia ética espiritual».

### **III. Caracterización de la individualidad moderna**

Hasta ahora ha sido expuesto todo el contexto hegeliano en el que el presente escrito ha sido concebido. En lo que sigue, debe hacerse la experiencia dialéctica, a partir de las ideas de Hegel, Marx y Bauman, de aquello dicho para nosotros al inicio: que el sistema fabril conduce a la desdicha del trabajador. Sin embargo, a esta conclusión no puede llegarse cual un «pistoletazo de salida» (Hegel, 2010, p. 85), antes es necesaria una caracterización de la autoconciencia moderna en parámetros hegelianos, mostrar los supuestos de los que ella parte, a fin de alumbrar la razón de su contradicción con el mundo.

En efecto, la autoconciencia de hoy es fruto de todo un largo proceso de superación de la primera forma de intersubjetividad, la del señorío y la servidumbre, contiene elementos de otros momentos ya suprimidos pero no se ha elevado a espíritu existente. El hombre contemporáneo puro<sup>7</sup>, ha interiorizado la verdad que hace al siervo hegeliano esclavo en la lucha a muerte, ha comprendido que el cuerpo le es condición sine qua non de vida (Hegel, 2010, p. 267), se sabe cómo sujeto de un cuerpo vivo [*Leib*]<sup>8</sup> y como tal, es un ser necesitado. El deseo<sup>9</sup> es el motor para satisfacer sus necesidades, y solo callándolas podrá seguir existiendo. También ha interiorizado una verdad señorial, a saber; que es algo más que simple animalidad, es persona (Hegel, 2010, pp. 263-271). Y, en tanto que miembro de una comunidad, es un ser socialmente (Marx, 2006, p. 152) necesitado a nivel de coherencia discursiva, es decir: requiere de todo un discurso ideológico que legitime y justifique su conocimiento y su *praxis* sobre el mundo y también el orden y configuración de este.

El siglo XXI es hijo de la Modernidad, tal como dice Bauman; ésta carga al individuo con la ardua tarea de la autoconstrucción (Bauman, 1998, p. 49). Pero si el mensaje moderno ha calado en esta época es porque la representación discursiva que tiene el hombre de sí mismo, coincide en muchos aspectos con la del sujeto moderno. En términos hegelianos, en la «contemporaneidad la persona es para sí la esencia «[...] esta razón activa es consciente de sí misma sólo en cuanto individuo, y como tal tiene que requerir y producir su realidad efectiva en el otro [...]» (2010, p. 431).

Las necesidades físicas y espirituales debe realizarlas como posibilidad de subsistencia biológica y como posibilidad de supervivencia discursiva. Esta forma de existencia, supone que el no-yo se concibe a sí mismo de la misma forma que él, aunque lo experimenta como encadenado al *ser-ahí* de la vida-animal, igual que el amo al esclavo en Hegel (2010, p. 265). Y este individuo *cierto de sí*, para llenar el hueco de sus anhelos, proyecta *objetivos, proyectos e ideales* a fin de perpetuar su *esencia*, que la comprende como existir, en el tiempo.

Como unidad de *pensamiento* «que existe para sí» (Kojève, 1982, p. 23), a la exterioridad que llama «mundo» lo comprende como *cosa* inesencial y no lo *vive* más allá

---

<sup>7</sup> «Puro» como pensamiento abstracto o discurso de sí sin tener en cuenta ninguna situación particular, pese a que su concepción de sí mismo tiene un claro origen histórico.

<sup>8</sup> Tomo esta palabra de Schopenhauer y su distinción entre el simple *Körper* como engranaje corporal a *Leib* como cuerpo dotado de vitalidad.

<sup>9</sup> Hyppolite habla de una caracterización general de los vivientes en el inicio del capítulo IV de la *Fenomenología* (V. Hyppolite, Jean, *op. cit.*, pp. 139 y ss.).

de su cuerpo, el mundo le es fenómeno [*Erscheinung*], en sintonía con el amo hegeliano. Sin embargo, a través del cuerpo comprende que esa «substancia» puede saciar su *hambre*, por eso proyecta sus *ideales* sobre un mundo que entiende como fuente de goce y placer; sobre un mundo en el que puede elegir libremente (Bauman, 1998, p. 53) que cancela, o consume, cumpliendo la caracterización del consumismo ofrecida por Bauman. Y es derramando su voluntad y sus acciones sobre esa realidad como *realiza* su ansiada identidad propia; asimismo, el sujeto toma, según Hegel, como definición de sí mismo la autosubsistencia del ser-ahí [*Selbständigkeit*] (Hegel, 2010, p. 269).

Para Bauman, sólo en una «individualidad personal» esperanzada con la idea del entusiasmo ha podido triunfar el consumismo como figura histórica, pues la libertad y la elección están en el seno de lo que Bauman llama *estética del consumo* (1998, p. 43). Sólo en el análisis del funcionamiento de la sociedad de consumo, el énfasis del que habla Bauman (1998, pp. 43-44) cobra sentido como fuente de desmantelamiento de tal modelo, ya que *desde dentro* es el *ethos* de una comunidad que vive en la efervescencia y fascinación eternas a la que solo la seducción conmueve y apenas tiene lugar para la crítica.

Dar razón de porque no puede encarnarse en este momento histórico el bello ideal de juventud hegeliano de la religión subjetiva es lo que sigue, ya que el consumo posee la fuerza de la belleza dada su multiplicidad de experiencias y promesas que posee para el disfrute de los individuos. Sin embargo, dicho para nosotros, la autoconciencia insertada en tal estructura social está condenada a su desgracia, pues el en-sí del hombre hegeliano es la fraternidad *vivida*, pero el consumo, en tanto que pone en el placer la condición de la individualidad, genera un todo social impersonal, abstracto, donde la competencia y la codicia rigen el destino de los individuos de la comunidad que culminan provocando de nuevo la antinomia de la modernidad. Sin más preámbulos; hágase la experiencia de la contradicción de la persona en el seno de la sociedad de consumo.

#### **IV. La verdad de la individualidad moderna**

Recapitulando sobre aquello que anteriormente se ha puesto en común entre Hegel y Bauman; la verdad de la conciencia contemporánea es serse a sí la esencia, pero como ser biológico-social es sujeto de necesidades. Consumiendo el mundo satisface esas necesidades, y como se sacia, centra todas sus facultades en seguir haciéndolo, en este acto de apropiarse de la realidad objetiva se autoproduce y genera su identidad pues –tal como se ha escrito en este mismo trabajo–. Ahora bien, todo lo consumible está



mediatizado por el mercado, convirtiéndose en mercancía. Y toda mercancía tiene un precio. Con tales reglas de juego, el individuo para realizarse necesita dinero y si quiere disponer de él, deberá ganárselo.

En lo que sigue, se analizará la interacción del individuo con su trabajo para mostrar la contradicción que en lo en-sí –en la propia actividad laboral sin toma de conciencia– sufre la individualidad caracterizada en los parámetros anteriores.

En consonancia con sus propósitos, la autoconciencia contemporánea para realizarse y conservar su libertad, afirmando sobre el mundo exterior su esencia y elevar a para sí su certeza interna en el seno de otras autoconciencias (Kojève, 1982, p. 17), se lanza al trabajo con el objetivo de conseguir dinero. Vuelca su actividad creativa en la materia natural que es, en términos de Marx; «medio de vida del trabajo» (2006, p. 107), para transformarla y adecuarla a las necesidades de la sociedad. El individuo se lanza al trabajo acatando como pauta de conducta frente al objeto a trabajar un *método* definido por el propietario de los medios de trabajo, el señor o jefe, quien también es un individuo libre y aspira a autoconstruirse con la máxima eficacia y rapidez posible, así que igual que el esclavo de Hegel, el trabajador moderno debe postergar sus deseos (Hegel, 2010, pp. 268-271) a cambio de un salario.

El jefe y los empleados son todos individuos para sí, solo viven su propia esencia y su propio ideal de identidad, su relación entre ellos es a través de la exterioridad cosificada, fruto de los residuos de la primera forma de intersubjetividad hegeliana del señorío y la servidumbre, ya que la única mediación que hay entre ellos es el *télos* último de satisfacer cada uno su propio deseo. Por lo que el salario es el *quid pro quo* a través del cual el jefe posee la capacidad productiva libremente entregada por el empleado, y el trabajador debe producir una fijación objetiva de su actividad vivida como trabajo que es lo que Marx llama *producto*: «La *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad que existe para sí, como *sujeto*, como *persona*, es el *trabajo*» (2006, p. 133).

Tal producto del trabajo es naturaleza transformada poseída por un hombre en particular. Sin embargo, el trabajador es sujeto de necesidades, pero aquello que ha producido y que puede saciárselas no le pertenece a él, sino a otro que es el propietario de los instrumentos de su trabajo. Así que trabajando el mundo, aquello que según Hegel lleva al hombre a la conciencia de sí mismo, «lo hace» para la individualidad. Pero como no es para él, y no obstante su naturaleza lo reclama, es como si el producto tomara independencia y vida que se enfrenta hostilmente a su creador, convirtiéndose en un puro-

ser-para-sí hostil a la verdadera vida; la del hombre, deviniendo el trabajo para Marx causa de deshumanización de los seres humanos:

[...] cuanto más se ejercita el trabajador, tanto más poderoso se torna el mundo ajeno, objetivo, que crea ante sí; tanto más pobre se torna el mismo, su mundo interior; es tanto menos dueños de sí [...] la *enajenación* del trabajador en su producto significa no solo que el trabajo de aquel existe *fuera de él*, como algo independiente, ajeno a él; se convierte en una fuerza autónoma de él; significa que aquella vida que el trabajador ha concedido al objeto se le enfrenta como algo hostil y ajeno (Marx, 2006, p. 107).

Ha sido *experimentado* como el mundo le arrebatara su esencia al individuo *libre* y lo somete al objeto, produciendo la alienación [*Entfremdung*] del trabajador frente al producto de su actividad creativa y productora; sin embargo, falta por hacer la *experiencia* de lo que sucede en su saber de sí respecto a la toma de conciencia de su situación laboral *real*.

En tanto que autoconciencia, Hegel y Marx afirman que el hombre es consciente de su situación particular y posee la capacidad de armar toda una serie de conceptos para dar razón de ella y elevarse más allá de la determinación concreta (Marx, 2006, pp. 112-113), por eso, en su actividad laboral comprende que mientras dura su jornada él no es para-sí, sino para-otro. Se sabe siervo de toda la estructura político-social que hay alrededor del producto de su trabajo, y comprende que en su prostitución al salario, ha renunciado a ser la esencia autónoma que determine su acción, puesto que debe acatar el método impersonal eficaz ofrecido por los mandatarios de la empresa para la que trabaja. Lo que anula toda posibilidad de objetivación de la individualidad sobre el acto de transformación del mundo, única fuente de posible demostración de ese interior sentido sólo por él para ser reconocido por los demás, es decir; se imposibilita toda verdadera obra de arte. Y porque comprende que su actividad laboral queda reducida a una cuestión de mera subsistencia animal, en calidad de autoconciencia, este hombre contemporáneo que se era a sí mismo la *esencia*, eleva a para-sí lo real de su existencia y vive, como dice Marx, en la completa enajenación [*Entäußerung*] de sí mismo y de su actividad productiva, pues mientras trabaja «no está en casa» (2006, p. 109).

Como resultado de todo el movimiento dialéctico precedente, el trabajador, que ha tomado conciencia de que su producto no es para él, ni tampoco su actividad le pertenece completamente, cae en la angustia existencial de un presente insatisfactorio. Pero consciente de que juega un papel indiscutible en su vida, genera un *continuum* de ilusiones

a materializar que nunca es un aquí-ahora, en tanto que la «coloreada apariencia del más acá sensible» (Hegel, 2010, p. 257) jamás le satisface y se pierde a sí mismo en las leyes que rigen todo el entramado de ese mundo que sitúa al trabajo fabril como eje angular de las posibilidades de vivir una vida más allá de la mera subsistencia animal; entonces, proyecta su *verdad* en la «noche vacía del suprasensible» (Hegel, 2010, p. 257) de una esperanza futura de calidad de vida, una promesa de redención de sus fatigas, una recompensa por todas sus labores.

La esencia de esta nueva figura es «puro pensamiento», es expectativa, es la «conciencia doble de sí» que igual que la conciencia desdichada de Hegel, inmersa en la realidad concreta, pretende llegar al ideal «inmutable» (2010, p. 285), el cual nunca alcanza porque siempre la expectativa está más allá de la circunstancia. Llegados a este punto, «en lugar de conciencia igual a sí misma, no es ni más ni menos que una confusión azarosa, el vértigo de un desorden que está siempre engendrándose [...]. Esta conciencia *desdichada* [...] en cuanto cree haber llegado al triunfo y al reposo de la unidad, tiene inmediatamente que verse de nuevo expulsada de ella» (Hegel, 2010, pp. 281-283).

## V. Conclusiones

Si la reconciliación es la superación de todas las escisiones anteriores y la esencia del hombre, el individuo contemporáneo no ha llegado todavía a la realización de su verdad intersubjetiva como autoconciencia que es. Ha sido mostrado cómo trabajando se pierde a sí mismo, y en vez de ser su actividad para-él, siempre es para-otro. Sea el jefe, sea el hijo que le espera en casa; sea la proyección de sus sueños. Además, puesto que el fin último del trabajo pasa por mantener un determinado estilo de vida, el consumista, la ocupación laboral cierra en sí mismo al individuo de forma completa. Nadie más que él puede disfrutar del gozo del dinero que le aporta su actividad laboral; de la libertad de la cual le dota el poder gastárselo en lo que desee; nadie salvo él puede sufrir la tortura de aguantar una jornada laboral tras otra; sólo él puede soportar el peso de su alienación.

Con este breve escrito pretendo haber suscitado una pregunta que Zygmunt Bauman plantea en *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* a través de los tres autores con los que he trabajado: ¿requiere la humanidad una «ética para el trabajo o para la vida»? (Bauman, 1998, p. 285). También, haber hecho patente, por medio de una «simulación fenomenológica» desde la coordinación de los materiales de Hegel, Marx y Bauman, como el stock infinito de productos que prometen una felicidad eterna conducen al individuo a la pérdida de sí mismo, a una incapacidad efectiva de actualizar su discurso,

a su absoluta desdicha en dos sentidos. El primero: en el hastío frente a toda la estructura jurídico-política alrededor de su trabajo y su producto; y en segundo lugar: esta insatisfacción frente al mundo y el orden disciplinado que configura la realidad social, erosiona al individuo que toma conciencia de ella y disuelve los vínculos afectivos entre él y sus semejantes, destruye todo tejido empático entre humanos y genera relaciones constituidas por el miedo al otro, la desconfianza, la sed de revancha y el anhelo de diferenciación; en suma, es el camino a la irreconciliación.

Aunque los textos procedan de tres autores muy diferentes y situados en etapas cronológicas relativamente alejadas, he intentado justificar cómo es posible encontrar una línea de síntesis entre los tres en referencia a qué deba ser la actividad laboral en sujetos conscientes de su situación y de como la actual es camino hacia la *conciencia desdichada*. Innegablemente, también es manifiesta la existencia de ciertas tensiones entre ellos, mientras que Hegel sitúa al trabajo del esclavo como elemento generador de la humanidad, Marx atacará a la «modernización» de esa forma de trabajo, proponiendo un modelo alternativo de estructura social donde la propiedad privada no sea la mediatización a través de la cual los humanos se relacionan entre ellos (Marx, 2006, pp. 138 y ss.).

Si no se despliega hacia niveles superiores la estructura intersubjetiva entre los seres humanos, el sistema fabril como modo de trabajo, y de vida, es el que se impone entre ellos. Y tal horizonte termina aniquilando todo lo humano que hay en una persona, y su resultado es o bien hacer sentirse al hombre libre en sus facultades más animales (2006, p. 110), o bien generar un nuevo adepto a las utopías, ese refugio de tantas «almas bellas». Nada hay más descalificador para una sociedad científica como la nuestra que tachar a un proyecto social de «utópico»; sin embargo, únicamente cuando la ley, el arte y la técnica estén al servicio de la vida podremos hablar de *modernidad*, de *progreso*, de *humanidad*.

El gran proyecto para las generaciones jóvenes actuales, y las venideras, será superar el pensamiento atomizado y solipsista absolutamente para-sí, cual el brillo de las estrellas. Únicamente efectuando un pensamiento de especie, el hombre se elevará a humano y el *espíritu* devendrá real. En ese momento hasta los dioses sentirán envidia de la comunidad de los hombres, tomará forma la verdadera *Volksreligion* y entonces:

[...] dominará la unidad eterna entre nosotros [...] Nunca más la mirada despectiva, nunca más el ciego temblor del pueblo ante sus sabios y sacerdotes [...]. Entonces dominarán una libertad universal y una igualdad de los espíritus. Un espíritu superior enviado por el cielo fundará entre nosotros esa nueva religión, que será la última, la máxima obra de la humanidad (Hegel, 2010, p. 120).

Para concluir este escrito, solo resta patentar la imposibilidad de la religión civil romántica a partir de los supuestos desplegados en este escrito. De hecho, lo que aquí se ha puesto de manifiesto es que una lectura materialista desde Marx, con el complemento de Bauman, de la ontología que la filosofía del espíritu en la *Fenomenología* imposibilita las opciones de que la reconciliación entre los individuos sea, tal como pretendía Hegel, la buena nueva de los días del siglo XXI, el fin de la historia hecho presente.

## VI. Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. (1998). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Duque, Félix. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna, La era de la crítica: VI*. Madrid: Akal.
- Hegel, Georg W.F. (2010). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Abbadda.
- Hyppolite, Jean (1998). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Península.
- Löwith, Karl. (2008). *De Hegel a Nietzsche, la quiebra del pensamiento revolucionario*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Kojève, Alexander. (1982). *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.
- Marx, Karl. (2006). *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Rousseau, Jean-Jaques. (1998). *Del contrato social*. Madrid: Alianza.
- Schelling, Friedrich.; Hegel, Georg. W. F; Hölderlin, Friedrich. (1796). «Más antiguo programa sistemático del idealismo alemán», *Hieronymus, I*.



# DEL PANÒPTIC AL RIZOMA, DEL MUR A LA SEUA PERFORACIÓ: MECANISMES DE TERRITORIALITZACIÓ, DISCIPLINA I CONTROL A CISJORDÀNIA

Francesc X. Teodoro Alandete

**ABSTRACT:** A partir de la genealogia del poder desenvolupada pel pensament francès del segle XX (Foucault i Deleuze), aquest assaig pretén analitzar alguns dels mecanismes de disciplina i territorialització de l'Estat d'Israel sobre els territoris palestins. Aleshores, després d'una breu consideració terminològica, s'exposa el paper que el mur juga en l'ocupació israeliana. Tot seguit, tenint present la xarxa d'assentaments i punts de control militar desplegats a Cisjordània s'argumenta com l'Estat d'Israel supervisa la quotidianitat de la població palestina. Finalment, l'escrit acaba interrogant-se al voltant de la possible pervivència de determinats elements tanatopolítics en els actuals dispositius de vigilància israelians.

## I. Introducció

Al setembre de 1995 el govern d'Israel i l'Organització per a l'Alliberament de Palestina (OLP) signaven la segona part dels Acords d'Oslo (Israeli-Palestinian Interim Agreement, 1995). Aquests, pretenien aconseguir tant la transferència de la jurisdicció sobre el territori palestí a l'OLP, com la retirada de les tropes israelianes del mateix amb la finalitat d'endegar un procés de pau.

Tanmateix, aproximadament vint anys abans, Foucault, al Collège de France, afirmava als seus alumnes: «La llei no és pacificació, ja que sota la llei, la guerra continua fent estralls en tots els mecanismes de poder, inclús els més regulars [...] la pau, en el més petit dels seus engranatges, fa la guerra sordament» (2012, pp. 97-98). Així doncs, la llei, ¿ha servit per apaivagar la confrontació a la vora oriental del Mediterrani? Malauradament, el conveni ha suposat la pervivència de la ocupació israeliana. Per aquests motius, el següent assaig tracta d'analitzar quins són els aparells amb què l'Estat d'Israel continua aquest conflicte a Cisjordània.

Aquest, amb la firma del pacte, per bé que renunciava a la responsabilitat civil respecte dels palestins, no ho feia amb aquelles qüestions que concerneixen la seguretat dels israelians que habiten al West Bank (Weizman, 2006, p. 94). I d'aquesta excepció en feu una norma. A partir dels coneguts com assentaments, zones militars i la interconnexió entre aquests, es desenvolupen una sèrie d'elements de control que, per assegurar la vida dels israelians, supervisen la quotidianitat dels palestins.

Així les coses, l'escrit assaja de posar en relleu quins són aquests dispositius, què dominen i quina és la seua matriu comuna. Per tal objectiu, es fan servir com a eixos de

referència les anàlisis polítiques desenvolupades per Gilles Deleuze i Michel Foucault entorn de la seua particular microfísica del poder. Tanmateix, la voluntat amb què s'han fet servir aquests autors no ha estat realitzar cap identificació o mimesi entre la realitat i els conceptes que tracten d'explicar-la. Conseqüentment, la via oberta per aquesta anàlisi té una finalitat doble. Per un costat, esclarir determinats aspectes de la terminologia deleuziana i foucaultiana tot fent un exercici de traducció en termes polítics. Per l'altre, ser punt de partida per entomar una realitat social sense que aquesta quede presonera dels conceptes utilitzats. La particular situació entre Israel i Palestina així com les característiques de l'ocupació escapen tota explicació unívoca que pretenga exhaurir les possibilitats interpretatives del conflicte. Justament, ja Foucault a *La veritat i les formes jurídiques*, afirma que les formes de càstig responen a cronologies, amplitud i formes molt diferents (2017, p. 95). I és aquesta singularitat temporal i geogràfica allò que cal atendre atès que és el conflicte concret aquell que es pretén exposar.

En suma, tenint present aquests possibles desplaçaments, l'assaig ressegueix la xarxa de mecanismes que fonamenten la superioritat d'Israel respecte els palestins. En un primer moment, després d'un breu aclariment conceptual, s'analitza el mur que separa Israel de Cisjordània com un element de tancament, aparentment immòbil, que es desplaça tot ocupant espais de sobirania palestina. Seguidament, a partir dels assentaments i l'àrea C<sup>1</sup>, es tracta de desplegar la interconnexió dels dispositius de seguretat i control existents a Cisjordània des de la seua vessant disciplinària. Finalment, exposant el cas del setge de Jenin al 2002, s'analitza l'actuació dels IDF (Israeli Defense Force) durant les incursions com un cas límit d'aquest tipus de dominació. Precisament, són aquestes ocupacions esporàdiques dels camps de refugiats aquell esdeveniment a partir del qual nasqué la línia argumentativa d'aquest assaig. A mode de reconeixement, les aportacions d'Eyal Weizman, especialment amb *A través dels murs*, varen ser fonamentals. Aquest arquitecte fou el primer en reconèixer en l'activitat militar israeliana l'empremta dels conceptes desenvolupats pels postmoderns francesos.

---

<sup>1</sup> Segons aquesta divisió de Cisjordània, l'Autoritat Nacional Palestina (ANP) controla a l'àrea A l'administració i la seguretat, mentre que a l'àrea B sols l'administració. En canvi, el govern israelià disposa de la seguretat de l'àrea B així com la seguretat i l'administració de l'àrea C que representa, aproximadament, un 60% del West Bank (Selby, 2003, p. 100).

## II. La política com a microfísica del poder: d'espais i molècules

La revolució metodològica iniciada per Foucault parteix, d'entre altres, de l'abandonament de determinades tesis a l'hora d'enfocar la qüestió del poder (Deleuze, 1987, p. 36). Abans, el poder era considerat una propietat d'una classe (*postulat de la propietat*) que es podia localitzar en una entitat concreta (*postulat de la localització*), a saber, l'Estat amb un determinat territori (1987, pp. 36-37). No obstant això, amb Foucault, el poder esdevé una estratègia que no depèn necessàriament de cap gran conjunt polític. Més aviat, es tracta de pensar les dominacions com exercicis locals, procediments concrets que no s'exhaureixen en la institució. Això no obsta que l'Estat tinga la capacitat per actualitzar aquests mecanismes i integrar el seu funcionament dins dels seus aparells (1987, p. 91). Per això, per la dispersió dels dispositius de vigilància i control, aquesta *microfísica del poder* és l'examen detallat dels cossos i dels seus desplaçaments, dels espais en què habiten i el temps que viuen (Deleuze, 2014, p. 60). És ara que convé plantejar aquells conceptes fonamentals, tant en l'obra de Deleuze com en la de Foucault, per analitzar el cas del conflicte palestino-israelià.

L'ontologia desenvolupada a *Mil altiplans*, recull aspectes que ajuden a explicar determinats moviments de l'Estat d'Israel. De bestreta, caldria assenyalar, tal com fa Eyal Weizman, que les IDF crearen una institució (OTRI) per tal d'aprofitar determinats autors postmoderns com Deleuze, i amb això, reinventar la guerra de guerrilles (Weizman, 2012). Amb la voluntat d'estendre aquestes reflexions, esdevé d'especial rellevància pensar alguns termes explicitats a la segona entrega de *Capitalisme i esquizofrènia*. D'entrada, recuperant el terme *microfísica*, Gilles Deleuze introdueix els conceptes d'*allò molar* i *allò molecular*. Per tal de traduir-los en termes polítics, tal vegada siga adient, tenint present les seues limitacions, la metàfora anatòmica explicitada per Ian Buchanan a *Deleuze and Politics*. Aleshores, el cos així com el conjunt dels seus òrgans, serien entitats molars que estructuren i organitzen la vida humana. No obstant això, observats amb un microscopi, els òrgans estan compostats per cèl·lules i teixits que fan possible el seu funcionament (2008, p. 16). Paral·lelament, l'Estat, com a unitat, està compostat per conjunts molars com són els seus aparells administratius, punitius, etc. Al mateix temps, aquestes institucions estan compostades per elements encara de menor escala: les oficines i els seus treballadors, les aules i els seus professors, l'exèrcit i les casernes. Tot aquest cos, aquest Estat, està compostat per un flux que el recorre: els grups de poblacions. L'Estat, aleshores, conté allò molar i allò molecular dins seu, i per copsar la seua força

cal arribar-hi fins a les molècules, és a dir, fins al seus punts de fricció, inestabilitat i enfrontament (Deleuze, 2014, p. 32).

La institució política es constitueix a còpia de la concentricitat d'uns cercles o segments que, essent molars o moleculars segons el cas, són recorreguts per fluxos (Deleuze, Guattari, 1980, p. 257). Igualment, l'Estat d'Israel posseeix tot un teixit de dispositius d'observació disseminats al llarg del territori cisjordà. La població es troba sotmesa als segments de l'Estat: torres de control, *checkpoints*, etc. Tot aquest *mapa* que evoluciona sense cap eix genètic, per trencament i reconexió –tal com ho fa el rizoma<sup>2</sup> (Martínez, 1987, p. 298)–, s'ha de pensar en el context d'un conflicte de baix perfil. En conseqüència, l'espai és un element de poder en disputa considerant la tostemps present desterritorialització i posterior reterritorialització, çò és, la desconfiguració de sobiranes, l'expulsió de palestins de les seues terres i el traspàs a mans del govern israelià (Patton, 2012: 208). Dit altrament, si la força de l'Estat estava associada a un territori, ara hi ha una disputa per transgredir els seus límits, recercant per mitjà de l'ocupació constant, l'estabilització d'una nova possessió (Assis, 2018, p. 86). La territorialització, ací, s'ha d'entendre literalment (DeLanda, 2006, p. 13).

Nogensmenys, com en resulta evident, les aportacions de Deleuze guarden un deute important amb la filosofia de Foucault. Per això mateix, la disseminació de les estructures de poder s'ha de relligar amb la perspectiva disciplinària desenvolupada a *Vigilar i castigar*. El repartiment del terreny mitjançant la divisió en zones de Cisjordània (A, B, C) –segon element en l'*art de les distribucions* foucaultià (1975, p. 144)– així com el control del moviment i els individus, atesa la xarxa de *checkpoints* desplegada, són clau de volta en la dominació israeliana.

Tot i això, hi ha determinats autors, com és el cas d'Ariel Handel, que han considerat la inexistència d'aquest biaix a l'ocupació car no es tracta d'una vigilància inclusiva ans exclusiva (2011, p. 259). A tall d'exemple, molts punts de control militar no extreuen ninguna informació d'aquells que circulen sinó que tan sols estamordeixen els palestins al seu pas. És cert, la territorialització israeliana, contra alguns dels punts desenvolupats al voltant de la disciplina a *Vigilar i castigar*, sovint necessita de l'espectacle, es fa visible i no treballa en silenci per demostrar la seua supremacia (1975, pp. 189-204). Fent recordar formes de punició més antigues, l'exèrcit, de vegades, no assoleix la

---

<sup>2</sup> Aquesta és la figura escollida per Deleuze i Guattari a *Mil altoplans* per donar compte del seu peculiar sistema. Sense cap unitat de referència, el rizoma seria una multiplicitat total, on les seues extensions es connecten i desconnecten entre elles sense seguir cap ordre preestablert (1980, p. 13 i ss.).

productivitat desitjada pel govern i demostra feaentment, mitjançant la intimidació, la seua superioritat envers la població controlada.

Tanmateix, açò no suposa un allunyament de les tesis foucaultianes considerant la possible convivència de la vessant biopolítica amb la tanatopolítica. Fet i fet, Foucault assegura que en tota forma de càstig hi ha un solatge de suplici o tortura (197, p. 21). De manera paral·lela al poder de fer viure, aquest esguarda per a si, com a cas límit, la capacitat de donar mort (Foucault, 2012, p. 304).

De manera que totes les entitats de supervisió conserven aquesta línia de fuga en la seua retícula. Llavors, malgrat el caràcter molar de l'Estat (Deleuze, 2014, p. 32), aquest no es tanca sobre si i s'extralimita, es molecularitza. Així doncs, allò molecular no sols es limita a les xicotetes entitats polítiques sinó que cobreix, inclús, el camp d'actuació de les mateixes. Les molècules, per la seua dimensió i posició, treballen amb independència i allunyades de l'ordre que les estabilitza (Deleuze, 1987, p. 88). En aquest descentrament, l'Estat s'expandeix i diversifica tot capturant allò altre de la seua suposada racionalitat institucional: l'arbitrarietat, l'excepció, l'escarni, etc. (Zamora, 2014, p. 254).

### **III. El mur : clausura, molecularització i territorialització**

Al 2002, amb la intenció de protegir els ciutadans d'Israel, el seu govern inicià la construcció d'una barrera de separació que havia de recórrer la frontera pactada al 1967. Malgrat tot, actualment, el 85% de la seua disposició, encara per acabar, es troba situada *dins* del terreny cisjordà (B'tselem, 2017a). ¿Per quin motiu es dóna aquest desplaçament en una tanca que, teòricament, seria estable, i per tant, molar? ¿A quina finalitat serveix?

Abans de contestar aquestes preguntes és adient indicar la inferència que es pot realitzar a partir de la seua edificació. Si el mur aspira a distanciar palestins d'israelians, i la supervisió del mateix recau sobre els segons, la conclusió podria ser la següent: l'isolament suposa la *clausura* –primer element en la distribució dels espais disciplinaris (Foucault, 1975, p. 143)– generant un lloc heterogeni que facilita la vigilància. El domini de la frontera segella no sols la sobirania respecte els desplaçaments a través de la mateixa sinó també la supervisió respecte del contingut que aquest mur delimita (Khamaisi, 2011, p. 337).

Cisjordània, doncs, queda encapsada a dues bandes: pel costat est amb el mur, pel costat oest amb una franja de control militar israelià (àrea C)<sup>3</sup>. Com a mostra, tal vegada

---

<sup>3</sup> En aquest punt, és erroni considerar que l'ANP dispose del control duaner d'Allenby Bridge entre Palestina i Jordània. Tal com assenyala Elia Zureik, si bé és cert que són treballadors palestins qui gestionen,

l'exemple més sorprenent siga el cas de la ciutat de Qalqiliya. La vila, es troba rodejada en tots els seus costats per la barrera, excepte per un únic punt d'eixida, controlat per Israel (Bowman, 2007, p. 128). Aquesta separació suposa un impacte en el ritme de vida dels seus habitants llavors qualsevol desplaçament està marcat i mediatitzat pel contacte amb les IDF (Bowman, 2007, p. 128).

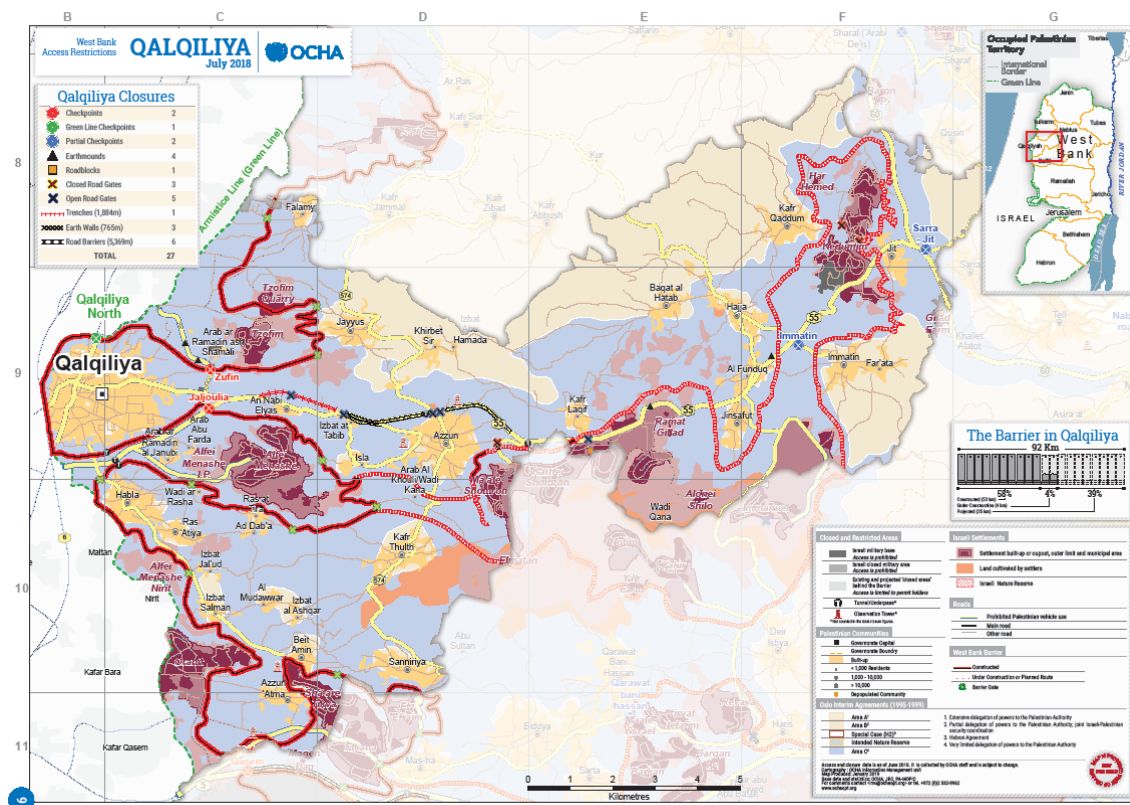


Figura 1. *Qalqiliya Access Restrictions* (OCHA, 2018).

Tal com s'ha indicat abans, el mur no es basteix sobre el límit establert al 1967 (línia verda discontinua) ans serpenteja l'espai cisjordà (línia granat contínua). Encara més, la seua pretensió és l'annexió de determinats terrenys del West Bank (línia roja discontinua). És així com la frontera, un component geomètric i estable, es fa elàstica i sotmesa a transformació (Weizman, 2007, p. 6). Si –tal com ha estat esmentat amb la metàfora de Ian Buchanan<sup>4</sup>– l'òrgan està compost per un teixit, aleshores, aquest és efectivament una

aparentment, l'arribada de la població, darrere dels falsos espills de les oficines se situen els militars israelians (Zureik, 2001). Les IDF, per consegüent, es reserven el dret d'actuar en cas de percebre alguna irregularitat per part de l'empleat o del ciutadà. Aquest fet, si més no, recorda la dissociació de la dupla veure-ser vist del panòptic (Foucault, 1975, p. 203): hom està essent observant sense saber-ho efectivament.

<sup>4</sup> V. *supra*. p. 23.



suma de cèl·lules. Aquestes tenen un funcionament autònom per bé que es troben al servei de l'òrgan. De forma semblant, allò molar conté al seu si interior allò molecular i aquest últim compon i redefineix el primer. El mur, sense perdre la seua unitat, es fragmenta en unitats de menor escala, treballant aquestes amb certa independència unes de les altres. Heus aquí la molecularització de l'entitat molar.

Ara bé, ¿Com funciona aquest procés? ¿De cas els caràcters aproximatiu atribuïts al rizoma s'assemblen a la lògica d'aquesta conquesta? El giny explicat per Adriana Kemps, previ a l'alçament del mur, s'avé amb la dinàmica establerta per l'exèrcit israelià (Bowman, 2007, p. 130). En aquesta, les forces de seguretat obren escletxes a la barrera per territorialitzar demarcacions palestines amb les següents conseqüències: transferència de la gestió al govern israelià i instauració de la percepció del domini als palestins inclús a la seua circumscripció (Kemps, 1998, pp. 89-92).

Així mateix, el principi d'unitat de la barrera que havia de garantir el tancament és un miratge que el poder fa servir en el seu benefici. Contra les delimitacions exactes i lineals, el mur esdevé, per tant, *rizomàtic*. Amb el principi de cartografia i calcomania (Deleuze, Guattari, 1980, p. 20), podria afirmar-se que l'avenç de la tanca no respon a una estructura premeditada i s'eixampla descomponent-se<sup>5</sup>. De manera paral·lela, tenint present el principi de ruptura insignificant (Deleuze; Guattari, 1980, p. 16), les esquerdes del mur no són mostra de la seua fragilitat. Al contrari, tot just per la seua mobilitat li ve donada la seua fortalesa. Allunyada de tot criteri de normativitat, l'expansió no ha de respectar cap regla, cosa que implica una major rapidesa en la seua efectuació. La frontera física pot obrir-se en qualsevol punt, per posteriorment, reconnectar-se amb un altre que havia estat abandonat (Weizman, 2007, p. 176).

A més i damunt, aquest dispositiu posseeix elements al seu voltant que recorden alguns dels trets atribuïts al panòptic. D'entrada, algunes de les seues seccions, com és el cas d'aquella situada al nord de Beit Sahour, estan defensades amb sensors a fi de registrar el moviment al seu voltant (Bowman, 2007, p. 128). De més a més, al llarg del seu recorregut se situen torres de control, algunes d'elles coronades amb càmeres de vigilància. Amb tot, hi ha un fet que intensifica la presència del poder als ulls del palestí que ho sofreix. Segons Foucault, l'efecte major del panòptic és «induir en el reclòs un estat conscient i permanent de visibilitat que garantezca el funcionament automàtic del

---

<sup>5</sup> Fet i fet, resulta curiós que dos de les passions d'Ariel Sharon, ex-primer ministre i comandant de l'exèrcit d'Israel, siguen la improvisació i el dibuix de mapes. Si hom mateix no sap quina serà el pròxim moviment, difícilment aquest pot ser previst per l'enemic (Weizman, 2006, p. 91).

poder. Fer que la vigilància siga permanent en el seus efectes, encara que discontinua en la seua acció»<sup>6</sup> (1975, pp. 202-203). Així, des del terra, observant els vidres, hom no pot arribar a discernir si efectivament hi ha algú registrant l'activitat en aquella cabina. La barrera, doncs, elevada per sobre de la perspectiva individual, domina l'espai i genera la sensació d'una supervisió sense fi.



**Figura 2.** Torre de control sobre el mur a Betlem. (Teodoro, 2015).

A banda d'això, la manca de planificació immediata permet la introducció de l'arbitrarietat en el seu desenvolupament. Les seccions que componen els blocs de formigó del mur contenen dins seua línia de fuga. En altres paraules, al voltant de les seues obertures i desplaçaments, les unitats militars desterritorialitzen l'entorn i avancen. «L'Estat comprèn ràpid» (Deleuze; Guattari, 1980, p. 520), i en raó d'aquest fet, posa aquesta *màquina de guerra*<sup>7</sup> al seu servei, molaritzant la línia de fuga, endurant-la (Deleuze; Guattari, 1980, pp. 271, 410): conté l'esclat de la batalla per bé que se serveix de la seua força per dominar. El seu treball a l'ombra, ràpid i efímer, s'alinea amb l'estabilitat d'una llum que tot ho enregistra. La potència desterritorialitzant de l'exèrcit no deriva en l'anihilament de l'enemic; més bé es recondueix en determinades direccions, descodifica i reterritorialitza<sup>8</sup>. Per un costat, el caràcter bellugadís del mur ha

---

<sup>6</sup> En aquest cas, la traducció del fragment, com de la resta que segueixen, és meua.

<sup>7</sup> La *màquina de guerra* és quelcom que precedeix i transcendeix el poder de l'Estat. Aquesta potència destructiva és canalitzada per l'Estat amb la institució militar (Deleuze; Guattari, 1980, p. 439).

<sup>8</sup> S'ha de tenir present que descodificació i desterritorialització no tenen perquè coincidir ni en l'espai ni en el temps (Deleuze; Guattari, 1980, p. 71). Per tal d'il·lustrar com el procés de territorialització pot dur aparellat una nova codificació hom pot fixar-se en les transformacions sofertes per la ciutat de Jerusalem.

territorialitzat alguns dels llocs on es troben situats els principals aquífers del West Bank per monopolitzar la circulació de l'aigua (Selby, 2003) o alguns terrenys cultivables com és el cas de la vall de Cremisan (Bowman, 2007, p. 128). Per l'altre, també ha recuperat alguns dels enclavaments simbòlics com és el cas de la tomba de Raquel, figura central en la religió jueva (Ourousoff, 2006).

Tot amb tot, tal com s'ha mostrat, la seguretat d'Israel no podria ser l'única finalitat en la construcció del mur (Bornstein, 2002, p. 213). La seua lògica persegueix altres objectius com ara l'ocupació d'àmbits contigus a la frontera i la supervisió d'aquests. No obstant això, ¿n'hi ha d'altres? ¿els dispositius de vigilància es troben tan sols a les zones limítrofes del West Bank? Si fóra així, ¿es podria parlar d'una *microfísica del poder*? Aquestes són les qüestions que el pròxim epígraf aborda a partir dels *settlements* i punts de control israelians a Cisjordània.

#### **IV. Estrats i interestrats: dels assentaments a la retícula disciplinària**

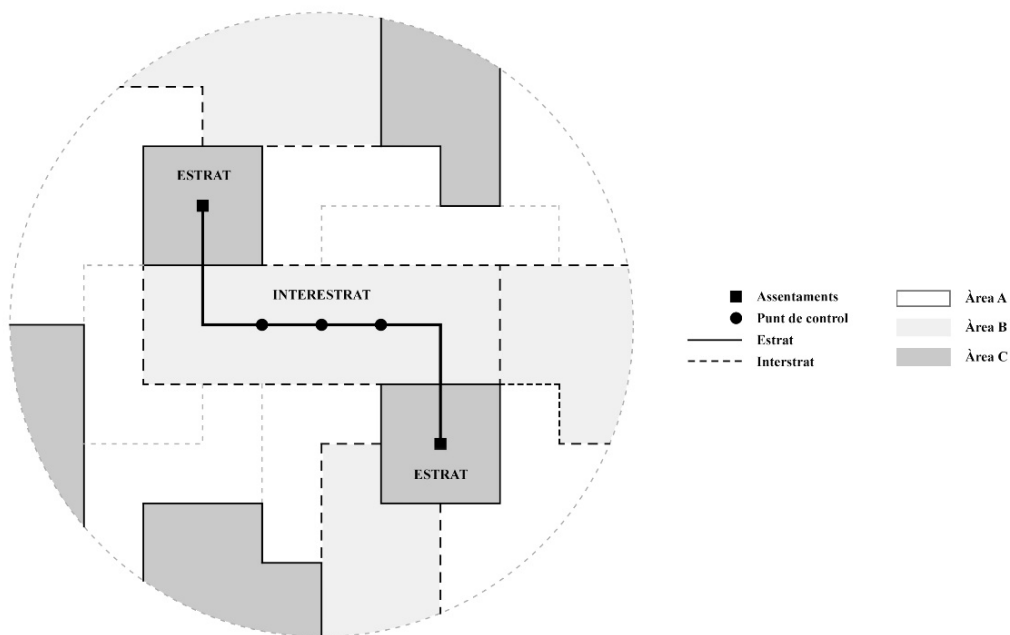
Si bé és cert que la presència d'assentaments israelians al West Bank es retrotrau fins al 1973 (Weizman, 2007, p. 88), els Acords d'Oslo suposen un capítol cabdal en la seua existència. Aprofitant la *divisió en zones* (A, B, C) per gestionar la seguretat dels habitants dels assentaments, l'Estat d'Israel convertia Cisjordània en un espai cel·lular, assignant a cada grup el seu lloc (Foucault, 1975, pp. 149-150). El terreny, aleshores, és disciplinat i les multiplicitats humanes queden organitzades sota un fi (Foucault, 2006, p. 29), a saber, observar el desplaçament dels palestins i facilitar la mobilitat entre els nuclis d'israelians. D'una banda, la connexió establerta a força de construir carreteres per unir els assentaments israelians així com tots els aparells de seguretat desplegats al seu voltant tenen una funció territorial. De l'altra, aquesta membrana endreça i separa alhora que inclou a la població cisjordana dins dels seus mecanismes (Selby, 2003, p. 102). Enlloc de confondre els fluxos de població, o d'extreure'ls directament, el *poder disciplinari* els descomposa a fi d'identificar-los millor (Foucault, 1975, p. 172).

En terminologia deleuziana, els assentaments constituïrien 'estrats', és a dir, unitats de composició amb trets formals que l'individualitzen (Martínez, 1987, p. 305). En altres

---

Aquesta, amb les polítiques d'expulsió dels palestins i repoblació per part dels israelians (reterritorialització), ha comportat la substitució de trets urbanístics i arquitectònics tradicionals i identificatius (descodificació) per altres de nou encunyament (Khalidi, 1999). D'altra banda, hi ha intents de desterritorialització que no reeixen però que, almenys, descodifiquen. Aquest podria ser el cas de la ciutat de Nablus, on les constants incursions per part dels militars al casc antic (intent de desterritorialització) suposà durant anys la cancel·lació del tradicional mercat Al-Souq Nazel al Ramadà (descodificació) (Abujidi, 2011, p. 325).

termes, són conjunts molars en tant que replecs estables on es concentren els fluxos (Deleuze, 2014, p. 71). Mal que travessats per materials moleculars, estan organitzats en substrats que els relliguen (Deleuze; Guattari, 1980, p. 65). Tot i això, els ‘estrats’ es troben interconnectats per allò que ell considera els ‘interestrats’ (1980, p. 93). Aquests, són multiplicitats compostes per segments que poden ser tant molars, com moleculars o punts de fuga desterritorialitzants (Deleuze; Parnet, 1977, p. 160). Els ‘interestrats’, però, *no constitueixen exactament* els dispositius de poder tot i que són un element constitutiu en la seua agitació o en el seu replegament (1977, p. 160). D’aquesta manera, els ‘interestrats’ serien els espais vertebrats per les eines de dominació contingudes en ells. La diferència que existeix entre un *roadblock* qualsevol –tall de carreteres amb pedres de grans dimensions o tanques– i el Checkpoint 300, que separa Jerusalem de Betlem, dóna compte de la diversitat en què es materialitzen aquestes entitats entre els estrats (interestrat) que sotmeten el West Bank.



**Figura 3.** *Estrats i interestrats: assentaments i punts de control* (Maravilla, 2019).

Tot seguit, del que es tracta, és de descabdellar *com* treballen i funcionen aquests dispositius en l'àmbit interestratal. A finals del 2016, segons l'Oficina de Coordinació dels Afers Humans de l'ONU, hi havia 572 *checkpoints* fixes a Cisjordània (OCHA, 2016). A més, convé subratllar el paper que les vies de circulació israelianes juguen al bordejar les viles palestines, com és el cas de Nablus, rodejada per la carretera 60 i 57, i

el camí que uneix la base militar E'Bal amb l'assentament Shave Shomron (Abujidi, 2011, p. 319).

Per causa de la divisió en zones i els centenars de dispositius, el West Bank dibuixa un mapa que no respon a un ordre concret. Els espais, per bé que pròxims i contigus, poden pertànyer a àrees diferents. És així com el pont sobre el qual circula una autopista israeliana podria pertànyer a l'àrea C (seguretat i administració israeliana); la vall, situada a sota, a l'àrea B (seguretat israeliana i administració palestina) i el poble cisjordà, situat al costat de la vall, a l'àrea A (seguretat i administració palestina) (Weizman, 2007, p. 180). Conseqüentment, el terreny fragmentat s'organitza per encavallaments, s'entrellaça i se superposa amb caràcter rizomàtic (Martínez, 1987, p. 299). Això no obsta, però, que cadascun dels enclavaments s'haja de regir per unes lògiques pròpies malgrat les relacions de veïnatge establertes entre elles (Abujidi, 2011, p. 332). La situació concreta de cada espai segons siga la seua connexió amb una àrea o l'altra, la molaritat o la molecularitat, o el moment concret del conflicte, augmenta la sensació d'arbitrarietat considerant que hom no sap quin criteri s'està fent servir. Per tant, es referma una mena de dominació que es percep interminable (Abujidi, 2011, p. 332).

A continuació, als punts concrets que *limiten el moviment* convé afegir la força que els gestiona: les IDF. Aquestes, tenen un domini absolut dels mecanismes de control en el seu dia a dia. De més a més, l'excepció garantida pel pacte d'Oslo, per motius de seguretat, assegura la possibilitat de l'estat d'alerta sense justificació. Així doncs, les incursions militars durant la nit a les àrees A i B (Abujidi, 2011, p. 321) o el tancament de determinats *checkpoints* formen part de la realitat quotidiana dels palestins. En conjunt, l'àmbit dels interestrats no es redueix al dispositiu concret que l'articula. La franja coberta per la força molecularitzant de l'exèrcit formen part de la totalitat d'aquesta microfísica que, *coartant* el desplaçament, també adverteix de la seua futilitat.

En darrer terme, per tal d'afegir un contrapunt que complete la membrana d'obstacles imposades al moviment dels palestins, cal fer esment específic d'uns aparells de control concrets. A diferència el que consideren investigadors com Ariel Handel<sup>9</sup>, alguns dels *checkpoints* establerts entre àrees –recuperant la discussió introduïda a l'inici de l'assaig (Handel, 2011)– no serveixen únicament a l'exclusió dels residents del West Bank. Més bé, hi ha una inclusió efectiva que no sols prevé de la circulació sinó que *gestiona* el seu

---

<sup>9</sup> V. *supra* pp. 24-25.

contingut i ritme. Vet aquí com, a còpia del sistema d'identificacions, es pot argumentar en favor d'un deix biopolític en la dominació israeliana.

A tot el territori israelià i palestí –Gaza inclòs–, la sistematització de les targetes d'identitat (ID) neix a partir de tres àmbits: 1) l'administració militar del West Bank, 2) els Acord d'Oslo que havien de garantir la gestió civil de Cisjordània a l'ANP, 3) l'estatut de la població palestina resident a la zona ocupada de l'Est de Jerusalem (Zureik, 2011, p. 15). Amb aquest moviment, les ID esdevenen, en terminologia foucaultiana, una mena d'*examen*: «la individualitat ha entrat dins d'un camp documental» (1975, p. 190). Malgrat que l'ANP siga responsable d'expedir les targetes d'identitat per aquelles persones que resideixen a Cisjordània, l'Estat d'Israel conserva i actualitza el registre de població (Zureik, 2011, p. 52). Aquestes, a més de regular la mobilitat i la residència (Zureik, 2011, p. 15)<sup>10</sup>, són necessàries per endegar tota una sèrie de processos econòmics i laborals com és el cas d'obrir un compte al banc o la contractació per treballs públics (Tawil-Souri, 2011, p. 227).

Aleshores, aparellat al sistema de vigilància física, s'introdueixen algunes eines de registre biogràfic (Morey, 2014, p. 365). L'espai on s'exerceix el poder ja no solament es manifesta amb barreres urbanístiques o amb la targeta d'identitat material i concreta. Ara, a la particular arquitectura abans descrita, se l'hi afegeix l'espessor de l'escriptura (1975, p. 190): la gestió dels cossos obté d'ells, al mateix temps, un coneixement (Serrano, 1987, p. 127)<sup>11</sup>.

En última instància, mal que no es tracte d'una biopolítica exhaustiva (gustos, consums i desitjos) aquests dispositius entren en relació amb aquells que abans han estat esmentats, engrandint la capacitat de vigilància de l'Estat. Tot un conjunt de mecanismes i establiments que, en la seua multiplicació, es 'desinstitucionalitzen' (Foucault, 1975, p. 213). Això és, bescanvien la seua solidesa per la fluïdesa dels processos, dels detalls. Però en aquesta dissolució no es perd cap dels components ni la connexió entre tots els seus estris i artefactes. Al capdavall, no es tracta tant d'una oposició entre la macrofísica d'un Estat i la microfísica de la seua estratègia que el constitueix (Deleuze, 2014, p. 38), com d'una coimplicació necessària pel seu funcionament.

---

<sup>10</sup> Conjuntament a la targeta d'identitat, que divideix a palestins i israelians en cinc graus de ciutadania segons lloc de residència i procedència, també hi ha d'altres elements que inclouen als palestins en la xarxa documental. Concretament, aquest és el cas del permís que les persones amb passaport palestí han de demanar a l'Estat d'Israel per entrar a Jerusalem (Tawil-Souri, 2011, p. 220).

<sup>11</sup> No obstant això, el saber no és exactament poder, per bé que el primer li atorgue al segon el medi en el qual *reproduir-se* (Deleuze, 2014, p. 142).

A : flux et pôles  
 a : quanta  
 b : ligne et segments  
 B : centre de pouvoir  
 (L'ensemble est un cycle  
 ou une période)

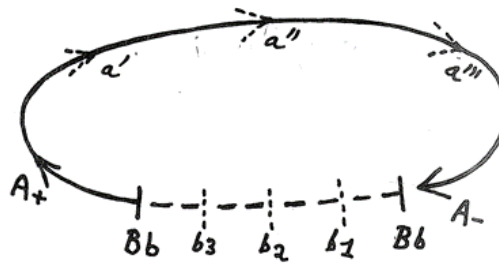


Figura 4. Fluxos i segments (Deleuze, 1980).

És cert, Deleuze parla dels fluxos en termes de creences i desitjos. Ara bé, ell mateix sentència que els fluxos són allò que escapa als codis –l'element desterritorialitzant–, mentre que el segment (dispositiu) codifica i reterritorialitza (1980, p. 268). De manera que, el diagrama anterior ajuda a visualitzar com la macropolítica està composta per segments i aparells de control, i aquests, alhora, estan travessats per fluxos que els recorren. Aquesta transició, d'uns a altres, permet entendre com l'Estat dibuixa la multiplicitat de segments que l'articula –amb els consegüents fluxos que traspassen tots dos–, un joc constant que es dona entre allò molar i allò molecular.

El palestí forma part del flux, la seua vida es dona enmig d'un espai d'interestrats on els assentaments, –normalment situats en enclavaments elevats i mirant cap al seu exterior (Weizman, 2007, p. 130)– o les càmeres de vigilància –com és el cas de la ciutat de Jerusalem (Halabi, 2011, p. 211)– formen part de la seua quotidianitat. Fins i tot, n'és conscient que, tard o d'hora, haurà de recórrer alguns segments o *checkpoints*, i en aquests, experimentar l'element arbitrari que els recorre.

Allí, en la violència efectiva de les IDF, tota la membrana vibra en posar-se en tensió. Hom no tem l'abstracció de l'Estat ans el mur que vigila, la càmera que observa i el soldat, armat i arbitrari, que registra i reté, o àdhuc, dispara i executa (Kelly, 2006, p. 102). Tanmateix, no és la desmesura localitzable allà on resideix el poder ja que aquest no habita un lloc concret (Deleuze, 1987, 34 i ss.). Més aviat, és la retícula on l'Estat s'estén i es manifesta la qual reproduceix el poder, el dissemina per tot arreu (Deleuze; Parnet, 1977, p. 170). Amb la finalitat de desplegar aquesta xarxa fins les últimes conseqüències, l'exemple més sorprenent, tal vegada siga la incursió militar al camp de refugiats de Jenin al 2002.

Si la intenció panòptica de l'Estat d'Israel no podia travessar les parets de determinades llars palestines, sols hi quedava una opció: *perforar els seus murs per controlar tot el territori*. Els espais físics suposaven una *limitació* a l'hora de desplegar



unitats operatives militars en terrenys poc coneguts (Weizman, 2012, p. 27). Els camps de refugiats, per la disposició irregular dels seus plànols urbanístics, així com per la densitat d'habitatges en un perímetre bastant reduït constituïen –i constitueixen– un lloc laberíntic de difícil orientació. En raó d'aquest fet, les IDF van decidir accedir als habitatges palestins *a través dels seus murs* (Weizman, 2012). Amb tot i això, la molecularització d'aquest control, de vegades, hi arriba tan lluny que traspasa la frontera que el separa de la matriu sobirana. A Jenin, «La batalla s'estava lliurant en i entre les runes de la vida quotidiana» (Weizman, 2012, p. 61). Fet que recorda, si més no, l'inici d'aquest assaig i el condueix a la seua conclusió, a saber, que si el pacte és la prevenció contra el conflicte, aquest últim continua habitant dins al primer (Foucault, 1975, p. 170). Les societats disciplinàries es basteixen *contra i sobre* les engrunes de la matriu sobirana (Deleuze, 2014, p. 86). Aleshores, al fons, per bé que esfondrada, aquesta continua sent pervivint a dins seu.

## V. Conclusions

Per cloure, aquest assaig ha intentat reflexionar entorn dels mecanismes de vigilància i territorialització a Cisjordània. En raó d'aquest fet, s'han resseguit alguns dels punts centrals de les aportacions realitzades per Gilles Deleuze i Michel Foucault a les seues particulars genealogies del poder.

Concretament, han segut tres les qüestions desenvolupades al llarg de l'escrit. En primer lloc, el mur com a delimitació del perímetre de domini. Aquest, havent revelat la seua insuficiència a còpia de la immobilitat que el limita en l'espai, es desplaça per abastar nous terrenys. Tot seguit, reforçant aquest desplaçament, s'ha tractat de posar en relleu el teixit d'eines d'observació que poblen la totalitat del West Bank. A partir dels assentaments i de les bases militars, es construeixen tota una sèrie d'aparells que serveixen ja siga a una funció territorialitzant de conquesta ja siga a un aïllament i supervisió de l'activitat dels palestins (Selby, 2003, p. 102). Finalment, la tensió sempre present en les unitats militars que gestionen els punts de control israelians a Cisjordània s'ha manifestat, entre altres, amb el cas del setge de Jenin. No obstant això, com s'ha indicat anteriorment, l'Estat d'Israel ha sabut situar aquesta força sota la seua direcció, mesurar la gravetat del seu impacte i donar-li unes finalitats concretes. En paraules d'Eyal Weizman, «La destrucció segons objectius precisos es presenta com l'alternativa més moderada a la capacitat de destrucció devastadora que actualment posseeix l'exèrcit, i

que es desencadenaria en cas que l'enemic excedirà els nivells acceptables de violència o transgredirà algun tipus d'acord tàctic» (2012, p. 106).

Des d'aquesta perspectiva, doncs, es poden comprendre alguns dels atzucacs assenyalats al llarg de l'assaig. Tot amb tot, d'entre ells, tal vegada el més punyent i aquell que travessa la totalitat de l'escrit siga la recurrència última que el poder fa de la violència. Concretament, Deleuze subratlla, als cursos realitzats sobre la filosofia de Foucault (2014, p. 68 i ss.), la diferència conceptual entre una relació de poder i un acte de violència. Així, una relació de poder implica un joc resistències entre opressor i oprimint mentre que la violència s'aplica sobre un cos en abolir tota oposició –el dominat esdevé un objecte. Ara bé, en un determinat moment, Deleuze descriu com el *poder conjura la violència*, açò és, *la prorroga sempre que en té l'oportunitat*. Aleshores, ¿què ocorre quan aquest ajornament no té la capacitat per salvaguardar l'estatut del sobirà? ¿L'alleugeriment total dels mecanismes disciplinaris comporta atorgar aquest paper d'excepció permanent a l'exèrcit? ¿El cas límit, la molecularització total i la violència rizomàtica són un desplaçament tanatopolític en el control del territori palestí o constitueixen el fonament dels dispositius de vigilància quotidiana de l'Estat d'Israel? Les qüestions anteriors, però, no poden ser respostes des dels paràmetres assajats fins al moment. L'escrit, senzillament, ha pretès, enmig de les estratègies i relacions de poder complexes, escoltar la fressa constant i continua del funcionament d'aquest conflicte (Foucault, 1975, p. 315).

Des del riu Jordà fins al Mediterrani, els palestins –incloent els jueus àrabs del *vell yishuv* que habitaven a Palestina abans de la creació de l'Estat d'Israel– han experimentat la progressiva territorialització i ocupació de les seues llars. Actualment, aquest Estat senyoreja, mercès als mecanismes assenyalats, la totalitat de l'espai cisjordà. En suma, assenyalar la fressa d'aquests dispositius de dominació no sols té un funció descriptiva sinó també crítica. A saber, palesar que des del soldat fins al govern que permet la construcció dels assentaments en territori palestí, tot forma part d'una mateix conjunt si bé és cert que aquest es troba disseminat en les seues efectuacions particulars. Dissortadament, el soroll dels aparells assenyalats un d'altre que difícilment es podria silenciar. El patiment d'una població que es trasllueix a cada incursió militar en qualsevol camp de refugiats o amb la detenció d'un civil a un *checkpoint*. La perfecció amb què funciona la gran màquina de vigilància de l'Estat d'Israel evidencia, però, el tractament deshumanitzant que aquest té envers la població palestina i n'assenyala la injustícia de la seua existència. Heus aquí, allò que queda a sota de l'excepció garantida per la llei: el rostre de qui, quotidianament, la sofreix amb tota la seua gravetat.

## VI. Bibliografia

- Abujidi, Nurhan. (2011). Surveillance and spatial flows in the occupied Palestinian territories. Dins a Elia Zureik, David Lyon, Yasmeeen Abu-Laban (eds.). *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, territory, and power* (313-334). Londres - Nova York: Routledge.
- Allen, Lori. (2008). «Getting by the Occupation: How Violence Became Normal during the Second Palestinian Intifada». *Cultural Anthropology*, 23 (3), 453-487.
- Amnistía Internacional. (2008). *Informe 2008. El estado de los derechos humanos en el mundo*. Madrid: EDAL.
- Assis, Paulo de. (2018). Assemblage, Diagram, Strata. Dins a Paulo de Assis. *The Logic of Experimentation* (pp. 71-103). Lovaina: Leuven University Press.
- Bermúdez, Josep. (2001). *Foucault: Un il·lustrat radical?*. Universitat de València, País Valencià.
- Bornstein, Avram S. (2002). «Borders and the Utility of Violence: State Effects on the ‘Superexploitation’ of West Bank Palestinians». *Critique of Anthropology*, 22 (2), 201-220.
- Bowman, Glenn. (2007). «Israel’s wall and the logic of encystation: Sovereign exception or wild sovereignty?». *European Journal of Anthropology*, (50), 127-136.
- Buchanan, Ian. (2000). *Deleuzism: A Metacommentary*. Edimburg: Edinburgh University Press.
- . (2008). Power, Theory and Praxis. Dins a Nicolas Thoburn, Ian Buchanan (ed.). *Deleuze and Politics* (pp. 13-34). Edimburg: Edinburgh University Press.
- DeLanda. (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. Londres – Nova York: Continuum.
- . (2008). Deleuze, Materialism and Politics. Dins a Nicolas Thoburn, Ian Buchanan (ed.). *Deleuze and Politics*. (pp. 160-177). Edimburg: Edinburgh University Press.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (1972). *L’Anti-œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. París: Les Éditions de Minuit.
- . (1980). *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. París: Les Éditions de Minuit.

- . (1987). *Foucault*. Barcelona: Edicions 62.
- . (2014). *El poder. Curso sobre Foucault*. Vol. II. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles; Parnet, Claire. (1977). *Dialogues*. París: Flammarion.
- Dolphin, Ray. (2006). «The Wall in Jerusalem: “Military Conquest by Architectural Means”». *Jerusalem Quarterly*, (26), 11-29.
- Foucault, Michel. (1975). *Surveiller et punir : naissance de la prison*. París: Gallimard.
- . (2006). *Seguridad, Territorio y Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2012). «*Cal defensar la societat*». Cànoves i Samalús: Proteus.
- . (2014). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. València: Pre-textos.
- . (2017) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Halabi, Usama. (2011). Legal analysis and critique of some surveillance methods used by Israel. Dins a Elia Zureik, David Lyon, Yasmeeen Abu-Laban (eds.). *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, territory, and power* (199-218). Londres - Nova York: Routledge.
- Hammami, Rema. (2004). «On the Importance of Thugs: The Moral Economy of a Checkpoint». *Middle East Report*, (231), 26-34.
- Handel, Ariel. (2011). Exclusionary surveillance and spatial uncertainty in the occupied Palestinian territories. Dins a Elia Zureik, David Lyon, Yasmeeen Abu-Laban (eds.). *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, territory, and power* (259-275). Londres - Nova York: Routledge.
- Harris A, Paul. (2005). To See with the Mind and Think through the Eye: Deleuze, Folding Architecture, and Simon Rodia’s Watts Towers. Dins a Ian Buchanan, Gregg Lambert (eds.). *Deleuze and Space* (36-61). Edimburg: Edinburgh University Press.
- Jordana, Ester. (2018). *Michel Foucault: biopolítica i governabilitat*. Barcelona: Gedisa.
- Kelly, Tobias. (2006). «Documented Lives: Fear and the Uncertainties of Law during the Second Palestinian Intifada». *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12, (1), 89-107.

- Kemps, Adriana. (1998). «From politics of location to politics of signification: The construction of political territory in Israel's early years». *Journal of Area Studies*, 12, 74-101.
- Khalidi, Rashid. (1999). «Transforming the Face of the Holy City: Political Messages in the Built Topography of Jerusalem». *Jerusalem Quarterly File*, (4), 21-29.
- Khamaisi, Rassem. (2011). Territorial dispossession and population control of the Palestinians. Dins a Elia Zureik, David Lyon, Yasmeen Abu-Laban (eds.). *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, territory, and power* (335-352). Londres - Nova York: Routledge.
- Lyon, David. (2011). Identification, colonialisme, and control; surveillant sorting in Israel/Palestine. Dins a Elia Zureik, David Lyon, Yasmeen Abu-Laban (eds.). *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, territory, and power* (49-64). Londres - Nova York: Routledge.
- Martínez, Francisco J. (1987). *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*. Madrid: Orígenes.
- Morey, Miguel. (2014). *Lectura de Foucault* (1a ed.). Madrid: Sexto Piso.
- Ourossoff, Nicolai. (2006, gener 1). A Line in the Sand. *New York Times*. Consultat el 20 abril 2019, des de <https://www.nytimes.com/2006/01/01/arts/design/a-line-in-the-sand.html>
- Pardo, José Luis. (2014). *A propósito de Deleuze*. València: Pre-textos.
- Patton, Paul. (2012). Deleuze's political philosophy. Dins a David W. Smith, Henry Somers-Hall. *The Cambridge Companion to Deleuze* (198-219). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rajchman, John. (2007). *Deleuze. Un mapa*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Selby, Jan. (2003). *Water, Power and Politics in the Middle East: The Other Israeli-Palestinian Conflict*. Nova York: Tauris.
- Sennett, Richard. (1997). *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza.
- Serrano G., Antonio. (1987). *Michel Foucault: sujeto, derecho y poder*. Saragossa: Universidad de Zaragoza. Secretariado de Publicaciones.

- Smith, Daniel; Protevi, John. (2018). «Gilles Deleuze». *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Consultat el 17 maig 2019, des de <https://plato.stanford.edu/entries/deleuze/>
- Tabar, Linda. (2012). «The “Urban Redesign” of Jenin Refugee Camp: Humanitarian Intervention and Rational Violence». *Journal of Palestine Studies*, 41, (2), 44-61.
- Tawil-Souri, Helga. (2011). Orange, green and blue: color-coded paperwork for Palestinian population control. Dins a Elia Zureik, David Lyon, Yasmeeen Abu-Laban (eds.). *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, territory, and power* (219-238). Londres - Nova York: Routledge.
- Tonkonoff, Sergio. (2017). *From Tarde to Deleuze and Foucault. The Infinitesimal Revolution*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Vartabedian, Becky. (2018). *Multiplicity and Ontology in Deleuze and Badiou*. London: Palgrave Macmillan.
- Weizman, Eyal. (2006). «Seeing through Walls: The Split Sovereign and the One-Way Mirror». *Grey Room* (24), 88-99.
- . (2007). *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*. Londres: Verso.
- . (2012). *A través de los muros: cómo el ejército israelí se apropió de la teoría crítica postmoderna y reinventó la guerra urbana*. Madrid: Errata naturae.
- Yacobi, Haim. (2004). «In-Between Surveillance and Spatial Protest: the Production of Space of the ‘Mixed City’ of Lod». *Surveillance & Society*, 2 (1), 55-77.
- Zamora Godoy, Esteban. (2014). *Pasajes entre el Estado de excepción y el Estado-guerra*. Universitat de Barcelona, Catalunya.
- Zureik, Elia. (2001). «Constructing Palestine through Surveillance Practices». *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28 (2), 205-227.
- . (2011). Colonialism, surveillance, and population control: Israel/Palestine. Dins a Elia Zureik, David Lyon, Yasmeeen Abu-Laban (eds.). *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, territory, and power* (3-46). Londres - Nova York: Routledge.

## VII. Webgrafia i altres

- Al-Haq. (2019) Consultat 26 abril 2019, des de <http://www.alhaq.org/>

ARIJ. The Applied Research Institute – Jerusalem/Society. (2019). Consultat 7 abril de 2019, des de <http://arij.org/>

B'tselem. The Israeli Information Center for Human Rights in the Occupied Territories (2019). Consultat 10 abril 2019, des de <https://www.btselem.org/>

—. (2017a). The Separation Barrier. Consultat 27 abril 2019, des de [https://www.btselem.org/separation\\_barrier](https://www.btselem.org/separation_barrier)

—. (2017b). Administrative Detention. Consultat 29 abril 2019, des de [https://www.btselem.org/administrative\\_detention](https://www.btselem.org/administrative_detention)

OCHA. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs. Occupied Palestinian Territory. (2016). West Bank: Movement and access in the West Bank. Consultat 13 abril 2019, des de <https://www.ochaopt.org/content/west-bank-movement-and-access-west-bank>

OCHA Information Management Unit. (2019). *Qalqiliya Access Restrictions: Escala 1:66.666,67*. Consultat 27 abril 2019, des de <https://www.ochaopt.org/content/qalqiliya-access-restrictions-july-2018>

Israeli Ministry of Foreign Affairs (2002). The Islamic Jihad Terrorist Infrastructure of Jenin. Consultat 26 abril 2019, des de <https://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Terrorism/Palestinian/Pages/The%20Islamic%20Jihad%20Terrorist%20Infrastructure%20in%20Jeni.aspx>

Israeli-Palestinian Interim Agreement on the West Bank and the Gaza Strip (1995). Consultat 12 abril 2019, des de [https://web.archive.org/web/20021115180646/http://knesset.gov.il/process/docs/hesk\\_emb\\_eng.htm](https://web.archive.org/web/20021115180646/http://knesset.gov.il/process/docs/hesk_emb_eng.htm)

Maravilla, Joan. (2019). *Estrats i interestrats: assentaments i punts de control*.



# ¿POT SER BELL EL MAL?

Janis Ases Carol

**ABSTRACT:** Des de l'observació del context social i l'impacte que tenen les realitats virtuals i ficcionades en les vides de les persones, neix una curiositat compartida per saber quina és o pot arribar a ser la incidència d'aquestes en la conducta moral. En aquest punt, sembla necessari investigar com aquestes ficcions representen la moral, en concret, com representen el bé i el mal. Amb aquest assaig, es pretén donar llum a la relació que s'estableix entre estètica i moral en la representació del mal, això és, donar resposta a la pregunta: ¿pot ser bell el mal?

Per fer-ho, en primer lloc, a partir de la fonamentació del mal per Schelling, llegit a través de Richard Bernstein, s'estableix la llibertat com a condició de possibilitat del mal. En segon lloc, són exposades les tesis d'Anne W. Eaton, ja que serveixen per fer una determinada caracterització del mal, defensant que la presència d'elements moralment ambigus atribueixen un cert valor estètic en les obres d'art. En tercer lloc, per tal de demostrar que el que apropa a les peces artístiques amb elements immorals no és que aquest es mostrin com a bells sinó que és gràcies a la compassió que sentim cap a ells, s'introdueix l'*Ètica de la compassió* de Joan-Carles Mèlich. Per últim, per tal de mostrar com totes aquestes teories poden ser portades a la pràctica, la anàlisi de dos personatges ficticis, moralment defectuosos i en els quals el mal s'engendra és d'especial rellevància. Els dos personatges analitzats són Tony Soprano i Tyler Durden, personatges pop dels 90, que mostren com el mal en la ficció és un mèrit estètic que atribueix valor a l'obra i que, a més a més, la relació que estableix l'audiència amb aquests personatges és de compassió i acceptació.

## I. Introducció

Avui en dia, en una societat contínuament bombardejada pels medis i les xarxes socials, les vides de les ciutadanes s'impregnen de continguts virtuals i ficticis que van des de l'exaltació de la violència fins a representació més explícita del sexe. Aquestes realitats ficcionades s'han convertit en les noves escoles d'educació emocional d'antigues i noves generacions i l'efecte imitació que generen, com per exemple el cas del creixent nombre de suïcidis als EE.UU arran del fenomen de l'exitosa sèrie de Netflix *Per tretze raons*, és esfereïdor. Per aquest motiu, no és estrany preguntar-se quina incidència tenen tots aquests *inputs* en la conducta i resposta moral de les ciutadanes, així com tampoc ho és la pregunta sobre la forma en què els elements ficticis estan representats. Així doncs, partint de l'observació d'aquesta realitat, aquest assaig pretén donar resposta a la pregunta: ¿Pot ser bell el mal?

Per fer-ho, en primer lloc, caldrà una fonamentació i caracterització del concepte de mal, la qual es realitzarà amb Friedrich Schelling, filòsof que fonamentà la seva filosofia en la relació entre moral i estètica. Cal senyalar que l'estudi de les seves teories es fa a partir de la lectura del llibre *Mal Radical* de Richard Bernstein, donada la complexitat que suposa la lectura dels textos de Schelling i el fet que les interpretacions de Bernstein serveixen pels propòsits d'assaig.

En segon lloc, es presenten les tesis que la pensadora contemporània Anne W. Eaton presenta en el seu article «Robust Immoralism» sobre l'impacte que suposa, en les obres d'art i peces artístiques, l'existència d'elements immorals, en concret, del mal engendrat en personatges moralment defectuosos, els *rough heroes*. La pregunta que pretén respondre aquest assaig va ser originada amb la lectura de l'article «Robust Immoralism» d'Anne W. Eaton, per aquest motiu cal que la lectora es familiaritzi amb les tesis de l'article que fonamenten el mal com a quelcom atraient gràcies a la seva caracterització estètica.

Més enllà de l'existència d'aquests elements en les obres artístiques, s'investigarà la manera en què el mal ens interpel·la i commou. És per això que, en tercer lloc, a través de la lectura de l'*Ètica de la compassió* de Joan-Carles Mèlich, es procurarà definir quina és la resposta de l'audiència davant de la representació del mal en la ficció a través de la compassió, la qual posa de manifest que el motiu pel qual l'audiència pot identificar-se amb els personatges immorals és gràcies al balanç entre elements immorals i morals, gràcies al fet que els reconeix com a humans.

Per últim, s'analitzarà als protagonistes de les obres *El club de la lluita* (1996) de Chuck Palahniuk i *Els Soprano* (1999) de la productora HBO, ambdós personatges coneguts de la cultura pop i també estudiats per Anne W. Eaton, per tal de mostrar com les teories que conformen el cos del treball poden unificar-se i completar-se les unes a les altres.

Abans de començar, voldria fer una consideració prèvia, a tall d'avís: al llarg del treball empraré el femení genèric per tal de donar visibilitat al col·lectiu femení que ha estat sempre a l'ombra en els textos de filosofia, sigui escrits sigui traduïts, en llengua catalana i castellana. Ara bé, m'abstindré de fer-ho quan citi textualment a les diferents pensadores que m'han servit per tractar la qüestió de la qual s'ocupa el treball per tal de respectar la seva forma d'escriure.

## **II. Schelling: metafísica del mal**

En aquest primer punt del treball, es concreta i defineix quin és, exactament, el concepte de 'mal' que s'empra en aquest treball, explicant en què consisteix, d'on prové i com s'origina. Com a eix central en la anàlisi, l'obra *Investigacions filosòfiques sobre l'essència de la llibertat humana i els objectes que s'hi relacionen* (1809) de Friedrich Schelling analitzada per Richard Bernstein en *Mal radical*.

Per Schelling, per poder parlar del mal, del bé i de la moralitat, cal parlar, en primera instància, de la llibertat. La llibertat humana és la condició necessària per poder considerar que les persones són morals, ja que la moralitat neix de la tria –una tria que té el poder de causar un gran impacte en la realitat del subjecte– d’allò moral sobre allò immoral; en el supòsit que l’opció de triar allò immoral quedés privada, els éssers humans deixarien de poder ser considerats éssers morals: «La real i vital concepció de llibertat és que és una possibilitat pel bé i pel mal»<sup>1</sup>.

Cal aclarir que la llibertat de la qual es parla no és innata en els éssers humans, ja que, per Schelling, ningú neix lliure, sinó que, al contrari, tothom neix amb un determinat caràcter natural. La llibertat, doncs, es constitueix en el moment en què s’escull la manera en què s’orienta el caràcter natural.

És, precisament, per què hi ha llibertat, que sorgeix el problema del mal (*the reality of evil*)<sup>2</sup>, ja que, com assenyala l’autor: «La llibertat és poder pel mal»<sup>3</sup>. En el moment en què la tria es fa, el mal pren posicions en tant que es mostra com la privació de la bondat, això és, la privació de la tria pel bé. La pregunta pel mal es centra, principalment en la possibilitat de l’existència del mal en un món que no concep que el principi de tot –Déu– engendri aquest mal. Schelling mostra com l’existència de dos principis en els éssers vius i en Déu permet resoldre el conflicte metafísic entre el mal i Déu. Aquests dos principis són el sòl [*Grund*], o *fosc*, i l’existència [*Existenz*], o *llum*.

D’una banda, en Déu, la unitat entre ambdós principis es dóna, malgrat que el primer precedeix al segon: «Del que no és raonable [*Grund*] neix la raó [*Verstand*] en el sentit veritable. Sense aquesta foscor precedent, la creació no tindria realitat; la foscor és el seu patrimoni necessari. Només Déu, l’existent mateix, viu a la llum pura; perquè ell sol és autònom»<sup>4</sup>.

D’altra banda, per tal d’entendre el mal en Schelling, cal centrar-se en el segon principi, en l’experiència de Déu, la qual es revela en els éssers humans i és només en ells on la llibertat es mostra com a poder pel mal i pel bé, doncs la unitat entre *Grund* i *Existenz* que es donava de manera *indissoluble* en Déu, no es dóna en ells. En paraules de Schelling: «El mal com a tal només pot sorgir en un ésser creat, específicament en un

---

<sup>1</sup> Schelling, citat a Bernstein, Richard J. (2002). *Radical Evil. A philosophical interrogation*. Oxford: Polity Press and Blackwell Publishing, p. 77.

<sup>2</sup> *Idem*

<sup>3</sup> Schelling, citat a Bernstein, Richard J. (2002). *Radical Evil. A philosophical interrogation*. Oxford: Polity Press and Blackwell Publishing, p. 80.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 85.

ésser humà, tot i que es pot remuntar al terreny de l'ésser de Déu. En sentit estricte, no hi ha cap dualitat de principi en Déu, sinó una dualitat potencial que es manifesta en les criatures de Déu»<sup>5</sup>.

En els éssers humans, la relació entre els dos principis és soluble però ambdós es donen alhora i, en tant que *són* de forma simultània, si la síntesi entre ells és incorrecta, sota l'aparença d'una *falsa unitat*, apareix la figura del mal. Schelling utilitza la relació entre humans i natura per exemplificar-ho: si les persones es relacionessin amb la natura des de la seva part natural, actuarien com un animal més, lluitant per la seva pròpia supervivència; al contrari, si les persones es relacionessin amb la natura des de la seva part espiritual, es limitarien a contemplar-la. Ara bé, en donar-se la relació des de les dues parts alhora, les persones interactuen amb la natura des de la voluntat de domini de l'entorn, substituint la supervivència per l'egoisme absolut del propi desig (un desig *perversit* que busca la pròpia glorificació per sobre de la natura, per sobre del tot). Amb Schelling, «El mal esdevé realitat quan els éssers humans escullen lliurement revertir els principis del sòl i de l'existència, la foscor i la llum, i així *unificar* aquests principis d'una manera falsa i perversida»<sup>6</sup>.

A tall de conclusió, el mal sobre el qual es parla en aquest assaig es fonamenta sobre el principi universal i ingovernable de la foscor que rau en Déu, el qual es manifesta i es fa real en els éssers humans però no s'origina en ells. Un mal que, malgrat les seves temptacions, pot ser resistit lliurement.

### **III. Immoralisme robust: mal i ficció**

Segons l'article de Anne W. Eaton, pensadora i professora de filosofia de la Universitat d'Illinois de Chicago, les persones humanes tenen la capacitat d'empatitzar amb els sentiments dels personatges ficticis de les obres dramàtiques i les peces d'art, en concret, amb els d'aquells de moralitat reprobable. Aquest fet no és degut a una propensió de les persones humanes al mal, al *costat obscur*, sinó que és fruit d'un mèrit estètic de les peces d'art, és a dir, la manera com es tracta i caracteritza el mal. Així doncs, la seva defensa és que la mateixa existència de defectes morals, d'un cert tipus, en les obres aporta valor estètic significatiu.

---

<sup>5</sup> Bernstein, R. J. (2002). *Radical Evil. A philosophical interrogation*. Oxford: Polity Press and Blackwell Publishing, p. 88.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 92.

La manera en què aquestes peces moralment defectuoses afecten el públic és mitjançant la creació d'una determinada «perspectiva» (Eaton, 2012, p. 282) que estableix el patró a través del qual l'espectadora es relaciona amb la peça, generant-hi unes determinades actituds. La *perspectiva* mostra les característiques del món representat que li són beneficioses per orientar l'espectadora, a través dels «elements diegètics» (2012, p. 282). Els elements diegètics són els components que serveixen per explicar el món fictici: els personatges, l'espai i el temps.

Aquest concepte és clau per desenvolupar la tesi del *robust immoralism*, ja que la perspectiva moral de l'obra dirigeix les actituds de l'audiència envers els personatges ficticis, mostrant la millor o pitjor cara d'aquests.

Ara bé, ¿què passa quan hi ha un rebuig envers els elements diegètics de l'obra, per causa de la seva immoralitat però, alhora la mateixa peça redueix aquest rebuig mitjançant una caracterització seductora dels elements immorals, en concret, dels personatges?

És així com neixen en els *rough heroes* (Eaton, 2012, p. 281), concepte humeà que l'autora emprà per designar a aquells personatges «intrínsecament immorals» (2012, p. 284). Els *rough heroes*, herois aspres o crus, són personatges ficticis amb personalitats marcades per deficiències morals greus que venen acompanyades de destreses i habilitats que faciliten el compliment de les seves voluntats i desitjos immorals. Com expressa l'autora, «Ell [l'heroi aspre] és en essència un sociòpata que presenta un patró generalitzat de menyspreu pels drets i sentiments dels altres» (2012, p. 284).

Malgrat aquesta immoralitat inherent a ells, aquests personatges són, alhora, admirats i respectats pels seus trets personals idealitzats: «Per exemple, l'heroi aspre pot ser afectuós, curós i lleial cap a la família, els amics, els nens o els animals; pot ser dolç, encantador i carismàtic, característiques que es milloren en les imatges en moviment mitjançant l'ús d'actors magnètics i sovint atractius sexualment; pot ser molt culte, intel·ligent, perceptiu i intel·ligent; sovint enginyós, divertit o afable» (2012, p. 284).

Davant d'aquests personatges, l'espectadora sent contrarietat entre les seves actituds i sentiments, doncs sent rebuig cap a ells però, alhora, hi estableix un lligam emocional. El que Hume definia com la capacitat de vulnerar el *límit entre la virtut i el vici*<sup>7</sup> de l'audiència. En el mèrit d'aconseguir que l'espectadora senti allò que resisteix sentir,

---

<sup>7</sup> David Hume, citat a Eaton, A. W. «Robust Immoralism». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 70, (3), 2012, p. 281.

radica, per Eaton, la virtut estètica, això és, l'equilibri de forces contràries que evidencia la possibilitat de fer bell el mal.

Així doncs, per Eaton, l'experiència que viu l'audiència en presenciar les accions i la forma de vida dels personatges amb mancances o deficiències morals, no es deu a una propensió de les persones al *costat obscur*, sinó que és només fruit d'un assoliment estètic. Cal especificar que, en cap cas, l'autora defensa que aquest personatges siguin responsables de la nostra conducta moral.

#### **IV. Ètica de la compassió**

En aquest tercer apartat del treball, en comptes de situar al centre de la reflexió l'assoliment estètic que suposa per les obres d'art i literatura commoure a la seva audiència mitjançant personatges moralment deficients, s'estudia què li passa a l'audiència, és a dir, què fa que els éssers humans arribin a comprendre i a compadir el mal i els actes radicalment oposats als propis, sense necessitat de perpetuar-los. L'*Ètica de la compassió* de Joan-Carles Mèlich estableix la pauta per entendre com això és possible.

L'ètica de la compassió parteix de la relació de tensió, que radica en l'ésser humà, entre allò que hereta i allò que desitja. Per d'explicar això, d'una banda, Mèlich introdueix el concepte de *gramàtica*: «Entenc per *gramàtica* un joc de llenguatge, el conjunt de símbols, signes, hàbits, ritus, valors, normes i instruccions que configuren un univers cultural» (2010, p. 16). La *gramàtica*, doncs, és la configuració del món que l'ésser humà troba en néixer, allò que conforma el món immediat que es transforma i evoluciona en cada moment. Aquesta herència és inevitable i constitueix la forma en què la persona coneix el món. D'altra banda, en contraposició amb la *gramàtica*, Mèlich parla de realitat i desig, dos motors que propulsen un canvi en aquesta, doncs, precisament perquè el món és contingent i el canvi és inevitable, l'herència pot ser transgredida. En aquesta idea de canvi i contingència de la corporeïtat fonamenta Mèlich la seva ètica, la qual és, per ell, «[...] una de les fonts del patiment humà» (2010, p. 25). Igualment, «Per últim, la contingència és sinònim –per dir-ho amb Karl Jaspers–, de *situació-límit*, d'una situació que no puc resoldre amb “coneixement tècnic”: el mal, una enfermetat, la mort... , la mort viscuda com enfermetat, aquella mort que sí que es viu, que pertany a la vida» (2010, p. 26).

Com s'apunta més amunt, els humans es relacionen amb una realitat que es mostra indomable i, per a poder sobreviure-hi i convida-hi, desenvolupen eines defensives per fer-hi front: les *màscares* i l'ètica.

Les primeres són, com el seu nom indica, caretes hieràtiques, mecanismes transcendents –els mites, la metafísica i la tecnologia en la cultura occidental– que serveixen per fer front de forma superficial a la contingència del món, sense arribar a erradicar el problema real: «Els humans som éssers que coneixem el nostre propi final però també rebutgem la idea de la mort» (2010, p. 32).

L'ètica, com a segona eina defensiva envers la realitat indòmita, és la possibilitat de transgredir les normes i sistemes establerts per la realitat, doncs es basa en la relació del subjecte amb la resta de subjectes, tots ells en constant transformació, moguts per la incapacitat de mostrar-se impassibles davant les interpel·lacions i demandes dels altres: «[...] l'ètica –a diferència de la moral–, no és l'obediència d'un codi o a unes normes sinó una forma de relacionar-se amb un mateix i amb l'altre» (2010, p. 170). Hi ha doncs, en l'ètica de la compassió una possible salvació que advoca per la rebel·lia i la desobediència, per la transgressió. La identificació és la clau per a relacionar-se amb una mateixa, les altres i les mateixes normes (morals o jurídiques), doncs es basa en la forma, l'*estil*, en què s'estableixen les relacions i no en les normes en si: «El que “té estil” no és el que “compleix el seu deure” sinó el que en cada moment tracta el deure des d'una situació, des de la seva situació, des d'una posició, des d'un moment; en una paraula, el que té estil és el que tracta el deure o la norma de manera circumstancial. I aquest “tenir estil” és el que li confereix identitat, el que expressa que, sent ell mateix, sap, alhora, “ser un altre” o “ser diferent”» (2010, p. 177).

En el moment en què els éssers humans poden identificar-se amb el que els és estrany, amb l'altre, les normes manquen d'importància i donen pas a la construcció de la pròpia vida, la que s'escull: «Si som compassius, si podem ser-ho, és perquè l'ésser humà –com el bon samarità– és un ésser que és capaç de transgredir el seu propi “món”, les seves lleis i els seus principis» (2010, p. 175).

Aquest plantejament, conjugat amb l'immoralisme robust plantejat per Eaton, pot donar una resposta més acurada i precisa a la pregunta sobre com els éssers humans es relacionen amb el mal, en concret, amb el mal fictici. Mèlich mostra com la compassió permet que les persones puguin arribar a entendre les conductes immorals d'*altri* a través de la narrativa vital, això és, a través d'una explicació que les permeti comprendre la realitat, els motius, les necessitats i els desitjos de la persona que obra de forma immoral.



Mai cap persona és totalment posseïdora de les seves decisions i accions, ja que l'herència i els desitjos sempre estan latents, i és, precisament, perquè hom es troba, en segons quines circumstàncies, incapaces de suportar-los, que sent compassió per l'altra.

## **V. Part pràctica: exemples de mal i ficció**

Una vegada desenvolupades totes les teories que fonamenten l'assaig, en aquesta darrera part s'assaja la unió entre elles, a través de la anàlisi de la caracterització dels protagonistes ficticis moralment defectuosos de dues grans obres de ficció com són *Els Soprano* i *El club de la lluita* i la resposta que aquests personatges generen en l'audiència. En ambdós casos, els personatges obren immoralment de forma deliberada, doncs són lliures, i en aquesta tria radica la condició de possibilitat del bé i, en aquests casos, del mal.

### **V.I. Tony Soprano**

El primer *rough hero* o heroi aspre a analitzar és Tony Soprano, cap d'una mafia de Nova Jersey, mafiós extorsionador i criminal sense escrúpols, que, malgrat això, causa simpatia en l'audiència. Aquest fet es deu, segons Anne W. Eaton, a la perspectiva des d'on es presenta aquest personatge, la qual és completament diferent del que els atributs 'mafiós' i 'criminal' aboquen, ja que el patriarca de la família Soprano és presentat com un home carismàtic, sensible i afectuós amb la seva família i amics. Això genera en l'espectadora dos sentiments oposats: rebuig a la seva faceta criminal i acceptació i justificació de les seves accions per poder mantenir el seu tipus de vida i el dels seus.

Un exemple per mostrar que l'exercici del mal en aquest personatge és gratuït i deliberat es troba en una escena d'un dels primers capítols de la primera temporada de la sèrie, on Tony Soprano decideix estrangular a un home amb qui havia fet negocis. De totes les formes en què hagués pogut gestionar el conflicte, escull la violència, tot causant la mort del seu antic soci.

Des de l'ètica de la compassió de Mèlich, l'audiència pot comprendre la moralitat des de la immoralitat gràcies al fet que comprèn i justifica al protagonista perquè s'identifica amb ell en el seu patiment envers les dificultats que se li presenten malgrat que ell s'esforci per mantenir-ho tot controlat.

## V.II. Tyler Durden

El segon heroi aspre a analitzar és Tyler Durden, l'*alter ego* d'un ciutadà nord-americà amb una vida rutinària basada en la feina i el consumisme que, a causa de l'insomni, comença a patir trastorns psicòtics que afecten la seva conducta i percepció del món. Aquest *alter ego*, el qual ell no reconeix com a propi sinó que el considera una altra persona, li fa de consciència, induint al protagonista a rebel·lar-se contra les normes morals i judicials, i aconseguix desvincular-lo del patró que la societat empra per fer, de les persones, subjectes-objectes. Tyler Durden, malgrat porta al protagonista a obrar immoralment, és caracteritzat com un personatge fidel al tipus de món que vol construir i que creu beneficiós per a tothom, a partir de la destrucció de la civilització existent:

Hi ha un tipus de dones i homes joves i forts que volen donar la seva vida per una causa. La publicitat fa que comprin roba i cotxes que no necessiten. Generacions i generacions han desenvolupat feines que odiaven per poder comprar coses que en realitat no necessiten. [...] El nostre deure és ensenyar a aquests homes i dones la llibertat a través de l'esclavitud; i el coratge a través de la por (Palahniuk, 2014, p. 160).

Per Eaton, és, precisament, per aquesta faceta de seguretat en si mateix i en la seva causa, per la convicció i fidelitat en els valors que persegueixen les seves accions que l'obra aconseguix produir, en la lectora, la confrontació entre l'acceptació i el rebuig del personatge i les seves actuacions.

Un exemple que pot mostrar que aquest personatge opta per un exercici malvat gratuït i deliberat es troba al principi del llibre, on provoca l'explosió del seu propi apartament amb una fuga de gas, causant grans destrosses a tot l'edifici. Podria haver optat per moltes altres opcions que no impliquessin la violència física i psíquica que suposa una explosió d'aquesta mena, però escull fer-ho així.

A ulls de Mèlich, la forma en què la lectora es relaciona amb la peça és el que dona fruit a un sentiment compassió i acceptació envers aquest personatge dual, doncs aquesta veu la llum dins la foscor que aquest desprèn per com aquest és representat.

## **VI. Conclusions**

En el primer apartat de l'assaig s'ha definit, mitjançant la lectura de Schelling a través de Richard Bernstein, la concepció de mal sobre la qual tracta el treball, un mal que es manifesta en els éssers humans i té com a condició de possibilitat la llibertat que els caracteritza. Un cop definit el mal, en el segon apartat s'han exposat les tesis d'Anne W. Eaton que defensen que les obres d'art que incorporen mancances o deficiències morals assoleixen un cert valor estètic, no a causa d'una propensió humana a comprendre el mal, sinó a causa de la tècnica i l'estètica emprades, les quals tenen la capacitat generar un sentiment de contrarietat interna en l'audiència.

Per contraposar les tesis d'Eaton i donar una resposta més completa i precisa a la pregunta de com les persones es relacionen amb el mal, l'ètica de la compassió de Joan-Carles Mèlich ha servit per demostrar que la relació que s'estableix entre l'audiència i els personatges amb deficiències morals és de resposta i comprensió, això és, les persones ens relacionem amb la moralitat des de la compassió de la immoralitat.

Finalment, en el darrer apartat del treball s'ha provat d'unificar les teories de Schelling, Eaton i Mèlich per tal de demostrar com, si es combinen la caracterització i resposta envers el mal quan s'encarna en personatges concrets, en efecte, a ulls de l'audiència, el mal pot ser bell.

Una darrera reflexió per tal de concloure és que, si determinades representacions del mal poden interpel·lar a la societat, com s'explica en l'assaig, potser certes representacions poden distanciar dels personatges moralment defectuosos i, així, poden prevenir de fer mal.

## VII. Bibliografia

Eaton, Anne W. (2012). «Robust Immoralism». *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 70 (3), pp. 281-292.

Berstein, Richard. J. (2002). *Radical Evil. A philosophical interrogation*. Oxford: Polity Press and Blackwell Publishing.

Mèlich, Joan-Carles. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder Editorial.

Palahniuk, Chuck. (2014). *El club de la lucha*. Barcelona: Penguin Random House.

# CONVIVENCIA Y MALESTAR: UNA REFLEXIÓN ACTUAL EN TORNO AL CONCEPTO DE CULTURA EN FREUD

Miquel F. Vallespir Juan

**ABSTRACT:** A raíz del éxito de los partidos de ultraderecha en democracias de todo el mundo y, en general, a la crisis de convivencia y solidaridad a nivel global, quizás sea oportuno echar la vista hacia atrás para fijarnos en los precedentes. En este caso centraremos la mirada en Freud para ver como concibió éste los problemas fundamentales de la cultura. Un repaso de las teorías del autor acerca del origen de la cultura y de las instancias psicológicas individuales que ésta modela, nos advertirá del papel fundamental que juega la represión en estas cuestiones, y de como ésta se ha configurado en nuestras sociedades. Entendida como un arma de doble filo, la inhibición de ciertos impulsos se mostrará como requisito indispensable para la convivencia, a la vez que, mal gestionada, puede ser un inconveniente para la misma.

## I. Introducción

En los últimos años hemos presenciado la formación y el ascenso al poder de numerosos partidos de extrema derecha en las democracias de todo el mundo. Frente a la globalización de las élites económicas, la tendencia de la sociedad civil ha sido refugiarse en aquellos partidos que prometen el blindaje de las fronteras físicas y el bienestar de los “legítimos” ciudadanos del país en cuestión. Siendo ésta la tónica actual, parece adecuado afirmar que nos encontramos ante una profunda crisis de convivencia y solidaridad a nivel global, tanto en términos de política exterior como interior. Por esto, urge la necesidad de reflexionar una vez más acerca del carácter social del ser humano, de aquellos elementos que permiten éste habitar común, tratando de arrojar un poco de luz sobre semejante problema de convivencia global, que lejos se encuentra de su solución. Para ello, el presente ensayo toma como punto de partida la obra de Sigmund Freud, así como la concepción y posterior crítica del concepto de cultura. Pues nos revelará que, aunque la represión sea un elemento indispensable para la convivencia, ésta produce en el individuo un malestar que puede ir en contra del propio colectivo.

Horrorizado por los estragos que causó la primera gran guerra, Freud, empezó a interrogarse acerca de cómo tales atrocidades habían podido suceder en el seno de la Europa, considerada por él, heredera de los más elevados valores de la Ilustración<sup>1</sup>. A partir de 1914, Freud va a utilizar el psicoanálisis para algo que, aunque estuviera estrechamente relacionado con la técnica psicoanalítica, no había hecho todavía, a saber, el análisis en profundidad de la cultura humana, aplicando la psicología individual a

---

<sup>1</sup> Para profundizar en este cambio de actitud por parte de Freud V. el capítulo de Roudinesco, Élisabeth (2015). *La Ilustración oscura. Dins a Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate.

sucesos sociales y viceversa. Así pues, va a ser la obra de Freud desde 1914 hasta su muerte la que nos va a servir para el siguiente trabajo, en la que el psicoanálisis deviene un potente sistema filosófico que se sostiene por sí solo, al margen de la terapia psicológica<sup>2</sup>.

Entonces, este trabajo constará de cuatro partes. Para empezar, se presentan aquellos conceptos de la teoría freudiana, tales como ‘cultura’, ‘represión’ o ‘culpabilidad’, que van a ser centrales en todo el trabajo. En el segundo lugar, dirigiré el análisis hacia la concepción freudiana tanto acerca del origen de la cultura, como la formación de la instancia psíquica específica del individuo y su relación con el entorno. Con ello, se trata de resaltar el carácter impositivo y pulsional de ambos procesos, para configurar una idea de cómo funcionaría la represión tanto a nivel colectivo como individual. Esto permitirá, en el siguiente punto, compararlo con la forma propia del Estado moderno y del individuo característico de estas sociedades. Veremos, pues, como en muchos casos el papel de la razón ha sido subestimada dejando de lado tanto el carácter represivo, como el papel de las pulsiones cuando se trata de convivencia. En general, esta parte central del trabajo lo que pretende es, a partir de la teoría freudiana de la cultura, hacer hincapié en aquellos aspectos que, por los motivos que sean, quizás han sido subestimados a la hora de considerar las virtudes del ser humano por parte de la tradición occidental. Y de cómo esto puede seguir afectándonos en el día de hoy.

Aunque la idea principal de este trabajo provenga de *El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*, el análisis pasará, también, por otras obras de Freud como *Tótem y tabú*, *El yo y el ello* o *Psicología de las masas*. Además, algunos aspectos de *Eros y civilización* de Herbert Marcuse aportarán una visión más reciente y ampliada sobre estas cuestiones.

Con todo, en la parte última parte del trabajo, se explicita como la represión es un elemento indispensable para la cultura y que, por lo tanto, nuestros gobiernos, deberían fijarse más en ella y, quizás, crear las instituciones necesarias para su compensación. Es decir, al no poder eliminar de por sí la represión, pues ésta es el sostén de la convivencia, lo que se debe hacer es tratar de compensarla de algún modo. Esta compensación debe centrarse, para realizarse, en el ámbito de las pasiones, pues es éste el que se ve afectado por la inhibición. Quizás, ésta sea la manera de evitar que ciertos discursos redirijan la represión de algunos individuos, hacia actitudes hostiles e intolerantes.

---

<sup>2</sup> Estas obras se engloban dentro de la disciplina conocida como «psicoanálisis aplicado» (Gómez, 2018, pp. 287-289).

## **II. Cultura, represión y sentimiento de culpabilidad**

Freud entiende por cultura todos aquellos mecanismos destinados a permitir y reforzar la convivencia entre seres humanos. Es decir, engloba bajo este término, todos los esfuerzos que ha realizado una sociedad para adaptarse a la vida en común y a los factores externos de los cuales esta sociedad depende. En palabras del propio Freud: «El término cultura designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de nuestros antecesores animales y que sirven de dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí» (Freud, 2016, p. 88).

Por esto hay que tener en cuenta que, cuando nos referimos a cultura, básicamente nos referimos a convivencia. Sin embargo, ésta no es solamente afectada por las relaciones entre los seres humanos, también se forma atendiendo a las necesidades biológicas de la comunidad. La forma en que se realiza la explotación de los recursos naturales y la manera en que éstos son distribuidos son también una pieza fundamental en aquello que llamamos cultura. No obstante, y aunque esto sea algo discutido más adelante, cabe remarcar el elemento esencial de la cultura en la obra de Freud, esto es, su carácter represivo.

Así pues, según nuestro autor, la represión es un elemento fundamental y necesario para la convivencia humana. Toda forma de organización social requiere de la inhibición, por parte de los integrantes, de sus pulsiones individuales. Ésta es la que garantiza propiamente la cohesión entre los individuos, restringiendo sus impulsos hostiles y egoístas en aras de la colectividad. Para Freud, esto ha sucedido desde los inicios de la cultura hasta nuestros días. Sin embargo, tal represión, ha ido mutando y adaptando su forma dependiendo de las necesidades de cada sociedad concreta.

Entonces, es importante afirmar, a pesar de las variadas formas de la represión, la existencia de determinados elementos que se han mantenido a lo largo del tiempo. El paso de la coerción exterior a la interior, sin duda es un elemento capital a la hora de abordar el tema de la inhibición, puesto que, en mayor o menor medida, éste se produce ya en la primera forma de socialización del ser humano. El sentimiento de culpabilidad será el elemento que ligue todas las sociedades humanas y el que permitirá a nuestro autor poder hacer un análisis tanto psicológico como sociológico del factor social humano.

El sentimiento de culpabilidad es la evidencia que tiene Freud para determinar que hay alguna instancia psicológica que castiga al mismo individuo por hacer, o incluso solamente por pensar en hacer, algo que va en contra de los valores que sostienen la



convivencia. A esta instancia psicológica la va a llamar *superyó* y va a ser la encargada de albergar los preceptos morales del exterior, introducirlos en el individuo durante su formación como tal, y a obligar a éste a acatarlos con severidad. Con Freud, «Una de las características de nuestra evolución consiste en la transformación paulatina de la coerción externa en coerción interna por la acción de una especial instancia psíquica del hombre, al *superyó*, que va acogiendo la coerción externa entre sus mandamientos» (Freud, 2018, p. 169).

El *superyó* –trabajado en profundidad en el siguiente punto– se convertirá, entonces, en la instancia psíquica por excelencia a la hora de abordar el papel del individuo en comunidad; evidenciando que la sociedad no es solo una cuestión de instituciones sino también un fuerte compromiso psicológico. No obstante, antes de seguir por la vía individual, es de relevancia remontarse a los que fueron los orígenes de la cultura según Freud, para tratar de advertir a qué se debe su carácter represivo y para ver si su explicación de los orígenes nos permite arrojar algo de luz sobre el tema que motiva este trabajo.

### **III. El origen pasional e impositivo de la cultura: la formación del sujeto moral**

En *Tótem y Tabú*, Freud elabora una ficción de cómo fueron, a su parecer, los orígenes de la cultura. Para ello, se basa en algunas especulaciones darwinianas<sup>3</sup> acerca del origen de las sociedades humanas y en algunos estudios antropológicos sobre sociedades tribales –algunas de ellas totémicas, como es el caso de los aborígenes australianos. Al margen del limitado valor científico<sup>4</sup>, Freud dota esta obra de una visión acerca de los orígenes y la preservación del contrato social que, por su originalidad, se revela de un alto valor intelectual.

Así pues, nos dice que en un primer momento nuestros ancestros se encontraban organizados en hordas primitivas en las que el padre disponía con exclusividad de todas las mujeres del grupo. Los otros machos, subyugados a la voluntad del padre y vetados a mantener relaciones sexuales con las hembras de la horda, tenían que abandonar el grupo si querían satisfacer sus impulsos sexuales, robando alguna hembra de otra horda y formando una nueva. Sin embargo, en cierto momento los hermanos, hartos de la tiranía

---

<sup>3</sup> Concretamente en el concepto de *horda primitiva* como «el estado social primitivo de la humanidad» (Freud, 2000, p. 148).

<sup>4</sup> Pues «la antropología cultural de Freud, en buena medida, no se mantiene, como tampoco lo hacen muchos de los supuestos del evolucionismo antropológico que él compartía.» (Gómez, 2018, p. 295).

del padre primitivo, se aliaron para asesinarlo y posteriormente se lo comieron. Después de esto se sintieron culpables y decidieron conservar ese crimen fundacional en la memoria colectiva para que nadie volviera a ocupar el lugar de la autoridad, reservándolo al padre. Por otra parte, decidieron también instaurar la exogamia, para que ningún hermano tuviera la tentación de querer gozar de los privilegios de los que, anteriormente, gozaba el padre primitivo.

Freud ve en esta necesidad de preservar este espacio para la autoridad, que ahora ya no ocupa nadie, la primera forma de religión. Mientras, concibe la exogamia como la primera medida de carácter social mediante la cual se pretende conservar la convivencia pacífica entre los miembros de la comunidad. En consecuencia, tenemos que «La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de culpabilidad y el remordimiento, y la moral sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de culpabilidad» (Freud, 2000, p. 171).

Esto significaría que el origen del contrato social no fue un acto racional, sino más bien todo lo contrario. Esta perspectiva se opondría a lo que habían mantenido otros autores contractualistas anteriores a Freud, como Hobbes o Rousseau. El paso de un supuesto estado de naturaleza a la formación de sociedades de iguales no fue, entonces, una decisión racional. Los individuos no decidieron deliberadamente que la mejor manera de vivir era llegando a un pacto con aquellos otros individuos que suponían una amenaza para su vida y sus bienes. La formación de la sociedad se produce como consecuencia de un acto pasional, y su perpetuación se debe a medidas impuestas por el grupo, producto del sentimiento de culpabilidad, para que nadie pretenda ocupar el lugar de la autoridad, ni se sienta tentado a hacerlo. Esto, sin duda, debería hacernos replantear algunas cuestiones acerca de las bases en donde se sostiene nuestra cultura.

Visto así, parece que la formación de la sociedad tiene una estrecha relación con la religión. Seguidamente, afirma Freud, después del asesinato del padre primitivo, es posible que hubiera un periodo de matriarcado, pero que cuando el hombre volvió a ocupar el lugar privilegiado en la comunidad, tuvo que reestablecer las ceremonias que recordaban quien era antaño la autoridad. Por esto, podemos decir que acatar la ley, desde sus inicios, tiene que ver más bien con una imposición que con una estrategia racional. Entonces, aquello que permite la convivencia es la obediencia ciega de ciertos mandamientos morales, sin deliberación, formados expresamente para mantener a la sociedad, reprimiendo los impulsos egoístas y hostiles que todos ser humano lleva dentro.

Por ello, era importante mantener el recuerdo del padre, él representa esa autoridad inamovible que legitima cualquier tipo de represión individual.

No hay duda de que la ficción planteada por Freud sobre los inicios de la sociedad es una adaptación antropológica del complejo de Edipo. La *ambivalencia* amor-odio sería la responsable de que, una vez asesinado el padre, los hijos se sientan mal por haberlo hecho. Sin embargo, aunque solo se trate de una adaptación del complejo de Edipo mediante un relato ficticio, éste, invita a preguntarnos en qué lugar quedaría la razón, esa facultad privilegiada durante milenios por la filosofía. Parece entonces, que el papel de la razón será la de valorar cuales deben ser aquellas prácticas que produzcan unos mejores resultados en términos de convivencia. No obstante, el hecho de llevar a cabo estas prácticas tan solo se puede deducir de la imposición.

La imposición y el carácter pasional del ser humano, entonces, habrían jugado un papel capital, según Freud, en el origen colectivo de la convivencia. Pero, también jugarán un papel primordial en el origen psicológico del sujeto moral. Si en *Tótem y Tabú* hemos visto como el complejo de Edipo es aplicado al origen de la cultura, ahora veremos cómo éste es también aplicado en la formación de la instancia psíquica individual, producto del proceso de socialización: el *superyó*<sup>5</sup>.

En su obra *El yo y el ello*, elabora su segunda tópica en la que los límites de las instancias psíquicas anteriores quedan difuminados. Así pues, «Freud diferencia ahora entre ello, yo y superyó, sin pretender delimitar fronteras precisas» (Gómez, 2018, p. 237). Lo inconsciente, lo consciente y lo preconscious, seguirán teniendo su espacio privilegiado, no obstante, en la nueva formulación, la relación va a ser mucho más estrecha y caótica. Pero, además, esta nueva organización del aparato psíquico, le va a permitir introducir en el individuo una instancia específica del orden social.

El *superyó* –o ideal del yo– es la instancia encargada de albergar los ideales de la sociedad. La que aloja el sentimiento de culpabilidad y no duda en castigar psicológicamente al individuo cuando éste se permite no hacerle caso. La formación del ideal del yo es el resultado de la *ambivalencia* amor-odio del niño/a respecto de sus padres –o la figura que ocupe el lugar de la autoridad– durante su crecimiento. En otras palabras, el ideal del yo representa el asentamiento de las normas sociales en la psique del individuo, es el producto de la coerción simbólica de sus tutores. Es el resultante del límite que le impone la autoridad a su omnipotencia “pre-social”. En otros términos, «El ideal

---

<sup>5</sup> La relación entre el origen de la cultura y la formación del *superyó* no aparece explícitamente en *Tótem y Tabú*, puesto que Freud elaboró su segunda tópica diez años después de escribir esta obra.

del yo es, por tanto, el heredero del complejo de Edipo [...]. Por medio de su creación se ha apoderado el yo del complejo de Edipo y se ha sometido simultáneamente al ello». (Freud, 2012, p. 35).

Como indica Freud, una vez que el yo –instancia psíquica representante del mundo exterior y de la consciencia– ha formado al *superyó* como resultado de la asimilación del complejo de Edipo, este último se convierte en una instancia independiente del primero. Su función es entonces, reprimir y desviar las pulsiones del individuo –entendidas como fuerzas internas que tienden a la satisfacción de sus deseos– hacia destinos apropiados para la convivencia. Por así decirlo, hace de filtro social de los impulsos más arcaicos provenientes del *ello*, algunas veces reprimiéndolos, impidiendo que éstos lleguen a alcanzar la conciencia; y otras, alterando el proceso de satisfacción de los deseos, mediante desviaciones y rodeos, según los límites de lo socialmente permitido (sublimación).

Una vez más, la formación de lo que podríamos llamar conciencia moral se halla lejos de ser una instancia únicamente racional. Se trata más bien de una imposición afectiva durante los primeros años de vida de una persona, que culmina en la formación de un policía interior<sup>6</sup>. De esta manera, la coerción externa pasa a ser coerción interna –punto ya trabajado en el segundo apartado a partir de la obra *El porvenir de una ilusión*<sup>7</sup>–, pero en ningún caso se trata de una asimilación racional. Es más, la razón tiene un papel muy importante en todo este esquema, sin embargo, se muestra al margen del proceso de formación del ideal del yo.

Siguiendo con la exposición, de la mano de Freud, es necesario decir que cuanto mejor se haya producido la introyección de las normas morales, cuanto más robusto sea el *superyó*, más agresivo se muestra contra el yo. Por ende, el éxito de la formación del *superyó* reside en su capacidad de redirigir los impulsos hostiles de fuera hacia adentro. Visto de esta manera, «el hombre normal no es tan sólo mucho más inmoral de lo que se cree, sino también mucho más moral de lo que supone el psicoanálisis» (p. 54). En consecuencia, en el *superyó* se hallan aquellos ideales que, por su grandeza –tanto para la tradición filosófica, como para la historia de la cultura occidental en general– han sido incluso colocados fuera del ámbito humano debido a su excelsa naturaleza. Sin embargo,

---

<sup>6</sup> Cuando me refiero a imposición afectiva me refiero a que, aunque puedan ser muchos y variados los métodos mediante los cuales se induce a un niño/a a aceptar e interiorizar ciertas normas sociales, son siempre las huellas emotivas las que permanecen y modifican su conducta.

<sup>7</sup> V. *supra*. p. 54.

desde la perspectiva freudiana su origen es el opuesto: «aquello que en la vida psíquica individual ha pertenecido a lo más bajo es convertido por la formación del ideal en lo más elevado del alma humana.» (p. 36).

Entonces, esta tradición, que coloca a la razón en una situación privilegiada por su naturaleza también elevada y la considera como la única capaz de, por así decirlo, domar el animal interior; solo da cuenta de una parte del problema. La razón puede ser la aliada perfecta del *superyó*, y junto a él fustigar al individuo por cualquier acto o pensamiento considerado de baja moral. No obstante, también es capaz de dar razones, debido a que muchas veces éstas juegan bajo sus propias reglas deductivas, para hacer todo lo contrario. Si se cuestiona, por ejemplo, el mandamiento de «No matarás» –que Freud atribuye en *Tótem y Tabú* al sentimiento de culpabilidad por el asesinato del padre primitivo–, éste solo puede ser superado mediante razones, pues es la razón la única capaz de justificar este acto en la guerra. Así pues, el discurso racional sirve de escudo del *yo*, frente a su ideal.

En conclusión, es crucial tener en cuenta que la represión que sufren el *yo* y el *ello* por parte del *superyó* es totalmente necesaria para la convivencia, no obstante, esta represión debe ser también atendida. Para ello, es menester tener en cuenta las dos formas en que ésta se supera: la sublimación, que en muchos casos no es accesible a todo el mundo y que consiste en satisfacer los impulsos por una vía socialmente aceptada; o la simple descarga, normalmente hostil y dirigida hacia objetos del exterior de forma aleatoria. Siendo esta segunda la más peligrosa, hay que tomar en consideración que, ciertos discursos, ciertas lógicas, pueden inducir a las personas a llevar a cabo actos o a pensar de una cierta manera, opuestos a su ideal del *yo*, por el simple hecho de representar un punto de fuga a su represión, muchas veces inconsciente. En definitiva, no solo se le debe prestar una especial atención al *ello*, situado bajo la conciencia y la vida racional del *yo*, sino también a la represión a la que estos lo someten.

#### **IV. La democracia racional y el individuo atomizado**

Lejos de prestar atención a los orígenes y a las necesidades afectivas de la convivencia, parece que las democracias occidentales se basan en modelos cada vez más racionales de Estado. La burocracia se alza como la forma, por defecto, que el individuo tiene para relacionarse con él. Ésta, que es fría, distante, ordenada y sujeta a sus propias leyes, poco tiene que ver con el ritmo que caracteriza a la vida biológica. El concepto de libertad imperante, que rige y ordena la forma de relacionarse en el día a día entre los ciudadanos,

se basa en especulaciones teóricas de cómo ésta debería ser. Así, la libertad negativa, entendida como no interferencia, posibilita y delimita el marco de actuación del individuo, siempre mediante fronteras intangibles, que muchas veces parecen no corresponder a las necesidades de la vida misma. Visto así, «la dominación llega a ser cada vez impersonal, objetiva, universal, y también cada vez más racional, efectiva, productiva» (Marcuse, 2001, p. 91). Cuando uno se comporta como un buen ciudadano no sabe muy bien ante quién se está comportando como tal.

En *Eros y Civilización*, al distinguir Marcuse entre *represión* y *represión excedente*, da la clave para entender que ciertas formas de organización social requieren de formas específicas de represión que quizás poco tiene que ver con las necesidades directas del colectivo. En palabras del propio Marcuse, «Por ejemplo: las modificaciones y desviaciones de la energía instintiva necesarias para la preservación de la familia patriarcal monogámica, o para la división jerárquica del trabajo, o para el control público sobre la existencia privada del individuo son ejemplos de represión excedente que pertenecen a las instituciones de un principio de la realidad *particular*»<sup>8</sup> (p. 48).

No hay duda de que esta *represión excedente* es exigida en las democracias occidentales por cuestiones que superan la mera convivencia entre individuos. Así pues, el ámbito propio de la represión, que era el de permitir y perpetuar la convivencia pacífica entre los miembros de una comunidad, ha sido ampliado por criterios tan alejados de su fin inicial como podría ser la eficiencia, propia del modo de producción en masa específico del sistema capitalista. Con ello, el individuo en este tipo de sociedades cada vez está sometido a una mayor represión por parte de instituciones sociales, sin que tan siquiera se dé cuenta. En otras palabras, la cantidad de instituciones a las que una persona se debe, sin siquiera saber cómo funcionan o qué hacen ahí, suponen una gran carga para la vida psíquica inconsciente de ésta.

Al hablar de los ritos en que se sacrifica al animal totémico, por parte de sociedades tribales en *Tótem y Tabú*, Freud ve en estas prácticas una forma de exteriorización de la represión. En primer lugar, el rito pasa por la alegría de haber matado al símbolo de la autoridad. En segundo, por el duelo simbólico que representa el sentimiento de culpabilidad. Así pues, estos ritos les sirven, según Freud, tanto para recordar el origen

---

<sup>8</sup> En la teoría freudiana, el principio de realidad se sitúa frente al principio del placer, obligando a este último a dar un *largo rodeo necesario para llegar al placer* (Freud, 2018, p. 99), a causa de la imposibilidad de la de la obtención directa o de parte de éste. Evidentemente el principio de realidad varía dependiendo de las contingencias históricas.

de la represión, como para volver a afianzar los lazos que unen a la tribu en cuestión. En contraste, parece que nuestras sociedades modernas se encuentran a las antípodas de esto. En ellas, la represión que sufre la psique de cada individuo es completamente privatizada; es de su incumbencia y solo de su incumbencia. El Estado se sitúa en las alturas y parece que solo cada cuatro años se preocupa por ver cómo va todo ahí abajo. Se da por supuesto que los lazos entre los miembros de la sociedad son afianzados por un conjunto de leyes y de derechos que se aplican, en teoría, a todos y a cada uno por igual. Pero la racionalidad del Estado moderno y de sus instituciones impide, en la mayoría de los casos, establecer verdaderos lazos afectivos con los ciudadanos y entre ellos. Por así decirlo, éste solo devuelve el esfuerzo represivo de sus habitantes con derechos y supuesta seguridad.

Marcuse, en *Eros y Civilización*, vuelve a interrogarse a cerca de una cuestión ya abordada por Freud en *El porvenir de una ilusión*, a saber ¿es posible una sociedad sin represión? Aun así, desde la perspectiva del ensayo, esta pregunta no apunta a la verdadera problemática que debe abordarse. La represión de por sí no es un problema, de hecho, tal como se ha expuesto anteriormente, parece más bien necesaria. Entonces, la pregunta a formular es la siguiente: ¿Qué debe proporcionar el Estado a sus habitantes, para hacer que esta represión sea más llevadera y para que ésta no acabe siendo descargada forma hostil? O ¿Cómo debe ser la sociedad y qué comportamientos deben ser fomentados para que la represión que sufre una persona no pueda ser concebida como en balde? Visto de esta manera, lo que se necesita no es un Estado que suprima la represión, o que la reduzca al máximo posible, sino un Estado que cree las infraestructuras sociales necesarias para que ésta pueda ser exteriorizada, compartida y, lo más importante, compensada. Por esto, es necesario ver cómo funciona la psicología de las masas, que es la forma propia en la que el sujeto moderno es interpelado. Para tratar de arrojar algo de luz a como ciertos discursos podrían afectar directamente a una parte de la psique individual, poco contemplada por las instituciones.

Freud, en su análisis de la *Psicología de las masas*, acaba centrando su investigación en dos organizaciones –a las que llama *masas artificiales*– que, entiende, responden a esta psicología: el Ejército y la Iglesia. En ellas, entiende Freud, «se halla el individuo doblemente ligado por lazos libidinosos; en primer lugar, al jefe (Cristo o general), y, también a los restantes individuos de la colectividad» (Freud, 2018, p. 39). Pero particularmente nos interesa lo que dice a cerca de la Iglesia Católica: «Cada cristiano ama a Cristo como su ideal y se halla ligado por identificación a los demás cristianos. Pero la Iglesia exige más de él. Ha de identificarse con Cristo y amar a los demás



cristianos como Cristo hubo de amarlos. La Iglesia exige, pues, que la disposición libidinosa creada por la formación colectiva sea completada en dos sentidos» (p. 83). En otras palabras, los valores de Cristo —ya que éstos pasan a ser el ideal del *yo*— son aquellos que el individuo adopta como suyos y se siente culpable cuando actúa en contra de ellos. Pero, además, estrecha sus lazos afectivos con aquellos que comparten sus mismos valores, también por identificación con Cristo. Pero esto no es todo, y quizás esta última consideración sea la más importante: «aquellos que no forman parte de la comunidad de los creyentes, no aman a Cristo ni son amados por Él» (p. 42), y, en consecuencia, tampoco por sus fieles. Así pues, aquellos que no comparten sus mismos valores no tienen por qué ser objeto de ninguna consideración.

De este modo, no es difícil apreciar la estrecha similitud que los partidos de ultraderecha mantendrían con esta forma de organización. El líder, que representa unos valores que están por encima de él —como pueden ser la nación, la cultura, la familia, el trabajo, etc.—, trata de reafirmar los lazos de una comunidad, con la que comparte los mismos valores abstractos, continuamente marcando las diferencias con aquellos que no lo hacen. De este modo, se legitima cualquier discurso en el que se remarque las diferencias de otros colectivos —comúnmente minoritarios—; fomentando el desprecio y la hostilidad hacia aquellos que no comparten su forma de vivir, a veces, recientemente adoptada.

Estos discursos, por lo tanto, pueden calar en el individuo que después de tantos años de represión, ya sea consciente o inconsciente, halla una comunidad en la que sentirse amparado y que, además, le permite descargar su represión de forma hostil hacia aquellos colectivos considerados una amenaza por el grupo.

Quizás la estructura de estos partidos no es exactamente igual, pero sí tienen en común muchos de los elementos a los que apuntan, y a los que ya se ha podido atender en nuestro trabajo. A diferencia del Estado, los partidos de ultraderecha optarían por la vía religiosa, más que por la vía racional (el populismo se caracteriza, en parte, por el culto al líder). Con ello, conseguirían situarse en esa brecha afectiva del individuo, que el Estado moderno es incapaz de rellenar, y que es constitutiva del origen de la cultura, a saber, el sentimiento de pertenencia a un grupo que no solo le exige, sino que también le ayuda a sobrellevar la carga de la convivencia.

Es decir, este tipo de formaciones son perfectas para aquellos individuos atomizados, resentidos con la sociedad, que sienten que ésta no les compensa el esfuerzo que realizan en su día a día, sea del tipo que sea. Con ello, no se trata de justificar ni a éstos, ni a

aquellos que se aprovechan de su situación. Aquello que se ha pretendido, en última instancia, es mostrar las carencias de un sistema racional-burocrático, productor de este tipo de individuos que se sienten desamparados respecto del estado, favoreciendo así la aparición de estas organizaciones.

Los estados deberían atender a las condiciones reales de la convivencia. Una convivencia que está aumentando de escala, debido a la globalización, y que, por lo tanto, cada vez es mayor la represión que el individuo debe infligirse. El Estado debe hallar la manera de estrechar continuamente los lazos entre el individuo y su comunidad, tratando de evitar el sentimiento de desamparo que fácilmente puede ser redirigido hacia tendencias hostiles. Es importante entender que en el individuo debe ver compensada, de alguna manera, la represión a la que se somete en aras de la convivencia.

## V. Conclusiones

Por una parte, mediante el análisis del origen de la cultura y de las instancias psicológicas que ésta produce, se ha visto la importancia del carácter pulsional e impositivo en la convivencia; pero también, como la represión, según lo argumentado, es totalmente necesaria. Por la otra, la caracterización del Estado moderno y de las formas de vida propia de sus habitantes –teniendo en cuenta algunos aspectos propios de la psicología de grandes grupos de desconocidos (masa)–, ha permitido ver como el papel que juega en ellas la represión, en la mayoría de los casos, no es contemplado en absoluto.

Así pues, las democracias occidentales, no parecen ser un sistema político blindado, a prueba de partidos políticos antidemocráticos, sino que más bien se presentan como lo contrario. Los sistemas políticos racionalizados, junto con la ideología liberal han demostrado ser el terreno perfecto para la proliferación de organizaciones totalmente contrarias a sus valores.

Tal vez, el *malestar* del que nos hablaba Freud en *El malestar de la cultura*, no se refería tanto a la represión que es necesaria para la convivencia, sino a la falta de compensación que reciben los individuos, en la actualidad, por su esfuerzo psíquico. Este trabajo ha ayudado a comprender que es tan importante reconocer el carácter represivo de la cultura, como la necesidad de que ésta sea compensada de alguna forma.

Los esfuerzos en materia de convivencia deberían, pues, centrar el foco más a menudo en este tipo de represión y el tratamiento que la sociedad hace de ella. Al ser esta represión una imposición a las pulsiones se entiende, entonces, que cualquier modo de

compensación que se deba estimar para la solución de problemas de este tipo, han de ser de su misma naturaleza.

Por ello, es capital el papel que deben jugar las pasiones en planteamientos de este estilo. A diferencia de la razón, ésta se presenta como un territorio en el que queda todavía mucho que explorar en materia de convivencia. La razón, facultad privilegiada en la historia del pensamiento occidental, ha demostrado no ser suficiente a la hora de paliar los resquemores producidos por la convivencia. Es necesaria, entonces, una retribución del orden afectivo, pues se entiende que una carencia en el ámbito emocional, solo puede ser suplida por otro tipo de sentimientos.

Todo esto debe servir de advertencia, para que no vuelva suceder alguna tragedia humanitaria que sorprenda por completo. Pero, sobre todo, debe servir para poder dejar de dar la espalda a aquellas tragedias humanitarias que ya están sucediendo en la actualidad. Cuanto más compensadas estén las necesidades emotivas de una sociedad, mejores decisiones serán éstas capaces de tomar.

## VI. Bibliografía

Freud, Sigmund. (2000). *Tótem y Tabú*. Madrid: Alianza.

———. (2012). *El yo y el ello y otros escritos de metapsicología*. Madrid: Alianza.

———. (2016). *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza.

———. (2018). *Psicología de las masas, Más allá del principio del placer, El porvenir de una ilusión*. Madrid: Alianza.

Gómez, Carlos. (2018). *Freud y su obra, Génesis y constitución de la Teoría Psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Marcuse, Herbert. (2001). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.

Roudinesco, Élisabeth. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate.

# SOSTENIR UNA VIDA POLÍTICA: LÓPEZ PETIT, AHMED I LA MILITÀNCIA DE CURES

Mar Gibernau Sánchez

**ABSTRACT:** Com sostenir un gest polític en un context de capitalització total de la realitat on la visibilització del malestar social a través d'una vida política queda bloquejada? Traçant un nexa entre les idees de *vida política* en Santiago López Petit i *vida feminista* en Sara Ahmed, sostindrem la possibilitat de mantenir un gest polític a través de la construcció d'un *nosaltres* des del feminisme de cures. Conclourem i trobarem en les pràctiques feministes que insisteixen a cuidar-nos una proposta horitzontal i sostenible de polititzar el malestar com a resposta a l'esgotament dels gestos polítics.

## I. Introducció

Nosaltres ja no parlem en termes de donar una solució a la societat perquè dubtem que significa la societat com a tal. En aquesta societat no ets res ni ningú sinó com a treballador. I aquesta paradoxa es transforma en angoixa. La societat és un immens complot, el possible és la forma de presó per excel·lència, una transformació social és una lluita contra el possible. Atacar la realitat, destruir les seguretats, desmoralitzar, per resistir junts [...], per alliberar la vida (*El taxista ful*, 2005).

Hi ha quelcom d'asfixiant en la militància, en l'adonar-se que quan posem nom al que ens fa mal topem amb termes absoluts. Quan pronunciem a l'assemblea que el que ens molesta és *tot*, que el que cal canviar avui és el *món*, emmudim. Sentim el cansament d'usar tals termes, que vivim com a abstraccions buides a través de les quals no és possible articular una queixa. La impaciència del «cal canviar-ho tot» ens esgota i preparem la retirada, demanant uns mesos de pausa a l'assemblea, unes setmanes de delegació de totes les tasques que assumíem.

Així he viscut sempre la militància, com un moviment oscil·lant d'anades i vingudes, justificant les èpoques de retirada amb un «també necessito viure» i les èpoques de màxima activitat amb un «ens hi va la vida». Malgrat l'aparent senzillesa de tal contradicció, la profunditat en què és viscuda justifica, de fet, aquest treball. I així l'havia vist sempre en els meus amics i amigues, entenent els períodes d'absència i aprofitant els retorns com a moments de màxima creativitat assembleària.

Aquest militar onejant és viscut com a paradoxal i si se sostenia era, de fet, perquè teníem una casa on tornar al marge de tota assemblea, un refugi on podíem arribar a apagar el malestar que verbalitzàvem. No era el cas de moltes companyes de la PAH tenint en compte que la seva lluita era la lluita per l'habitatge i la seva vida política no

permetia ni entenia períodes de desconexió. «Jo sempre ho he viscut com un problema personal, m'ha costat moltíssim, i he d'agrair-ho a les companyes que tinc al costat, que m'han donat la força per poder acabar fent això: polititzar-ho. Perquè nosaltres som el poble i ells són la classe dominant i l'única cosa que fan és pensar en maneres d'aixafar-nos i prendre'ns la força» (*Campanya Dació per Mònica*, 2016). Cap de nosaltres, en realitat, tenia una casa on tornar si seguíem coherentment les nostres vides polítiques, però l'abisme que es contempla despullant tals consols pot resultar massa insuportable.

I en un moment suportable i ben emmascarat de desconexió de la vida política em va arribar la lectura *El gest absolut*<sup>1</sup>, de Santiago López Petit, i sentint-me identificada amb la companya de Pablo Molano que en assemblea pregunta inquieta «i quan tindrà temps per viure?» (2018), perquè Molano respon que vida i militància són el mateix –encara més, han de ser el mateix–, plantejo aquest treball a la recerca d'alternatives.

Cal fer una aposta per la possibilitat de constituir-nos en vida política i mantenir-nos-hi, i la pregunta d'aquest treball és clara: *¿Com sostenir, com garantir la repetibilitat de «gestos radicals» sense que l'esgotament d'aquests acabi per esgotar-nos a nosaltres? ¿per què valdria la pena sostenir-ne?*

Per respondre la primera part de la pregunta, situarem breument la idea de *gestos polítics* i *vida política* en López Petit i traçarem un fil conductor que ens portarà de l'anomalia de Petit a l'*aixafa-guitarres* de Sara Ahmed<sup>2</sup>, per acabar construint un *nosaltres* des del feminisme de les cures que tancarà també la segona pregunta.

## II. Gestos polítics i vida política en López Petit

«La missió de TF1 és ajudar Coca Cola, per exemple, a vendre el seu producte. Ara bé, perquè el missatge sigui percebut, el cervell del telespectador ha d'estar disponible. La vocació dels nostres programes és fer que es torni disponible, és a dir, preparar-lo divertint-lo i relaxant-lo entre un i un altre missatge. El que venem a Coca Cola és temps de cervell humà disponible...» (Le Lay, dins Noël, 2017, p.20). Patrick Le Lay, director de la cadena francesa TF1, explica com aconseguir cervells humans disponibles, i Bernard Noël es pregunta perquè els abusos de poder tecnològics tan sols provoquen una

---

<sup>1</sup> El 14 de febrer del 2016, Pablo Molano, conegut lluitador social de Barcelona, se suïcida i Petit decideix pensar-hi al respecte. *El gest absolut* (2018) n'és el resultat, com a intent d'explicar en quin sentit el suïcidi de Molano és una mort política i perquè la societat és una màquina de matar de la qual nosaltres també en som peces. El llibre analitza amb detall com la impotència de no poder canviar el món ens condueix, a vegades, a una situació sense sortida.

<sup>2</sup> Figura continguda al darrer llibre de l'autora, *Viure una vida feminista* (2018).

indignació efímera, apuntant com a resposta que no es tracta tant del fet que els mitjans passin ràpidament a una altra cosa, sinó que la mateixa indignació és ja una reacció manipulada.

Noël ens parla d'una privació de sentit cínicament planejada lligada a la forma de consum normalitzada de l'actualitat, en què es modula la mateixa indignació a través de la domesticació de la percepció. Veu en una forma de passivitat inoculada a través dels mitjans la millor prevenció contra tota rebel·lió. Pensant l'era televisiva, troba un nexe comú entre espectador i obrer: «com a espectadors, es troben en una situació similar a la de l'obrer en la cadena de muntatge, el qual, privat de tota iniciativa, no pot més que repetir sempre el mateix gest» (Noël, 2017, p. 38).

La lectura de Petit és clara: el capitalisme ha conquerit plenament la realitat. La pregunta transversal a tota l'obra de Petit també és clara: en una societat post-política, ¿és possible fer una crítica política realitzada des de la pròpia vida? ¿Què és la societat post-política i en quin punt ens trobem en què ja és possible parlar de cervells disponibles?

Partim de la massificació de la producció del segle XX, que té per conseqüència el pas cap a la societat de consum. Bauman, a *Treball, consumisme i nous pobres* (2000) explica com el desplaçament de societat de productors a societat de consumidors no s'ha de veure com un trencament, sinó com una intensificació cap a l'estètica del consum des de l'ètica del treball, un posar l'accent en el consum en la configuració de la vida. Afirmar la transició com a progressiva i decisiva amb la intensificació del modus de viure capitalista, que ens porta a un canvi qualitatiu dels valors amb el nou individu consumidor. Treballador i consumidor, tots dos junts i com a cares de la mateixa moneda, configuren una conjunció perfecta entre explotació i auto-explotació. És, segons Petit, la segona etapa del capitalisme, en què «el capital s'adona que aquest moviment perpetu per ser vertaderament irresistible no pot tenir el seu motor enfora, sinó que ha d'estar en el seu propi interior» (Petit, 2018, p. 14).

El tercer pas arriba amb internet i l'era tecnològica. En l'espai virtual, el consumidor es converteix en un autèntic 'Jo marca', en vertader capital humà. Auto-realització personal, consum i treball es difuminen en una conjunció perfecta, que s'estén com a realitat, com a normalitat. Com afirma Noël, el poder troba «el mitjà discret d'ocupar en nosaltres els llocs de defensa i, inclús, de consumir la nostra energia» (Noël, 2017, p. 9).

La normalitat es construeix cada vegada que el poder afirma «l'ordre ha estat restablert», ens diu Petit. Una normalitat configurada per aquesta tercera etapa del



capitalisme és una normalitat inundada pel capital i que requereix de cervells disponibles i de controls preventius.

El biopoder foucaultia ja ens n'alertava: «la disciplina fabrica així cossos sotmesos i exercitats, cossos dòcils», de manera que «augmenta les forces del cos (en termes d'utilitat econòmica) i disminueix aquelles mateixes forces (en termes d'obediència política)» (Foucault, 2009, p. 160). Així, la disciplina minimitza i impedeix la resistència.

Podem afirmar, doncs, que en aquesta etapa en què la realitat es fa plenament capitalista, l'acció política queda bloquejada. I és en aquest sentit que Petit ens parla de societat post-política, en què allò políticament factible no produeix cap canvi real i en què la força de l'anonimat polititzat és traduïda ràpidament en termes electorals, deixant la política sempre en mans de les institucions. L'espai públic ja no és l'espai polític, sinó un espai neutralitzat i despolititzat que, hem vist, de neutral no en té res, però que ha estat identificat amb la normalitat: «Quaranta anys després, el “*No future*” s'ha tenyit de tristor. El no futur és la condemna a un present tenyit de por, de renúncies i de feina precària. [...] no hi ha l'afirmació d'altres possibilitats de vida, sinó un replegament oportunista a les possibilitats, poques, que aquesta societat pot oferir en un planeta que es consumeix i s'esgota» (Garcés, 2016, p. 128).

Si el poder com a poder matar se substitueix dissimuladament per «un mode de neutralització més sofisticat que consisteix a fer funcionar allò negatiu com a positiu» (Petit, 2018, p.75), el poder assumeix llavors el poder provocar la mort en vida, de manera que el «voler viure» apareix com a desafiament, a través del que Petit anomena la figura de la *anomalía*. Anomalía és qualsevol que decideix no encaixar en aquesta societat, és una força de dolor que efectuarà una operació de negació absoluta. En l'espai post-polític, el de la normalitat, el dels possibles, l'anomalía és una vida política, que serà qualificada com una vida impossible, insuportable, desencaixada. I haurà de ser tractada pel poder estratègicament, terapèuticament. Per això és anomalía: «Nosaltres, els malalts de normalitat, som una anomalía. Un error del sistema. I el que més desitgem, per sobre de tot, és que aquest ho pagui car. La nostra veritat és la veritat del món. Del seu funcionament» (Petit, 2014, p. 75).

A tall de resum de la contextualització i seguint el recorregut fet, diguem que a finals del segle XVIII el poder es vesteix de biopoder de manera que la matriu sobirana canvia: si el sobirà feia morir o deixava viure, la biopolítica intervé per fer viure, de manera que la Vida es confon amb el Poder i el resultat del nexa s'estableix com a normalitat.

En aquesta normalitat induïda i planificada, l'acció política es veu bloquejada, ja que amb l'ocupació total de la realitat per part del capital, es despolititza la realitat global emmarcant-nos dins d'una societat post-política que delimita els possibles al marc institucional.

Davant aquest context, una vida política és una anomalia que xoca frontalment amb la normalitat, amb el Poder, amb la Vida. Així, la Vida passa llista en un viure determinat, de cervells disponibles: «Un dia la Vida, com cada dia, com cada matí, es va disposar a passar llista. Nosaltres hem de contestar «Present. Estic disposat a humiliar-me». De fet, la vida ens ho posa fàcil, ja que n'hi ha prou amb callar i assentir» (Petit, 2018, p. 113).

El reclam de l'anomalia és un voler viure que res té a veure amb un instint de supervivència que tant ha servit com a perpetuador de l'egoisme que l'economia de mercat propugna. De fet, la proposta de l'anomalia consisteix precisament a posar entre parèntesi l'actitud natural d'acceptació del món, perquè ja hem vist com de disponibles han pogut estar les nostres consciències respecte al Poder —«a diferència d'abans, la politització no consistirà a afegir una nova dimensió a la realitat, sinó justament en sostreure'n dimensions» (Petit, 2009, p. 106). I el reclam d'una anomalia, d'una vida política es duu a terme amb gestos.

¿Com fer una crítica política des de la pròpia vida en una societat post-política? Petit planteja l'ús de gestos que interrompin aquesta realitat que hem perfilat, que la foradin. I així arribem a la distinció entre *gest radical* i *gest absolut*<sup>3</sup>.

El gest radical és aquell que interromp les relacions de poder, d'explotació i de sentit que conformen la realitat i produeix un desplaçament capaç de mostrar la realitat en la seva veritat. Posa entre parèntesi la nostra relació d'adaptació a la realitat, va dirigit contra la nostra pròpia vida forçant la situació i assenyalant el llindar del que ha estat identificat com a normalitat. Podríem definir-lo com un enfora que mostra la veritat de l'endins. Buscant un exemple clarificant, una ocupació seria un gest radical perquè ataca al cor de la propietat privada, altera la vida quotidiana fent parèntesi a les relacions prefixades del normal funcionament i, a més, té la capacitat de produir un desplaçament capaç de mostrar la realitat en la seva veritat per la seva sola presència —especulació amb els espais buits de la ciutat, planificació urbanística capitalista, etc. Potser és en aquest sentit que les PAH equiparen l'obrir cases buides amb l'obrir mons. «D'aquí que tot gest radical sigui un acte

---

<sup>3</sup> Per al desenvolupament del treball ens centrarem sobretot en el gest radical. Apuntar, però, que el gest absolut, a diferència del radical, no es pot repetir ni esgotar, perquè consisteix en el suïcidi. Petit afirma que a vegades passa que davant la vida política, amb totes les dificultats que aquesta suposa defallim del tot.

de desafiament que, sense caure en la lògica terrorista de l'acció/reacció, és capaç de confrontar-se amb la violència que la pròpia realitat exerceix. El gest radical, precisament perquè s'efectua des del voler viure i no des de la mort, és portador d'un món. [...] El gest radical no pertany a ningú i està a disposició de qui desitgi repetir-lo» (Petit, 2018, p. 53).

Essent la interrupció que permet la innovació traspasant el llindar, el gest radical supera el món dels possibles, crea mons des del desafiament propi de l'aventura, forçant la situació –moment creatiu de la praxis assembleària. Ocupar una casa n'és un exemple, però també ocupar una plaça –recordem quines veritats senzilles, però profundes i silenciades, i quins malestars va interrompre i il·luminar el 15M: «no ens representen», «sense casa, sense feina, sense pensió, sense por», «li diuen democràcia i no ho és»...–, o fins i tot un taxi. L'exemple d'en Jose, a *El taxista ful* (2005), és paradigmàtic: després de perdre la feina, amb més de 50 anys i sense trobar-ne enlloc, decideix ocupar taxis quan els seus propietaris no els utilitzen, fent el sou sobretot de nit i deixant els diners gastats en gasolina per al propietari real. Des de la interrupció, essent anomalia, innova i crea: ocupació temporal per tal de seguir cobrant.

Ser una vida política és donar-se tot en tot, és una síntesi entre la politització de l'existència i fer política, creuant sense tornar enrere l'impàs d'allò polític<sup>4</sup>. ¿Com dur a terme una vida política, un donar-se tota una, un desafiament constant del poder sense trencar-nos? Cal certa prudència en aquesta relació amb la vida, fer alguns pactes, perquè obrir mons d'aquesta manera significa obrir-los de tal manera que, per com han estat oberts, ja seran portadors de conflictes: condemna d'en Jose, institucionalització del 15M, encausades de la PAH, etc. Els gestos radicals, per la seva impuresa i el seu desplaçament, són fràgils. Malgrat aconseguir ridiculitzar el poder momentàniament, aquest respon, i contundentment, segrestant-los o desfent-los. I, a més, els gestos radicals, precisament perquè no pertanyen a ningú i poden ser represos per qualsevol, també s'esgoten en el seu repetir-se.

I si posar el cos, donar-se tota sense un camí de no retorn a través del desafiament-interrupció, ¿«potser només és un cop sec que obra una esquerdada en la carcassa que sosté el món i diu que per allí alguns s'hi van aventurar» (Petit, 2018, p. 52)?

L'anomalia pot anar fent pactes, inventant formes d'atacar la llista de la Vida, o pot decidir dir prou i absentar-se definitivament de l'ordre, suïcidant-se (*gest absolut*). Hem vist, entre Vida i Estat no hi ha tanta distància, essent dues cares de la mateixa realitat en

---

<sup>4</sup> Situació sense sortida amb què hem vist que es troba la societat post-política, en què allò políticament factible no produeix cap canvi real i allò polític es redueix a un joc de simulacres entre govern i oposició.

termes biopolítics. Llavors, el gest absolut assenyala directament l'arrel del problema i els nexes d'aquesta moneda de dues cares Estat-Vida, il·lumina un malestar produït pel nexa, i allibera la vida en l'explosió<sup>5</sup>. Morir voluntàriament, doncs, es converteix en un acte transgressor que deixa constància de la manipulació enfront l'estratègia terapèutica. Culpar l'Estat, la Vida, la societat, el tot («Et passa alguna cosa? No, és per tot») significa assumir l'existència d'una màquina de matar, ens diu Petit llegint la mort de Pablo. Una màquina de matar que s'ho cruspeix tot i ens converteix en peces del seu dispositiu per impedir-nos reaccionar<sup>6</sup>.

Ser una anomalia és desencaijar d'aquest dispositiu, ser una vida política vol dir pensar la forma de desarmar aquesta màquina, fer un gest radical és desarmar-la per uns instants i produir més desencaijaments del dispositiu, i fer un gest absolut és endinsar-se en el seu interior. Cal fer una aposta per la possibilitat de constituir-nos en vida política i mantenir-nos-hi.

### III. Aixafa-guitarres feminista en Sara Ahmed

Hi havia una vegada una nena tossuda que mai no feia el que li manava la seva mare. Per això, Déu no estava content amb ella i va deixar que emmalaltís i, com que cap metge va trobar remei, va morir. Quan la van baixar a la sepultura i la van cobrir amb terra fresca, el seu braç va aparèixer de cop, estirat, i per més que el dobleguessin i el cobrissin de terra tot era inútil, ja que el braç tornava a llevar-se. Llavors la mare es va veure obligada a anar a la tomba i colpejar el braç amb una vara, i un cop fet això, el braç va tornar a replegar-se i finalment la nena va poder descansar sota terra (Ahmed, 2018, p. 99).

Aquest breu conte del germans Grimm, anomenat *La nena tossuda*, és utilitzat per Sara Ahmed al llarg de la primera part del seu darrer llibre *Viure una vida feminista* (2017) per fer una lectura entre línies de la constitució del subjecte feminista, la seves característiques i les seves vivències experiencials. Ens interessa recórrer la constitució de l'anomalia feminista (constituir-se en vida feminista) i veure'n les diferències principals amb l'anomalia anonimitzada de Petit per tal de trobar respostes a la pregunta sobre la sostenibilitat del manteniment dels gestos radicals tot introduint la figura de

---

<sup>5</sup> «Si en el dret de sobirania la mort era el punt en què resplendia de la forma més manifesta l'absolut poder del sobirà, ara, en canvi, la mort serà el moment en què l'individu escapa d'aquest poder, recau sobre sí mateix i es refugia en la seva part més privada. El poder ja no coneix la mort i per això ha d'abandonar-la» (Foucault, 1992, p. 257).

<sup>6</sup> «La política s'ha convertit en guerra. [...] L'Estat-guerra és un dispositiu capitalista de producció d'ordre en un triple sentit: com a dispositiu d'interpretació de la realitat; com a dispositiu de sobre-determinació de les relacions; com a dispositiu d'emascarament de la realitat. [...] En tant que dispositiu és una màquina de simplificació i de mort» (Petit, 2009, p.85).

l'aixafa-guitarres feminista com a condició de possibilitat de l'última part del treball, la constitució d'un nosaltres des del feminisme de les cures.

Ser feminista és convertir-te en l'anomalia per parlar del pes d'una violència normalitzada. Parlant del problema, et converteixes en el problema. Si bé Petit ens parlava del moment de la bifurcació a mode de revelació de la decisió entre vida pactada o vida política<sup>7</sup>, la bifurcació feminista també ho amara tot de cop:

I llavors, de cop sembla (tot i que potser no és tan de cop) que l'únic que pots percebre ara és allò que t'havies esforçat tant a no sentir. Una sensació que comença en el fons de la teva ment –la incòmoda sensació que està passant alguna cosa– avança gradualment a mesura que sobrevenen situacions [...] Hem de mantenir-nos amb els sentiments que probablement desitjaríem allunyar; que esdevenen recordatoris d'aquelles coses que van ocórrer fent-te conscient de la teva existència (Ahmed, 2018, p. 49).

Fer-se feminista és començar a identificar patrons i regularitats descrivint el nostre lloc en el món i constatant que no hi tenim cabuda. En aquest sentit l'anomalia feminista és una experiència pràctica, un compromís actiu, perquè en la detecció del problema, et constitueixes com a problema. Ahmed equipara l'instant revelador de la bifurcació feminista a «fer un clic», afirmant que l'ajuntar peces pot ser màgic quan allò que abans semblava obscur comença a esclarir-se –«quin so, el d'aquest clic; què important és que aquest so sigui audible per altres persones» (Ahmed, 2018, p. 51).

Aquí apareix la figura de l'aixafa-guitarres feminista (la nena tossuda). Si les percepcions sobre el gènere han esdevingut mundanes, òbvies, normals, ser feminista és enfrontar-se a tot un món, a tota una realitat i a tothora.

I, en dir els patrons, les regularitats, les normes que operen en la violència rebuda pel cos que tinc, quan paro atenció al dolor, la frustració, la ràbia que em provoquen totes les violències rebudes per les quals abans no hi tenia nom i veig que el «podria haver estat qualsevol» que ens deia Petit assenyala més uns cossos que altres, esdevinc l'aixafa-guitarres feminista. Passem de l'anomalia anonimitzada de Petit, del gest sense pertinença que pot ser reprès per qualsevol, a una història de violències que identifica anomalia amb

---

<sup>7</sup> «Vaig córrer cap al bullici. Em volia acostar a ells per estrènyer-los entre els meus braços. Vaig respirar el seu dolor. Dolor de veure tant dolor. Dolor de empassar-me tant dolor. Vaig palpar el meu cos estripat i vaig saber que per fi havia arribat allò. Estava en la bifurcació» (Petit, 2018, p. 104).

un cos concret, amb una subjectivitat reconstruïda rememorativament<sup>8</sup> i a contra-pèl: la vida feminista.

La nena del conte de Grimm és tossuda, el títol ho anuncia i el desenllaç ho sentència. Té un problema de caràcter. Com l'aixafa-guitarres feminista, té una excessiva voluntat, una excessiva subjectivitat, és senzillament excessiva. Ahmed matisa el problema de caràcter afirmant que quan es pressuposa que ets per a altres, si no ho ets, t'acusen de ser per a tu. Quan no estàs disposada a ser propietat de ningú, t'acusen d'anar pel teu compte, i és que només en determinats cossos ser una mateixa està malament –el qüestionament del subjecte autònom i independent que sosté tant la política com l'economia capitalista modernes opera aquí sense qüestionar-se.

L'anomalia feminista es patologitza, ens convertim en una malaltia nerviosa, de manera que ser feminista pot requerir d'una energia i esforços excessius. Foucault també ens parlava d'una perspectiva del pensament mèdic com a mode d'analitzar, classificar i conduir els individus i la població al voltant de prescripcions que organitzen allò normatiu i alertava del potencial paper polític de la psiquiatria en la modernitat, traient-ne a la llum la seva estratègia seguretària com una forma d'higiene pública: «El metge havia de ser el tècnic d'aquest cos social, i la medicina una higiene pública. La psiquiatria, en el trànsit del segle XVIII al XIX, va adquirir la seva autonomia i es va revestir de tant prestigi perquè es pogué inscriure en el marc d'una medicina concebuda com a reacció als perills inherents al cos social» (Foucault, 1985, p. 108).

Patologitzar els perills fora-norma del cos social agafa una nova dimensió amb la introducció del neoliberalisme en la política contemporània desplaçant la configuració al voltant d'allò normal i allò patològic en l'interior d'un govern econòmic de la població (Jordana, 2018, p. 88). L'espai clínic i patològic del malestar es desbordarà amb l'eclosió de la lògica de l'autoestima, que afegeix una mutació fonamental: «la capacitat d'*estimar* el nostre valor en termes de capital, és a dir, ponderar permanentment quins són els capitals susceptibles de ser monetaritzats» (Jordana, 2018, p. 88). ¿Què passa quan no estimem allò que se suposa que hem d'estimar? És en aquest sentit que Ahmed llegeix també el feminisme com una alienació de la vida, com la incapacitat d'acostumar-se al sistema de gènere normatiu, identificat com el camí de la felicitat. El feminisme és ple

---

<sup>8</sup> Ahmed ens parla del pes de la violència rebuda recurrent la seva infància i adolescència: «aquesta classe d'experiències semblen acumular-se amb el pas del temps, com quan vas acumulant coses en una bossa, però aquesta bossa és el teu cos, així que sents que cada vegada portes més pes. El passat es fa pesat. Totes tenim diferents biografies de violència, entreteixides amb tants altres aspectes del nostre ser: coses que succeeixen per com ens veuen; i per com no ens veuen» (Ahmed, 2018, p. 43).

d'històries de dones que no són felices amb el que en teoria ha de fer-les felices, ens diu Ahmed.

El feminisme com un arxiu de la infelicitat. [...] ens dedicariem a explorar com podem sensibilitzar-nos més amb allò que ja existeix en el món; amb la violència d'un món que el rumor de la vida aconsegueix silenciar. [...] Aprenem no només a prendre una consciència de la infelicitat, sinó també que aquest consciència ens posi en contacte amb el món, permetent que un món perfori un segell, el que jo anomeno el segell de la felicitat (Ahmed, 2018, p. 91).

¿Com fer d'aquest no-poder (ser feliç) quelcom més que pura restricció? Com aquest no-poder pot obrir un món de possibilitats, seguir gesticulant malgrat tot, malgrat esdevenir consciència de violències?

#### **IV. Construcció d'un *nosaltres* des del feminisme de les cures**

L'anomalia feminista ens permet estirar una solució, patologitzar un caràcter genera una paradoxa: has de tornar-te insistent per assenyalar, però t'acusen d'assenyalar perquè ets insistent. Si el poder terapèutic situa allò anòmal en la part prèvia a l'acció mateixa, en el caràcter («tossuda», «histèrica»), podem de totes maneres insistir en el resultat del diagnòstic, i és que hem de seguir sent insistents per completar l'acció. Podem agafar l'insult (les històries feministes, *queer*, antiracistes n'estan plenes d'exemples que transformen el diagnòstic en acte d'auto-descripció) i constituir un *nosaltres*.

La càrrega es pot convertir en una forma de relacionar-se amb altres que tenen un pes similar, convertint el diagnòstic en crida. Ahmed remarca molt que no es tracta de positivitzar un terme negatiu, sinó d'insistir precisament en la negativitat, seguir properes a les escenes de violència per identificar-les.

Quan venia cap a mi em posava a cridar a ple pulmó. I tal punt jo cridava, ell parava immediatament. Per què em funcionava aquest truc? Moltes vegades la gent no identifica les seves accions com a violentes; ho sabem. Picar una nena tossuda, al cap i a la fi, s'ha justificat com a disciplina i ensenyament moral; és pel seu bé. Cridant, jo anunciava la violència del meu pare. La feia audible (Ahmed, 2018, p. 107).

Insistent a ser a través d'un crit té per amenaça la soledat d'aquest crit, que no sigui escoltat, ni comprès, ni insistit. I Ahmed acaba la primera part de *Viure una vida feminista* posant la imatge del símbol feminista amb el braç fet puny enmig, imatge que ens fa llegir *La nena tossuda* amb un nou aire. El braç de la nena apareix sol, ens transmet directament



la imatge que la desobediència és soledat i falta de recolzaments. Ara bé, el gest feminista no és un gest anònim com ho era el gest radical de Petit, no es pot identificar amb un vector de dolor que senzillament interromp i assenyala, sinó que fa un pas més possibilitant un *nosaltres*. Quan fem del braç puny traient-li tota utilitat productiva, el convertim en símbol de vaga, productiva i reproductiva –ja que la mà disposada també és símbol domèstic. Quan fem del braç puny i agafem les ressonàncies de totes les nenes tossudes, construïm un *nosaltres* de braços que han patit la disciplinització del conte, però que ja no apareixen solts. L'espai identitari és més fort que un objectiu concret i té una funció imprescindible de presa d'autoconsciència, i menystenir la identitat és un luxe que només es pot permetre qui la té assegurada (Vasallo, 2019). Ara bé, el que és una identitat en resistència davant un grup de poder pot reproduir les mateixes dinàmiques de poder que existeixen a la societat.

Hem passat de l'anomalia anònima a una vida feminista, i d'aquesta a un *nosaltres*, caldrà ara repensar de quin *nosaltres* estem parlant per respondre a la pregunta de per què valdria la pena sostenir gestos radicals malgrat el perill del seu esgotament, que ens porta a dues preguntes que direccionen ja les conclusions: *¿I si el feminisme ens convoca a noves formes de pensament que requereixen amb urgència sortir de les lògiques tradicionals i perfilar-se en gestos i paraules de ser i existir en el món? ¿I si el feminisme no es realitza mai en abstracte, sinó amb dones que viuen els seus propis processos en el mentrestant de l'assemblea, abans o en paral·lel, recuperant els seus cossos i les seves sexualitats?*

Cal abordar la possibilitat de centrar l'atenció en aquelles estratègies que, des de la lògica de la cura i les seves infraestructures, ofereixen punts de recolzament i estructures de resistència per fer front al malestar social. I és que «si la mirada feminista ens permet donar compte dels efectes d'aquella distribució de les infraestructures de la cura en el si d'una anàlisi transversal de les mateixes entre família o xarxes afectives, mercat i Estat» (Jordana, 2018, p. 99), segurament és l'única via per situar la nostra vulnerabilitat com a punt de partida situant les cures com aquelles pràctiques que ens configuren com a subjectes lliures. Caldria veure com, fora de tota condició essencialista de la relació entre dones i cures, aquests espais són també espais rics en la construcció de sabers i pràctiques que permetin cuidar d'una altra manera, ser i existir en el món allunyadament de les lògiques tradicionals.

I, efectivament, una aposta de cures feminista no es realitza mai en abstracte, ja que les pràctiques de cures emergeixen de situacions concretes, generen pautes

permanentment revisables, remetent constantment a un *ara i aquí* en esdevenir, creant permanentment pautes momentànies en funció de la situació amb què lidiem (Jordana, 2018, p. 102). Ahmed proposa un annex al final del llibre anomenat «Kit de supervivència aixafa-guitarres», on afirma que el com ens cuidem es torna una expressió de cura feminista, ja que «dirigint la nostra cura cap a nosaltres, estem redirigint la cura lluny dels seus vertaders objectes; no estem cuidant a qui se suposa que hem de cuidar; no estem cuidant els cossos que en teoria mereixen ser cuidats» (Ahmed, 2018, p. 325).

Responem, per tant, afirmativament a les dues preguntes entorn les possibilitats del feminisme que tanquen aquest apartat, però ens queda encara un matís cabdal respecte el com ens cuidem. Si mogudes per l'esgotament dels gestos polítics hem arribat a la constitució d'un nosaltres des del feminisme que ens permetrà defensar una estratègia de cures sense desgast, ¿com les cures reverteixen l'esgotament, com es regenera l'anomalia, la vida, el *nosaltres* des d'aquestes?

L'estratègia no és senzilla i «redirigir la cura lluny dels seus vertaders objectes» és el cardinal. Podem esgotar-nos en el cuidar-nos si no hem revisat críticament aquells objectes que requerien de la nostra cura, podem arribar a sostenir un gest polític a través de l'aposta de cures fent que l'esgotament operi brutalment en nosaltres invisibilitzant el cansament d'aquest als nostres companys i companyes. El límit cap a la figura de la cuidadora i la super-heroïna és també un límit perillós, invisibilitzat i esgotador. La identificació crítica del *nosaltres*, per tant, serà imprescindible per a la direcció d'unes cures regeneradores que ens sostinguin dins el gest i, consegüentment, el sostinguin.

## V. Conclusions

Repetim les preguntes inicials per endinsar-nos al llaç fet per a la construcció d'un *nosaltres* amb cura. *¿Com sostenir, com garantir la repetibilitat de «gestos radicals» sense que l'esgotament d'aquests acabi per esgotar-nos a nosaltres? Amb cura feminista. ¿I per què valdria la pena sostenir-ne? Perquè, de fet, ens hi va la vida, i una vida amb més sentit que la neutralitzada que hem vist a la primera part del treball, una vida política i lliure, una vida feminista.*

Amb aquest treball hem vist què suposa ser una vida política a ulls de Petit i d'Ahmed i hem traçat un fil per trobar respostes, des de l'anomalia anonimitzada de l'autor cap a l'aixafa-guitarres feminista de l'autora. Partíem de la capitalització total de la realitat com a context d'esgotament dels gestos polítics i la verbalització dels malestars, i de la dificultat d'assumir una vida política per la duresa de la militància. I a través del què dels

gestos polítics i les seves característiques hem trobat un qui feble i encarnat, una vida feminista que troba a través del seu gest una història feminista, constituint rememorativa i estratègicament un *nosaltres*. I en el manteniment d'aquest *nosaltres* a través de pràctiques de cures hem arribat a la proposta de sosteniment dels gestos radicals, per regeneració de la vida anòmala.

La proposta és clara: veure en la vida feminista una forma d'acabar amb la introducció de l'esforç capitalista en les pròpies assemblees. Malgrat que no n'estigui exempt i que calgui atendre al perill, veure en el moviment feminista la forma més horitzontal i sostenible de polititzar el malestar, atenent als projectes que insisteixen a cuidar-nos des d'una subjectivitat feminista que permeti militar amb cura.

No es tracta de disminuir els efectes d'un poder extern, sinó de repensar els espais polítics des d'una nova ontologia dels cossos: de la seva cura, de la seva protecció, de l'amplificació de les seves possibilitats de ser [...] Desplegar la vulnerabilitat per sobre de la victimització cap a la seva potència política passa per vincular-la amb les propostes feministes, des del convenciment que allí es troben claus originals i imprescindibles per repensar el nostre món (Gil, 2018, p. 44).

El nostre món sembla que oferirà més resistència de la que ens esperàvem, però si en el camí de repensar-lo ens trobem i ho fem juntes, haurem trobat la clau imprescindible per obrir-ne un de nou.

## VI. Bibliografia

- Ahmed, Sara. (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Bauman, Zygmunt. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, Michel. (1985). *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta.
- . (1992). Del poder de soberanía al poder sobre la vida. Dins *Genealogía del racismo* (pp. 247-273). Madrid: La Piqueta.
- . (2009). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Garcés, Marina. (2016). *Fora de classe. Textos de filosofía de guerrilla*. Barcelona: Arcàdia.
- Gil, Silvia. (2018). Vidas vulnerables, feminismo y crisis civilizatoria. Dins a Jordi Solé i Asun Pié (Coords.). *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad* (pp. 39-53). Barcelona: Icaria.
- Jordana, Ester. (2018). Gobierno biopolítico del malestar e infraestructuras de cuidado. Dins Jordi Solé i Asun Pié (Coords.). *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad* (pp. 73-108). Barcelona: Icaria.
- López Petit, Santiago. (2009). *Breve tratado para atacar la realidad*. Ciudad de Buenos Aires: Tinta Limón.
- . (2014). *Hijos de la noche*. Barcelona: Bellaterra.
- . (2018). *El gesto absoluto. El caso Pablo Molano: una muerte política*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Noël, Bernard. (2017). *El cerebro disponible precedido de La privación de sentido*. Barcelona: Incorpora.

## VI. Webgrafia i altres

- Ariet, Mònica (2016). Memòria i record d'una lluitadora [Article]. Consultat 21 febrer 2019, des de <http://ariet.cat/amb-el-teu-estel-roig/>
- Jo Sol (2005). *El taxista ful* [Vídeo]. Consultat 20 desembre 2018, des de <https://www.youtube.com/playlist?list=PLLR5C5o9hyi8zINzpwfARpG-EoJmw9uFW>
- Vasallo, Brigitte. (2019). El (maleït) subjecte del feminisme [Article]. Consultat 3 març 2019, des de [https://www.ara.cat/opinio/Brigitte-Vasallo-maleit-subjecte-feminisme\\_0\\_21891\\_81226.html](https://www.ara.cat/opinio/Brigitte-Vasallo-maleit-subjecte-feminisme_0_21891_81226.html)

# INJUSTÍCIA HERMENÈUTICA I IDENTITATS: DELS DANYS QUE CAUSA AL SUBJECTE A COM OPOSAR-HI RESISTÈNCIA A TRAVÉS DE LES PROPOSTES DE MIRANDA FRICKER I JOSÉ MEDINA

Cèlia Esteva Albiol

**ABSTRACT:** Amb les nostres paraules comprenem qui som, el que fem i el que podem arribar a ser. Ara bé, quan hi ha una injustícia subjacent a aquestes, pot succeir que s'acabi limitant la comprensió del propi subjecte i, amb ell, les seves experiències i la seva identitat. Aleshores és quan el discurs i els conceptes que tenim disponibles per comprendre les nostres experiències del món social poden acabar creant identitats danyades; quelcom que també ocorre entorn de les identitats de gènere, en què sense altres significats socials que unes interpretacions binàries, certes experiències poden quedar ocultes a la comprensió. D'aquí en sorgeix la injustícia hermenèutica. Aleshores, a través de la formulació presentada per Miranda Fricker en la seva obra *Injusticia Epistémica* (2007) es vol mostrar els danys i els efectes d'aquesta injustícia sobre el subjecte, en què es podria arribar a configurar la seva identitat en diferents aspectes i, d'entre aquests, veure la relació entre la injustícia hermenèutica i les identitats de gènere a través de l'obra *Orlando* de Virginia Woolf. Finalment, presentar una temptativa de resistència a través de les propostes desenvolupades per José Medina en el seu llibre *The Epistemology of Resistance* (2013); unes propostes en què la imaginació jugarà un paper cabdal.

## I. Introducció

Reinhard Koselleck, en la seva obra *Futuro Pasado* (1979), cita una sentència d'Epictet, afirmant que no són els fets, sinó les paraules sobre aquests allò que commou: «(...) no serien els fets que commouen als homes, sinó les paraules sobre tals fets.»<sup>1</sup> (Koselleck, 1993, p. 105). Per a l'autor, aquesta sentència ens recorda la força de les paraules, sense les quals l'obrar i el patir humà no serien quasi experimentables i, segurament, tampoc comunicables (Koselleck, 1993, p. 105). Una força que és estudiada per Koselleck en tant que historiador dels conceptes, buscant atendre a la permanència, al canvi i a la novetat d'aquests.

Així, es tracta d'un estudi que pot oferir indicadors sobre la història social, i és que els conceptes, més enllà de ser paraules, inclouen també, la totalitat del context d'experiència i el significat sociopolític. Per això, amb ells també es poden determinar els horitzons de l'experiència possible. Reflexionar sobre aquests pot ser així, reflexionar sobre les nostres experiències, les que són possibles i les que no; les que troben els seus conceptes amb la seva força i els que no troben el seu lloc, la seva manera d'expressar-se, les seves paraules. Aleshores, en aquests darrers casos, s'arribaria a la quasi no experimentació i al segurament no comunicable que s'assenyalava arran de la cita de l'estoic. Es tractaria, doncs, d'unes altres experiències que potser no encaixarien, que no es comprendrien i que

---

<sup>1</sup> D'ara endavant, excepte que se senyali el contrari, les traduccions al català són pròpies.

potser s'anul·larien. I és aquí, precisament, on es presenta la injustícia hermenèutica, una injustícia que aniria per sota, movent-se en la creació i disposició de les mateixes paraules i conceptes.

La injustícia hermenèutica, presentada per Miranda Fricker en la seva obra *Injusticia Epistèmica* (2007), seria aquella que es donaria en l'intent de donar sentit a les nostres experiències. Una pràctica epistèmica en què hi hauria certs trets arbitraris i parcials, arrelats en la desigualtat del mateix entreteixit social, comportant una situació en què es limitaria la creació d'altres paraules i amb això, la dificultat per entendre i expressar una experiència pròpia. Aleshores, a través de la formulació d'aquesta injustícia, es tractaria de fer una reflexió entorn de la injustícia hermenèutica i els danys que aquesta podria arribar a provocar. Una atenció que, a la vegada, es dirigirà a aquelles conseqüències més negatives i profundes, és a dir, a aquelles que acaben configurant a tota la persona, el que hom és i el que pot arribar a ser.

Per això, primer de tot, a partir la novel·la *d'Orlando* de Virginia Woolf, es mostraran exemples literaris d'acord a aquesta disposició dels conceptes i la força de les paraules a l'hora de comprendre certes experiències. Uns exemples que, alhora, estarien justificats per la dificultat en mostrar aquelles situacions en què, justament, el que es voldria senyalar és la dificultat de comprensió d'una experiència i com això s'expressaria. Aleshores, veure com els conceptes i les interpretacions socials del gènere marquen els mateixos subjectes, mostrant el cas d'Orlando com una situació d'injustícia hermenèutica. Seguidament, esbossar la gènesi d'aquesta injustícia a través de la formulació de Miranda Fricker i, a partir d'aquest plantejament, mostrar els danys i efectes que aquesta injustícia podria arribar a causar al subjecte. Així mateix, configurar la mateixa identitat en diferents aspectes i, d'entre aquests, mostrar les implicacions de tal injustícia en un marc on només fossin comprensibles unes experiències binàries del gènere. Finalment, presentar una temptativa de resistència a través de les propostes de José Medina exposades en la seva obra *The Epistemology of Resistance* (2013). Buscant d'aquesta manera, recuperar aquells aspectes d'un mateix que quedaven ocults a la comprensió, tant per un mateix, com pels altres.

## **II. Orlando i les identitats de gènere**

Virginia Woolf publicà, l'any 1928, la seva obra *Orlando*, en la qual s'exposa la vida d'Orlando i com aquest personatge va canviant al llarg dels més de 300 anys que dura la seva vida. Des del segle XVI fins al segle XX, es narren les circumstàncies i eventualitats

en les quals es troba el personatge, i dins d'aquests esdeveniments, també es troben canvis de gènere. En un primer moment, Orlando és un home. Així ho certifica la primera pàgina del text: «Estaba el muchacho –pues sobre su sexo no podía haber duda,...» (Woolf, 2018, p. 15). Tanmateix, arribarà un moment en què Orlando, després de restar llarg període en un son profund, es desperta com a dona. Un canvi que, un cop més, també ha de quedar certificat per un extern: «¡La Verdad!, no nos queda más remedio que confesarlo: era una mujer.» (Woolf, 2018, p. 128). No obstant això, al llarg del text, el o la protagonista prossegueix amb les seves accions amb normalitat, trobant nous canvis que desfilarien de forma dissimulada a través del relat si no fos per l'explicitació per part d'un extern.

Ara bé, a certa alçada del text, arriba un moment en què Orlando es troba amb una gran confusió mental a causa de no pertànyer a cap dels dos gèneres i, a la vegada, escaure en ambdós. Davant d'això, el seu biògraf narra: «(...), como si ella no perteneciera a ninguno; y, efectivamente, parecía ser presa de la vacilación; era hombre; era mujer; conocía los secretos y compartía las debilidades de los dos. El suyo era un estado mental sumamente desconcertante y alborotado» (Woolf, 2018, p. 147).

Es tracta de ser home o ser dona. D'altra manera, es cau en aquest estat mental desconcertant i confús en el qual es troba Orlando. Una cita amb la que ja es presenta la problemàtica que acompanyaria a les interpretacions binàries del gènere, i és que la identitat de gènere, entesa com la pròpia percepció del gènere d'una persona, correntment es classificaria entre home i dona. Una assignació que acostuma a donar-se en el mateix naixement d'acord al sexe, en què al sexe masculí li és assignat el gènere d'home i al sexe femení el de dona; quelcom que ja es trobaria en la classificació d'Orlando, de qui no hi ha cap dubte de quin sexe té i, per tant, tampoc a quin gènere pertany. Aleshores, segons aquesta classificació, s'espera una presentació del gènere i una orientació sexual normativa segons la identificació. Tanmateix, també hi hauria identificacions que no encaixarien amb cap dels dos gèneres, sinó que es percebria una identitat diferent de l'assignada al néixer o bé una representació diferent de la que estaria preestablerta. Ara bé, si els significats socials que disponibles entorn d'aquest aspecte no segueixen altra estructura que la parella masculí-femení, home-dona, esdevé que es deixarien fora aquells casos que sobresortissin de tal marc i amb ells, les seves experiències. Trobant aquí, precisament, la desorientació d'Orlando davant de la seva situació. Sense altres interpretacions que les acceptades, aquestes mateixes experiències quedarien ocultes a la comprensió, tant per a una mateixa com pels altres.



Aleshores, en referència a aquests altres, de la mateixa manera que hi hauria certa incapacitat per part d'Orlando a l'hora de comprendre la seva experiència a causa de no presentar-se cap alternativa a la identificació acceptada, aquesta situació de dificultat de comprensió també es trobarà en el seu biògraf. Les interpretacions binàries del gènere configurarien els subjectes possibles, i amb ells, les seves experiències i les seves accions. Dit això, apareixeria en l'obra de Woolf, un moment en què el biògraf ja no sabia com narrar els esdeveniments del o la protagonista. En el cas que fos home, relataria acció; si fos una dona, substituiria l'acció per l'amor. Les construccions entorn del gènere acrediten un relat i una activitat, però l'ambigüitat del gènere d'Orlando provoca l'aturada de la narració: «Así pues, si el o la protagonista de nuestra biografía ni ama ni mata, sino que se limita a pensar e imaginar, podemos llegar a la conclusión de que es como un cadáver, y no hacer más caso de ella. Ya el único recurso que nos queda es mirar por la ventana» (Woolf, 2018, p. 247).

El mateix biògraf senyala com queden consolidades quines són les interpretacions i els relats adequats entorn de les identitats de gènere. Altrament, allò que en surt, que en queda fora, queda mort; aquest «cadàver» del qual ja no se'n fa més cas. Es tractaria així, d'una identificació dividida en dos pols que, a la vegada, teixiria una extensa ramificació d'interpretacions i construccions lligades a aquesta dicotomia. Així mateix, el binomi home-dona portaria a una segregació entre els gèneres, comportant que aquells aspectes propis que escapessin d'aquesta normativitat passessin a ser vistos fora de lloc, com a estranys i difícils de relatar com un aspecte genuí de la pròpia identitat (Medina, 2013, p. 128). Una separació emmarcada i fixada que, exemplificada a través d'un fragment d'una altra obra literària, es trobaria en el fort caràcter de Jo, la protagonista de la novel·la *Mujercitas* (1868) de Louisa May Alcott: «Jo sentí el impulso de descansar la cabeza en el regazo de su madre y llorar toda la rabia y la pena; però el llanto era una debilidad impropia de un caràcter masculino como el suyo...» (Alcott, 2018, p. 163)

Es veuria, doncs, com hi hauria una sola perspectiva que deixaria aquelles experiències que en quedessin fora com a intel·ligibles o anormals, tant per a un mateix com pels altres o, com s'hauria vist arran de les cites de l'obra de Woolf, tant per Orlando com pel seu biògraf. Aleshores, tal impediment a l'hora de comprendre una experiència pròpia, una parcel·la significativa de la pròpia existència, es tractaria d'un cas d'injustícia hermenèutica.

### III. Gènesi de la injustícia hermenèutica

Miranda Fricker, en la seva obra *Injusticia Epistémica*, presenta aquesta injustícia com el desavantatge injust a l'hora de comprendre certes experiències. Una situació de parcialitat i incomprensió que tindria el seu origen en la pràctica a través de la qual obtenim un coneixement del món social, per la que es generen els significats socials que ens permetran comprendre'l.

Com a context hermenèutic, el món social es faria comprensible d'acord a les interpretacions que en compartim, formades a través de la pràctica entre els individus en posar en comú informació sobre certs aspectes de la seva existència i, d'aquesta manera, donant lloc al conjunt de recursos i significats amb els quals es donaria sentit a les mateixes experiències socials. Aleshores, per la cooperació de tal procés, es podria pensar que les interpretacions compartides reflectirien les perspectives de diferents grups socials, els quals haurien intervingut en la pràctica en qüestió, informant sobre les seves experiències i participant en la creació dels recursos de comprensió. D'altra manera, una desigualtat a l'hora de posar en comú aquesta informació implicaria que aquesta no es trobaria en les interpretacions que estructurarien el món social i, aleshores, podria suposar un desavantatge a l'hora de comprendre part d'aquest món. En efecte, deixar fora certa informació implicaria també, deixar fora certes experiències, les quals podrien aparèixer com a estranyes i intel·ligibles. Un món que, de fet, es posa en perill «si les eines hermenèutiques de què disposem per donar sentit a les coses estan informades de forma desigual per les experiències de diferents grups socials» (Fricker, 2017b, p. 236).

Ara bé, aquest deixar fora, l'exclusió de certs subjectes i amb ells, la seva informació del món social, es basaria en un aspecte epistèmic, però alhora, també tindria un fort caràcter social i polític. Com ja indicaria el mateix títol de l'obra de Fricker, la confluència entre situacions injustes en les nostres pràctiques epistèmiques senyalaria la relació entre l'epistemologia i l'ètica o, en altres paraules, els trets ètics que es trobarien en les nostres pràctiques epistèmiques més quotidianes. Així mateix, tals aspectes «neixen de l'actuació del poder social en les interaccions epistèmiques, revelar-les suposa també deixar al descobert una política de les pràctiques epistèmiques.» (Fricker, 2018, p. 18). Per aquest motiu, aquestes pràctiques, lluny de pensar-se com a aïllades i abstractes, s'han de pensar amb les mateixes relacions socials i el poder teixit en elles de fons. Un cop més, doncs, l'atenció a les nostres interaccions demana estudi socialment situat, considerant l'aspecte social i polític, en què s'atengui als individus, no de forma abstracta, sinó en tant que «tipus socials que guarden entre si relacions de poder» (Fricker, 2017b, p. 20). Aleshores,

en tenir en compte el context i les relacions que hi operen en el seu conjunt, permetrà comprendre el perquè de la caracterització d'injustícia i, així, provar de veure la connexió íntima entre dos tipus d'injustícia (social i epistèmica) que, tot i semblar deslligades, podrien presentar-se com les dues cares d'una mateixa moneda (Medina, 2013, p. 27).

Dit això, posant atenció a aquest poder d'influència i control que hi hauria entre els agents en part d'allò que esdevé en el món social, aquest poder, més enllà d'una coordinació dels individus, també demanaria una coordinació social en la imaginació. Certament, aquesta es donaria en compartir una imatge, una concepció de la identitat social, la qual seria una associació sostinguda en comú d'unes característiques a uns individus en tant que tipus d'un grup social<sup>2</sup>. Per l'autora, aquest tipus de poder es tractaria d'una actuació enterament discursiva i imaginativa, la qual operaria entorn de les concepcions compartides sobre certes identitats socials (Fricker, 2017b, p. 39). No obstant això, si, agafant la formulació de Nelson Goodman, els mons es creen separant i ajuntant diferents elements (Goodman, 1900, p. 25), la imaginació social també crearia un món amb assumpcions i divisions compartides, en què s'ajuntarien uns trets i uns valors a uns subjectes, a la vegada que se'n separarien d'altres. Així doncs, imaginació i discurs configurarien, en certa manera, un món on el seu poder es trobaria immers en les nostres interaccions socials i, per tant, també en les nostres pràctiques epistèmiques.

Aleshores, quan aquestes concepcions compartides sobre certes identitats socials impliquen una associació negativa falsa i, més concretament, l'atribució d'un tret epistèmic negatiu –atribucions sovint lligades a aquells grups desfavorits<sup>3</sup>– es consolidaria una atmosfera social d'acord a aquestes atribucions; un món on les nostres pràctiques epistèmiques poden comportar injustícies. Així, deixant de banda certs individus i la seva informació, se'ls estaria deixant fora de la creació i comprensió de part d'aquest món, d'una parcel·la d'ells mateixos. Una exclusió que també es trobaria en aquells subjectes que no s'identifiquessin amb la normativitat del gènere<sup>4</sup>. D'aquesta manera, la desigualtat de participació conduiria a la creació d'uns i no altres significats socials, a unes

---

<sup>2</sup> El poder que es trobaria en aquest funcionament de la imaginació seria el que Fricker anomena 'poder identitari': «Cada vegada que hi ha una actuació del poder que depèn en un grau significatiu d'aquest tipus de concepcions de la identitat social compartida en la imaginació, opera llavors el poder identitari.» (Fricker, 2017b, p. 37).

<sup>3</sup> «Molts dels estereotips dels grups històricament desfavorits, com les dones, els negres o la gent de classe treballadora, impliquen de diversa manera una associació amb algun atribut inversament relacionat amb la competència, la sinceritat o tots dos trets.» (Fricker, 2017b, p. 65).

<sup>4</sup> Miranda Fricker exposaria com la patologització de la transsexualitat, el tractament com a pacients o subjectes de recerca en contextos clínics, junt amb altres circumstàncies formarien uns patrons de silenciament i rebuig que constituiria un cas de marginació hermenèutica (Fricker, 2017).

interpretacions que no permetrien comprendre certes experiències, a l'exclusió o ocultació d'una part significativa del món. Aleshores, es trobaria la dificultat per comprendre una experiència, tant per un mateix com per als altres i, aquí, és on irromp la injustícia hermenèutica: «la injustícia de que alguna parcel·la significativa de l'experiència social pròpia quedi oculta a la comprensió col·lectiva per un prejudici estructural en els recursos hermenèutics col·lectius.» (Fricker, 2017b, p. 254).

Així mateix, allò que s'hauria exclòs, que no s'ha expressat i que aleshores, no s'entén, seria el que comportaria la dificultat de ser i trobar-se en el món. Quelcom que tindria de fons la coordinació social en la imaginació, silenciament subjectes i invisibilitzant experiències. No poder entendre allò que esdevé en un mateix perquè no té nom o perquè ni tan sols se'n parla. Per això, tornant als fragments d'Orlando prèviament presentats, es veuria com sense altres interpretacions per comprendre aquesta part del món social que uns significats binaris del gènere, les seves experiències quedarien ocultes a la comprensió; l'experiència d'Orlando no té nom i el seu biògraf atura la narració i no en parla.

D'aquí, doncs, els significats absents, les llacunes en els recursos hermenèutics que permetrien comprendre part del món social, havent vist que seria el mateix poder social i imaginatiu el que bloquejaria la comprensió. Per aquest motiu, veure com, típicament, els buits no es troben, sinó que es fan (Fricker, 2016, 19)<sup>5</sup>. Tanmateix, l'empobriment dels significats socials, aquests buits, tot i afectar a tots els individus, no ho faria a tothom de la mateixa manera. El desavantatge és asimètric i, alhora, crea més asimetria. Exclosos de la creació del discurs, tampoc es trobarien en ell i en l'intent de donar sentit a les pròpies experiències, aquestes quedarien ocultes i incomprendibles, deixant-les així sota silenci.

#### **IV. Els danys de la injustícia hermenèutica i la identitat**

Mal equipats conceptualment i desproporcionadament propers a ser mal entesos, aquells que haguessin estat exclosos del procés de creació dels significats socials, entrarien en les pràctiques epistèmiques en una posició ja inconvenient. Aleshores, aquest desavantatge

---

<sup>5</sup> És important senyalar la relació entre la injustícia testimonial i l'hermenèutica, ja que un parlant hermenèuticament desavantajat seria vist sovint pels seus oients com a insuficientment creïble i, aleshores, la seva informació no seria tinguda en compte. Tals injustícies, doncs, semblarien alimentar-se i aprofundir-se, sovint lligades tan íntimament que no es podria entendre una sense l'altra (Medina, 2013, p. 96).

podria causar diferents perjudicis al subjecte en diferents àmbits de la seva persona i, alhora, a tota ella.

La irrupció mateixa de la injustícia hermenèutica, la situació concreta en què el subjecte es torna incapaç de comprendre i/o tornar comunicativament intel·ligible quelcom del seu interès, seria el que Fricker exposa com a dany principal de la injustícia hermenèutica (Fricker, 2017b, p. 259). Un dany que, a la vegada, n'implicaria d'altres, tant pràctics com epistèmics; conseqüències negatives que accentuarien l'asimetria del desavantatge per l'empobriment hermenèutic senyalat. D'aquesta manera, la injustícia hermenèutica, inclosa en les epistèmiques, causaria un dany al subjecte en tant que subjecte de coneixement<sup>6</sup>, però alhora, l'impacte negatiu vestiria tota la vida de l'individu, causant danys íntims i profunds a tota la persona. Així mateix, en la limitació de la capacitat tant d'entendre com d'expressar una experiència pròpia, s'estaria limitant quelcom essencial perquè un esdevingui qui és, fins al punt de preguntar si aquesta injustícia podria comportar una limitació del desenvolupament del jo (Fricker, 2017b, p. 262).

Així, al posar atenció a aquests efectes i danys, es veuria com aquells que haguessin estat apartats de la posada en comú d'informació podrien trobar-se amb experiències que desencaixarien amb els significats socials, esdevenint enigmàtiques i, en l'intent de tornar-les intel·ligibles, els conceptes disponibles tampoc s'hi ajustarien o, fins i tot, en dificultarien la comprensió. Certa «boira hermenèutica», formada per la condensació dels significats sí presents en l'espai social però no apropiats, podrien dificultar veure i comprendre un aspecte propi, tant per un mateix com per altres, acabant per condicionar-lo: «Cap d'elles encaixa, però aquestes interpretacions col·lectives són tan poderoses, i la promesa experimental personal d'una interpretació alternativa resulta tan solitària i impossible d'expressar, que exerceixen un poder significatiu cert per a construir no només l'experiència del subjecte sinó també el seu propi jo» (Fricker, 2017b, p. 264).

Les interpretacions col·lectives, aquesta espècie de boira configurada pels significats socials, arribaria a modelar l'experiència personal i al mateix 'jo'. La incapacitat per comunicar una experiència de forma entenedora, el fet de veure-la com a estranya, juntament amb els significats no adequats però certament poderosos, podria portar al fet que, en determinats contextos, l'experiència personal s'acabés formant d'acord a les interpretacions disponibles o, fins i tot, que l'aspecte en qüestió acabés per ser negat.

---

<sup>6</sup> L'impacte a tot el subjecte ja es trobaria en el fet de danyar la capacitat d'aportar coneixement, atès a què la dimensió racional seria el que dotaria de valor a l'ésser humà.

D'aquesta manera, es mostraria com el dany de la injustícia hermenèutica no només implicaria el desavantatge injust en comprendre una experiència pròpia, sinó també, un impacte en el desenvolupament de la persona, en qui hom pot ser. El mateix espai social i els seus conceptes, doncs, configurarien les experiències possibles, les identitats admissibles. Una capacitat del llenguatge per construir identitats que ja hauria estat senyalada per autors com Frantz Fanon, qui denuncià com un llenguatge infantilitzador vers el negre ja situaria i fixaria aquest, limitant a la seva persona en el context social (Fanon, 2019, p. 58). Així, el llenguatge, amb els seus conceptes i silencis, pot acabar negant subjectes, creant identitats danyades.

D'aquesta manera, les construccions socials, amb la seva injustícia de fons, configuren les experiències possibles i, amb elles, a la mateixa persona. Unes construccions que s'acaben pagant en una mateixa, en el mateix cos: «Ahora tendré que pagar en carne propia por esas exigencias.» (Woolf, 2018, p. 144). Així mateix, es trobaven casos en què la identitat acabés per ser narrada de forma dolorosa (Fricker, 2017, p. 13), configurada pels significats negatius (Fricker, 2017, p. 14) o provocant un retard en el procés de coneixement d'una mateixa, la seva identitat i la seva orientació sexual; retard que potser es podria haver evitat si els conceptes rellevants haguessin estat disponibles (Fricker, 2017, p. 15). Tornant a Orlando, aquest retard acabarà sent una espera irònica a què el seu «organisme humà» s'acabi adaptant a les convencions socials: «Y como todos los amores de Orlando habían sido mujeres, ahora, debido al culposo retardo con que el organismo humano se adapta a las convenciones, aun siendo mujer ella misma, seguía amando a una mujer.» (Woolf, 2018, p. 149).

Així doncs, els constructes socials configuren l'experiència possible, així com el marc masculí-femení marca les identificacions admissibles, qui pot ser cadascú i el que en queda fora, queda en cert silenci. Per això, darrere els significats i les interpretacions socials disponibles, rere d'allò que es pot dir, hi hauria el que no es diu i acaba per no ser. Agafant les paraules de la columnista Sònia Moll, es revela com allò que no es presenta i no es deixa veure, acaba per negar a la mateixa persona: «(...) mentre no ho facis visible, mentre no ho diguis en veu gaire alta, perquè sí, perquè es veu que si es veu fa nosa, i dic jo que si no es veu no és, i si no és no hi sóc, i si no hi sóc, no sóc» (Moll, 2018, p. 56).

Tanmateix, és important senyalar com cada vegada hi hauria més conceptes i concepcions de com el sexe, el gènere i l'orientació sexual, així com altres afiliacions identitàries poden ser (re) organitzades en una experiència individual entorn de la identitat i entrant gradualment en els recursos hermenèutics col·lectius en lloc de romandre

localment tancats (Fricker, 2016, p. 5). Ara bé, la incapacitat per comunicar-se intel·ligiblement amb aquells que no compartissin tals interpretacions tornaria a l'individu en una situació de dificultat per expressar-se, trobant-se de nou, en una situació d'injustícia hermenèutica.

## **V. Cap a la resistència hermenèutica**

Presentada la injustícia hermenèutica i la seva relació amb la identitat, focalitzant aquells aspectes entorn de les identitats de gènere, queda oberta la tasca de pensar la possibilitat de resistir a aquesta injustícia, als seus constructes, als seus buits i als seus danys. Una resistència que busqui oposar-se als discursos i a les perspectives hegemòniques i, així, trobar maneres de descriure experiències alternatives. Llavors, en l'expressió d'aquelles experiències que quedaven ocultes a la comprensió o que es deien flux i feien certa nosa, recuperar una parcel·la d'un mateix. Retrobant la cita abans presentada: «si es veu és, i si és hi sóc, i si hi sóc, sóc.» (Moll, 2018, p. 56).

Aleshores, en tant que la injustícia hermenèutica sorgia dels significats i les interpretacions socials formades a partir d'una desigualtat de perspectives, en què hi havia tot un funcionament social de fons, es tractarà de «buscar les possibilitats de resistència en cada pràctica discursiva i en cada localització social» (Medina, 2013, p. 16). Per això, un primer pas per tal resistència es podria trobar puntualitzant alguns aspectes de la mateixa noció d'injustícia hermenèutica, i és que tenint en compte que l'estudi de les pràctiques epistèmiques, com a estudi socialment situat, demanava atendre a tot el context social en funcionament, la mateixa intel·ligibilitat d'una experiència hauria de ser atesa en cada circumstància concreta. La multiplicitat d'intents per donar sentit a una experiència pròpia, tant per un mateix com per als altres, demanaria posar atenció als processos comunicatius, com busquem expressar les experiències i com això influeix en la dotació de sentit (Medina, 2013, p. 98). Així, acords a la crítica que dirigeix Medina cap a la noció d'intel·ligibilitat de Fricker, una visió més dinàmica i contextual demanaria més atenció al procés comunicatiu en què tindria lloc l'expressió d'una experiència, en comptes d'assumir que només allò que hauria estat prèviament reconegut i que hagués entrat a formar part dels recursos hermenèutics col·lectius esdevindria intel·ligible (Medina, 2013, p. 98). Es tractaria, doncs, de no confondre les capacitats hermenèutiques dels individus amb els termes disponibles i fixar-se en la situació contextual en què



s'estaria duent a terme tal procés de comprensió i expressió; atendre en cada cas «qui està comunicant o provant de comunicar què a qui» (Medina, 2013, p. 97)<sup>7</sup>.

Tanmateix, es pot pensar que sempre hi hauria qui intentaria trencar silencis, donar sentit a aquelles experiències que caurien en els buits hermenèutics, i és que la possible impossibilitat de comptar amb totes les veus i perspectives, juntament amb la desigualtat del context social subjacent, implicaria que, constantment, faltaria informació del món social i, per tant, sempre hi hauria certes llacunes. Potser per això, més que acabar amb la injustícia hermenèutica es tractaria de resistir-hi.

Aleshores, arribat a aquest punt, si se seguís amb el plantejat per Miranda Fricker, la resistència podria sorgir de la dissonància entre la pròpia experiència i l'horitzó interpretatiu, i és que en l'experimentació d'una experiència que no encaixés amb les diverses construccions, es podria descobrir la falsedat d'aquestes. D'aquesta manera, construccions socials sostingudes en comú com el gènere, es podrien descobrir com a falses; veure com aquest seria una coordinació social en la imaginació, a saber, l'atribució d'uns trets i unes característiques a uns individus en tant que tipus d'un grup social. El gènere és així, territori del poder identitari (Fricker, 2017b, p. 37). A més, l'esfondrada d'aquests tipus d'imatges podria portar a pensar que, potser, altres discursos que si relacionen, també són falsos (Fricker, 2017b, p. 269).

Ara bé, el fons d'aquesta dissonància entre l'experiència del subjecte i les eines hermenèutiques per comprendre-les seria la relació entre el discurs i la imaginació. Ja mateix, el que portava a deixar fora un grup de la posada d'informació de la qual sortien els significats socials, era una coordinació social en la segona. Per aquest motiu, un focus de resistència a un nivell més profund podria trobar-se en la imaginació en tant que element que configurava el discurs, la interpretació i la intel·ligibilitat de les nostres experiències. No obstant això, com s'hauria vist, aquest imaginari sostingut col·lectivament podria actuar com a resistència epistèmica en sentit negatiu, silenciant subjectes i invisibilitzant experiències i, d'aquesta manera, essent el suport social i cultural d'unes injustícies epistèmiques que es mantindrien al llarg de generacions (Medina, 2011, p. 24). La seva actuació, doncs, inhabilitaria veure experiències alternatives, de les quals s'hauria limitat la seva comprensió. Com esdevenia al mateix

---

<sup>7</sup> Fricker hauria acceptat certa distinció entre casos en què la intel·ligibilitat d'una experiència fos limitada pel mateix subjecte i altres en què només ho fos per aquells que no compartissin el seu context (Fricker, 2016, p. 6). Tanmateix, aquests últims continuarien essent casos d'injustícia hermenèutica ja que se seguiria obstaculitzant les capacitats hermenèutiques o, implicant un cos molt alt pel seu exercici (Medina, 2013, p. 101).



biògraf d'Orlando, la narració quedava en punt mort per no trobar alternativa al que estava succeint. Per això, davant d'aquesta situació, es tractaria d'interrogar les fronteres que delimitarien la pròpia perspectiva, buscant com enderrocar els límits del mateix imaginari social.

Per a aquest objectiu, la proposta es trobaria novament en la dissonància, més ja no només entre la mateixa experiència i les construccions socials que buscarien emmarcar-la, sinó en la imaginació com a base dels constructes. Pensar formes alternatives d'aquestes imatges socials, altres concepcions de les identitats, pot funcionar com a contrapunts entre una perspectiva i l'altra, veient els límits de cadascuna, allò que en elles s'exclou, que en queda fora i que no s'entén. És aquí, doncs, on apareixeria la noció de «fricció epistèmica» presentada per José Medina (Medina, 2013, p. 281), en què diferents imaginaris socials servirien com a correctors els uns dels altres (altres formes de pensar entorn de certs aspectes sorgides, ja de la mateixa dissonància entre una experiència i els significats socials acceptats, o bé per l'aparició en el context d'un imaginari alternatiu). Dit d'altra manera, la fricció permetria posar entre parèntesis l'hegemonia d'una perspectiva per contraposar-la a una altra o, fins i tot, a múltiples d'elles. Emprant una metàfora de l'autor, construir un «imaginació social calidoscòpica» (Medina, 2011, p. 21)

Aleshores, davant de les identitats de gènere, aquesta fricció permetria senyalar els problemes generats per l'assumpció d'una única perspectiva com la confusió mental d'Orlando, la seva adaptació a les construccions socials o el seu mateix silenciament. Per això, es tractaria de dur a terme tal fricció en el terreny de les identitats de gènere. Ja mateix, imaginar alternatives al binomi home-dona permet problematitzar les categories de gènere, veure allò que aquestes deixen exclòs o com a intel·ligible. Llavors, desenvolupar perspectives alternatives del gènere i la sexualitat podria ser una manera d'agafar distància dels constructes amb els quals després xoquen les mateixes experiències, que limiten la formació de significats socials i la mateixa identitat. Així, aquesta dissonància i fricció, oposant-se als discursos i a les perspectives hegemòniques i buscant millorar la comprensió de les experiències socials, seria una forma de resistència hermenèutica.

## **VI. Conclusions**

La imaginació s'ha acabat presentant com un exercici de perspectiva; provar de veure allò que quedava amagat, que no es veia i que no s'entenia. D'aquesta manera, la fricció de diferents formes d'imaginació semblaria fer possible el desenvolupament de mons

alternatius, crear altres interpretacions socials en què no quedessin excloses algunes veus i amb elles, els seus punts de vista i experiències.

Emperò, la resistència a la injustícia hermenèutica, buscant millorar la intel·ligibilitat i l'expressió d'aquelles parcel·les de l'existència que quedaven ocultes a la comprensió, semblaria portar a una tasca pròpiament individual. La mateixa proposta que presentava Fricker al final de la seva obra era el desenvolupament de la virtut de la justícia hermenèutica, millorant la sensibilitat amb certa consciència reflexiva per part de l'oient (Fricker, 2017b, 271). Ara bé, l'apel·lació a aquesta virtut semblaria insuficient, ja que si la qüestió ha estat presentada en el seu caràcter epistèmic, el rerefons era polític i social. Per això, junt amb les propostes de resistència individual, hi hauria la necessitat de buscar la manera d'oposar-se a la injustícia hermenèutica a un nivell també polític. En aquesta línia, Fricker afirma en les darreres pàgines de la seva obra que el que es necessitaria per acabar amb tals injustícies seria una acció política grupal (Fricker, 2017b, 279). Proposta que, alhora, seria defensada de forma semblant per Medina, qui afirma que l'anàlisi epistemològica queda curta si no continua amb un «activisme transformatiu capaç de canviar les estructures i relacions socials» (Medina, 2013, 314). Així doncs, s'estaria apel·lant a un canvi social i polític que es dirigís a les mateixes relacions que configuren el món social i, consegüentment, a les nostres pràctiques epistèmiques. Per aquest motiu, afirmar que la resistència vers la injustícia hermenèutica és personal, però també és i ha de ser política.

Aleshores, davant d'aquesta sol·licitud de canvi i atesa la relació entre el poder social i la imaginació, és important senyalar que es podrien trobar propostes polítiques que, tot i no dirigir-se estrictament a aquests punts, durien a terme la fricció senyalada. Es tractarien de mesures que promourien altres imaginaris socials, fomentant el discurs i la visibilitat d'alternatives i, en clau de gènere, identificacions de gènere no binàries. Així, fer presents altres maneres de ser i de fer en contextos on el control social podria limitar aquest aspecte de l'existència dels subjectes i amb ell, la capacitat d'expressar i entendre una experiència<sup>8</sup>. Ara bé, aquest fregament individual i polític al què s'estaria apel·lant es trobaria també en l'obra de Virginia Woolf, ja que a través de l'exposició de la vida d'Orlando, l'autora estaria presentant un imaginari alternatiu, una altra forma de pensar

---

<sup>8</sup> Estem pensant en la proposta política *Diversity* presentada a la ciutat de Girona. En el context d'una ciutat petita on el control social pot ser certament fort, s'haurien presentat diferents propostes que facilitarien la creació de la fricció epistèmica esmentada, entre les quals s'inclouria la fomentació de discursos positius i visibilitat de la diversitat d'expressió sexual i de gènere per part dels organismes públics, així com el disseny de campanyes de sensibilització (Langarita, Albertín, Dorado, Sadurní, 2018, pp. 43-44).

les categories de gènere diferents de les interpretacions binàries. D'aquesta manera, Orlando generaria fricció amb altres imaginaris socials i l'obra de Woolf seria una porta d'entrada per oposar resistència a la injustícia hermenèutica.

## VII. Bibliografia

- Alcott, Louisa May. (2018). *Mujercitas*. Barcelona: Penguin Random House.
- Fanon, Franz. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fricker, Miranda. (2016). *The Epistemic Dimensions of Ignorance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (2017). Epistemic Injustice, Ignorance, and Trans Experiences. Dins a *Routledge Companion to Feminist Philosophy*. Londres – Nova York: Routledge.
- . (2017b). *Injusticia Epistémica*. Barcelona: Herder.
- Goodman, Nelson. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Madrid: Visor.
- Koselleck, Reinhard. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Langarita, José Antonio; Albertín, Pilar; Dorado, Antonia; Sadurní, Núria. (2018). *Diversitat sexual i de gènere a Girona. Una aproximació a la situació de les persones LGTB a la ciutat*. Universitat de Girona, Girona.
- Medina, José. (2011). «The Relevance of Credibility Excess in a Proportional View of Epistemic Injustice: Differential Epistemic Authority and the Social Imaginary», *Social Epistemology*, 25 (1), pp. 15-35.
- . (2013). *The Epistemology of Resistance*. Nova York: Oxford University Press.
- Moll, Sònia. (2018). *Beneïda sigui la serp*. Barcelona: Godall.
- Woolf, Virginia. (2018). *Orlando*. Madrid: Alianza.

# PROCESSOS DE SUBJECTIVACIÓ: DESIDENTIFICACIÓ AMB RANCIÈRE I TRANSFORMACIÓ AMB WEIL

Marc Hornerós Prunés

**ABSTRACT:** Es partirà d'una interpretació sobre la subjectivació com un procés de dos moments diferenciats però relacionats, amb l'objectiu d'ampliar la forma en què s'ha entès des de Foucault com a la producció de subjectes "normals". El primer moment és el de desidentificació i trencament amb les subjectivitats atorgades i el tractarem des de Rancière, entès com aquell gest polític que elimina les diferències entre els diversos tipus d'humanitats imposades. I el segon moment és el de la reconfiguració i transformació d'aquestes subjectivitats, el qual tractarem a partir de les crítiques de Žižek a Rancière i sustentant-nos en les reflexions sobre les col·lectivitats de Weil, entenent-les així com a inevitables en tant que necessitats de l'ànima humana. Per últim, veurem la relació de causalitat entre els dos moments de la subjectivació, així com la situació de decalatge que es dona entre ells abans de determinar-se la nova reconfiguració. Per intentar visualitzar-ho tot, s'utilitzarà la metàfora que anomenarem dels "cercles entrelaçats" i ho exemplificarem amb la situació de l'actual moviment feminista seguint l'anàlisi que fan Fraser, Bhattacharya i Arruzza al voltant de la seva proposta en el *Manifest. Feminisme per al 99%* publicat aquest 2019.

## I. Introducció

Aquest assaig exposa una forma de pensar la subjectivació i els seus processos. Qüestió que es considera aquí fonamental en tant que les subjectivitats acaben constituint relacions de poder, desigualtat i dominació. Produint, també, que grans grups d'individus es trobin en una situació d'exclusió social, marginalitat i opressió per la seva subjectivitat imposada. Per tant, atendre a la subjectivació és fer-ho, també, per a la construcció d'una societat el més igualitària i justa possible.

La interpretació clàssica al voltant de la idea de subjectivació és la que s'inicia amb Foucault, el qual va analitzar i estudiar els discursos de saber i les relacions de poder per veure com produïen subjectes "normals" en determinades condicions històriques. L'estudi de la subjectivació foucaultiana, però, va arribar al seu punt àlgid amb les seves anàlisis sobre la biopolítica (Foucault, 2009), la qual suposa un poder que fa viure i deixa morir. Però l'important aquí és que aquesta gestió de la vida i de les seves formes acabava imposant el com s'ha de viure. I això, segons Foucault, s'aconsegueix gràcies al fet que el subjecte es troba travessat per diverses normes i valors que permeten normativitzar les subjectivitats i crear aquells subjectes "normals", concebent com desviació i anormalitat tot allò que no s'adeqüi a la norma.

L'objectiu d'aquest treball, per tant, és ampliar aquesta interpretació foucaultiana, anant més enllà d'una lectura sobre la producció de subjectivitats "normals". Així doncs, al contrari de la lectura de Foucault, es defensa la tesi següent, a saber, que la

subjectivació és, en realitat, un procés de dos moments. Per un costat, la desidentificació o ruptura amb un ordre de subjectivitats establert i, per altre costat, la reconfiguració o transformació d'aquestes en un nou ordre. Aquests dos moments, aquí exposats com a diferenciats, i que cada un d'ells té un apartat de tractament en el treball, en realitat es defensa que es troben en una relació causal. Malgrat això, com s'intenta mostrar, entre un i l'altre s'obre un interval temporal. Doncs pot donar-se un moment on encara no està concretat on es dirigirà el nou ordre de subjectivitats, on hi hagi diferents discursos que pretenguin aprofitar aquesta fissura per crear el que més els convingui. Tots aquests elements, al final del treball, intenten concretar-se amb un exemple: el de la proposta realitzada en el *Manifest. Feminisme per al 99%* per Fraser, Bhattacharya i Arruzza.

Amb aquesta finalitat, es pensa el primer moment de la subjectivació com a desidentificació a partir de Rancière. Per ell, aquesta es mostra com un gest polític emancipatori que permet trencar amb una ordre de subjectivitats establerta, possibilitant altres maneres de ser pels individus. Així i tot, aquest plantejament ens resulta insuficient si no va acompanyat d'un altre pas polític que transformi aquestes subjectivitats, el que aquí s'argumenta com el segon moment de la subjectivació. Per tant, esdevé necessari reconfigurar l'ordre de subjectivitats, encara que això sigui rebutjat per Rancière com a la creació de noves relacions de poder, dominació i desigualtat. La justificació d'aquest nou pas es pensarà partint d'una crítica de Žižek (2001) a Rancière en la qual l'acusa de tenir por a realitzar aquesta transformació, al no atrevir-se a proposar o plantejar una nova configuració de subjectivitats. I les reflexions per a fonamentar i pensar la reconfiguració es trobaran al voltant de la idea d'arrelament en Weil (2016), que permetrà comprendre el perquè és inevitable que es produeixi un nou ordre de subjectivitats en veure-les i entendre-les com a necessitats de l'ànima humana on, de forma ineludible, arrellem. I, per tant, amb totes aquestes idees és possible entendre perquè és necessari tenir un rol actiu en la producció d'aquest nou ordre.

Per últim, cal explicar la relació causal que es dona entre els dos moments de la subjectivació, així com l'interval temporal que resulta d'un decalatge i conflicte entre diferents discursos que fins que no finalitzi no permetrà determinar quina serà la nova reconfiguració. Llavors, tot concloent, per una banda, amb la metàfora dels "cercles entrelaçats", amb la qual s'intentarà donar una visualització de tot el que s'haurà exposat fins al moment. I, per altra banda, amb l'actual moviment feminista des de la anàlisi de Fraser, Bhattacharya i Arruzza que fan en el *Manifest. Feminisme per al 99%* (2019), on

analitzen la situació actual de la lluita feminista i fan una proposta per reconfigurar la societat de la forma més igualitària i justa possible.

## II. La subjectivació com a desidentificació

En aquesta primera part del treball, s'analitza el primer moment de la subjectivació: la desidentificació amb les subjectivitats donades. Per atendre aquest primer moment l'eix principal és, essencialment, Jacques Rancière. I això, bàsicament, per a una raó: Rancière dedica gairebé tot el seu pensament a la idea de subjectivació i li aporta un gir important a com ho interpretaven altres autors<sup>1</sup> en començar a parlar d'ella com a desidentificació i no com anàlisi de la construcció de subjectivitats. Per començar, s'escau tenir present la distinció que fa Rancière entre policia i política. Entendre que és l'ordre policial és crucial per comprendre com es produeix el trencament de subjectivitats produït pel que anomena pròpiament política. Doncs la primera és aquella distribució de parts en la societat que permet crear i concebre diferents subjectivitats en situació de desigualtat. I la segona, és la que trenca amb aquest ordre per verificar una igualtat radical on només hi hagi una idea d'humanitat compartida per a tots, moment que es donaria gràcies a la subjectivació com a desidentificació.

Així, doncs, per un costat, la idea de policia o ordre policial no s'ha d'oblidar al llarg d'aquest epígraf. Tanmateix, és important entendre que Rancière no fa servir el terme 'policia' en el sentit estricte de cos armat i de seguretat que té com a funció el manteniment de l'ordre legal i polític, sinó en un sentit més general. Doncs, per a Rancière la policia és un ordre concret dels cossos en una organització social i política. És la forma d'organitzar i estructurar la societat d'acord amb els cossos dels ciutadans i les seves subjectivitats, «que fa que tals cossos siguin assignats pel seu nom a tal lloc i a tal tasca» (Rancière, 2012, p. 44). Per tant, a cada individu se li imposa una subjectivitat a partir de la qual se li hi assigna un lloc i funció diferent en l'ordre social establert. Per aquesta raó, convé afirmar, amb Rancière, que la majoria d'autors que han tractat la subjectivació estan en aquest punt de l'ordre policial. Mercè que, realment, no s'han ocupat de la subjectivació, sinó del poder i de com aquest crea i configura les diferents subjectivitats, tal com critica Rancière a Foucault<sup>2</sup> (Rancière, 2011, p. 122).

---

<sup>1</sup> Sobre les relacions i diferències de Rancière amb la d'un autor clàssic i imprescindible de la subjectivació com Foucault, V. VV.AA.(2016). *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Aquesta compilació d'articles està dedicada, íntegrament, a estudiar i analitzar les relacions i diferències entre els dos autors al voltant de la idea de subjectivació.

<sup>2</sup> Malgrat que Foucault afirma que en realitat el seu treball «no ha consistit a analitzar els fenòmens del poder» sinó «en crear una història dels diferents modes de subjectivació de l'ésser humà en la nostra

Aquí és important una altra noció de Rancière: el que produeix realment aquesta distribució dels llocs i funcions segons els cossos identificats, el que permet relacionar un cos amb una subjectivitat, és el que anomena *repartiment del sensible* (Rancière, 2009); això és la distribució i repartició de la societat en diferents parts i on cada una té assignada una forma de dir, veure i sentir. Per tant, l'ordre policial és l'ordre del sensible, com certs cossos se'ls ha identificat amb una subjectivitat perquè en el repartiment se'ls li ha atorgat una part que té la seva pròpia manera de ser. Per això, la policia en Rancière és «un ordre dels cossos que defineix maneres de dir, de fer i de ser, determinant que tal persona és assignada pel seu nom a tal lloc i tal tasca» (Bassas, 2017, p. 73).

Aquest repartiment està constituït per un consens tàcit, el qual en establir l'ordre de les parts en la societat en deixa sempre una fora, la part dels sense-part. Per tant, aquest repartiment del sensible divideix els cossos en dues categories: «aquells que se'ls veu i aquells que no se'ls veu, aquells que tenen *logos* [...] i aquells que no tenen *logos*, els qui parlen verdaderament i aquells els quals la seva veu, per expressar plaer i pena, només imiten la veu articulada» (Rancière, 2012, p. 37). Aquesta diferència, aquestes dues categories en què es distribueixen els cossos, és la diferència entre les parts i la part dels sense-part, la qual és gairebé invisible. Per tant, aquests sense-part no tenen la capacitat ni per parlar ni per emetre judicis ni per intervenir en els assumptes públics, són apartats i oblidats, no són tinguts en compte.

Davant d'aquesta distribució social desigual, Rancière ens estableix el que anomena pròpiament política i el que produiria un trencament amb aquelles subjectivitats imposades que ens assignen un lloc i funció en la societat, així com una manera de ser. A aquesta l'anomena *desacord* (Rancière, 2012) i és un gest emancipatori que interromp i suspèn el consens policial establert, que «trenca la configuració sensible on es defineixen les parts i les seves parts o la seva absència [...]: la d'una part dels que no tenen part» (Rancière, 2012, p. 45). Per tant, la política sempre és aquest moment del seu gest. I aquest és emancipador perquè la interrupció és la que suspèn un repartiment que deixa a uns cossos en la part sense-part, és el gest que suspèn aquest no tenir en compte aquests cossos. Aquesta suspensió ve donada pel greuge que pateixen els que estan en la part sense-part i que es manifesta en aquest gest emancipatori sustentat en el principi d'igualtat, entès com la potencialitat que té tot individu per ocupar altres llocs i funcions o per ser d'una altra manera no assignada o prevista. I aquest principi és el fonament de

---

cultura» i, per això, ens dirà que «el tema general de la meua investigació no és el poder sinó el subjecte». (Foucault, 1988, p. 3)



la política ranceriana, doncs en ell s'efectua el gest pròpiament polític d'interrompre aquest ordre sensible que es basa en una desigualtat en la qual s'estableixen relacions de dominació contra els sense-part.

I és en aquest punt on troba el seu lloc el concepte central d'aquest assaig: la subjectivació. Aquesta seria aquest gest polític, el trencar amb la identificació imposada i atorgada. A partir del principi d'igualtat, que en el procés de subjectivació el que es fa és verificar-lo, un individu pren la posició del tot social perquè fa un gest que no li pertoca ni li està assignat per a la part en la qual es troba. Els sense-part «interpreten la igualtat» però no en el «seu propi nom», el de la seva subjectivitat imposada, sinó en «una tensió entre el nom propi i l'impropi» (Bassas, 2017, p. 95-96), una tensió entre el que li està permès ser i el que no. Per tant, no fan el gest emancipador per reivindicar i consolidar la seva pròpia subjectivitat, sinó per mostrar la capacitat o potencialitat que tenen, com a qualsevol individu, de ser d'altres maneres, així com d'ocupar altres llocs i funcions que no li estaven permeses (2017, p. 95-96). Llavors, cada individu és una singularitat que no es pot encabir en una subjectivitat tancada. Això és, que ningun individu té una forma de veure, dir i sentir natural i necessària com estableix l'ordre policial. Per això, la subjectivació és un gest desidentificatori que interromp i suspèn l'ordre policial sobre la base de la igualtat, obrint «un camp d'experiència que no existia abans» (2017, p. 91), un camp de possibilitats que no eren ni tan sols concebibles. Així doncs, el que aquest gest provoca, en última instància, és una reconfiguració de l'ordre de subjectivitats.

### **III. Reconfiguració de l'ordre de subjectivitats**

Un cop passat el moment de la desidentificació, la situació resultant és la reconfiguració d'aquell ordre de subjectivitats. Aquest punt, però, tot i que el mateix Rancière ho veu i n'és conscient, no li interessa gaire i ho deixa de banda. Doncs formaria part del poder i l'ordre policial, quan a ell el que realment li preocupa és la política com el gest de desidentificació. Per aquesta raó, Rancière queda curt i el seu plantejament és necessari a l'hora que insuficient, perquè no fa el pas a un moment de la subjectivació que en resulta inexcusable: la reconfiguració de l'ordre de subjectivitats. Així doncs, a partir d'una crítica realitzada per Žižek (2001) a Rancière per poder, s'amplia el plantejament per anar més enllà de la seva proposta.

El que Žižek sentència és que una posició teòrica com la de Rancière, que es quedi simplement en el moment de la desidentificació, és una política marginal perquè simplement entra en un joc d'oposats que no és productiu, que no constitueix res nou.

Doncs, com es veu, no hi hauria suficient valentia davant la «por a l'ontologització amenaçant de l'acte polític pròpiament dit, la por a la seva transposició catastròfica a l'ordre positiu del ser» (Žižek, 2001, p. 258). Així doncs, amb Rancière es palesa una por que produeix aquest no atendre a la constitució d'un nou ordre policial, un nou *ordre positiu del ser*. Aquesta por a una nova ontologització, a la creació de les diferents parts socials, porta a veure que el plantejament rancerià, que es queda en el primer moment de la subjectivació, és insuficient. Només realitza un intent de subversió que, per temença a la creació d'un nou ordre amb relacions de poder i, per tant de desigualtat i dominació, al final queda en gairebé res. Doncs no té el valor d'agafar el poder amb totes les conseqüències que això comporta.

Però precisament per aquesta raó, pel fet que la reconfiguració de les subjectivitats s'ha de portar a terme com veu el mateix Rancière, es fa necessari actuar en ella com a segon moment de la subjectivació. Per a pensar aquesta transformació de les subjectivitats com a inevitable s'ha considerat aquí interessant realitzar un paral·lelisme amb les reflexions sobre les col·lectivitats de Weil<sup>3</sup>. Doncs aquestes tenen clara ressonància i relació amb la idea de subjectivitats explorada abans.

Aquestes col·lectivitats, o subjectivitats en aquest cas, són per Weil «necessitats de l'ànima humana» (Weil, 2016), així com són el lloc on arrellem. I, com a tota arrel, són «l'aliment primordial de l'ànima humana» (2016) sense les quals hom defalleix. Així doncs, seguint la idea de Weil, les subjectivitats són necessitats espirituals humanes irremplaçables, en les quals tenim una «participació natural, és a dir, donada automàticament pel lloc, el naixement, la professió, l'entorn» (2016, p. 67). I, per les quals, es requereix un respecte i una obligació envers elles, raó que comporta la impossibilitat de deslligar-hi. Per aquesta raó, la producció de noves subjectivitats, o la seva reconfiguració, és inevitable. Així com resulta impossible una espècie de buit sense subjectivitats on, després d'un trencament i desidentificació amb les subjectivitats imposades, es donés la igualtat radical ranceriana.

És cert que d'aquesta idea de Weil podria extreure's una conseqüència negativa per a la subjectivació tal com aquí s'entén: semblaria que s'oposaria a realitzar el primer moment de la subjectivació com a desidentificació, perquè apareixeria com una acció que aniria en contra de les col·lectivitats per les quals demana respecte. Però, en realitat, no és així: doncs, malgrat tot, Weil defensa l'extirpació d'aquelles col·lectivitats que es

---

<sup>3</sup> Hi ha treballs que investiguen la relació de Weil amb la subjectivació a partir d'altres obres, com per exemple fa Galvis (2016) amb *La gravedad y la gracia* (Weil, 1998).

mengen l'ànima, l'aniquilació d'aquelles que ja no la nodreixen i la transformació d'aquelles, les quals, l'aliment resulta insuficient (2016). Així doncs, sembla que des de Weil es pot defensar la ruptura, transformació o eliminació d'aquelles subjectivitats donades que més que satisfer l'ànima, com haurien de realitzar, produeixen una situació de vulnerabilitat, desigualtat i indefensió.

Aquestes idees de Weil fan entendre que, malgrat haver realitzat un trencament amb la distribució de subjectivitats establerta, es torna a produir necessàriament una nova configuració de l'ordre, pel fet que constitueixen l'aliment primordialment necessari de l'ànima humana. Per aquesta raó, un cop s'ha donat el primer moment de trencament amb les subjectivitats atorgades, és possible argumentar i justificar que el segon moment de transformació i reconfiguració de les subjectivitats «s'ha de fer immediatament», ja que «perdre l'ocasió seria incórrer en una responsabilitat quasi equivalent potser a un crim» (2016, p. 238).

Aquesta acció, però, és la més problemàtica quan es parteix de posicions sobre la subjectivació com la rancieriana. Doncs, com dèiem anteriorment, això suposa la creació d'un nou ordre de subjectivitats que estableix relacions de poder, desigualtat i dominació. Però, així i tot, el que es pretén defensar és que, partint de Weil, aquestes subjectivitats són una necessitat humana, motiu pel qual tornen a sorgir i a reconfigurar-se. Per això s'ha d'actuar allà on no Rancière hi posa un límit, això és, en la reconfiguració de les subjectivitats, amb la finalitat d'evitar que altres marquin el nou ordre de subjectivitats amb canvis ínfims o de forma retroactiva per intentar, almenys, realitzar-lo de la forma més igualitària possible.

Així doncs, Weil ens dirà que

S'ha de decidir una orientació tot d'una, atès que, tan aviat com la guerra acabi, es construirà, en el sentit literal del terme. Es construiran cases i edificis. I allò que es construeixi ja no es destruirà, llevat que esclati una altra guerra, i la vida s'hi adaptarà. Seria paradoxal deixar a l'atzar l'emmetxat de les pedres que determinaran, possiblement durant moltes generacions, tota la vida social (Weil, 2016, p. 96-97)<sup>4</sup>.

Aquest fragment, que pot semblar circumstancial i secundari en el text de Weil, doncs es refereix a la situació de la França ocupada i col·laboracionista amb el règim nacional-socialista alemany del 1943, és fonamental. Doncs, ja en aquest punt, s'observa la importància cabdal que dona Weil a l'acció política capaç de reconstruir el que ha sigut

---

<sup>4</sup> En aquest cas, la cursiva és meua

destruït abans que sigui construït per altres, com necessàriament passarà. Tenint en compte, sobretot, la influència i pes fonamental que té això en la determinació de la futura *vida social*. Així doncs, s'han de construir unes noves condicions que transformin les subjectivitats un cop s'ha produït el trencament amb elles. I s'ha de fer abans que altres ho facin, els quals poden produir un ordre que pot anar en contra de l'interès de màxima igualtat. Això dificultaria, per tant, la feina de produir un nou ordre el màximament just i igualitari, atès que un cop succeït aquella construcció serà impossible cap transformació ulterior fins a la realització d'un nou trencament.

Així doncs, d'aquí es deriva una de les característiques que es volen establir en aquest treball sobre la subjectivació: el moment de desidentificació amb les subjectivitats donades no és només la condició de possibilitat per a la reconfiguració, sinó també la seva causa. Només pel trencament amb les subjectivitats atorgades és possible transformar un nou ordre de subjectivitats. Si quan aquest trencament té lloc no s'actua i no es reconfigura l'ordre de la forma més igualitària possible, es construirà per altra banda de forma inevitable. I, a més, mitjançant altres discursos que poden crear un ordre de subjectivitats que pot suposar una millora ínfima o, fins i tot, un retrocés. I un cop en aquesta situació, on es reconstitueixi aquest nou ordre de subjectivitats, l'apertura possibilitada pel trencament es tancarà i serà impossible realitzar cap canvi substancial fins que no hi hagi un nou trencament, moment que no és fàcil de realitzar. I s'haurà imposat, així, un nou model de *vida social*, d'ordenació de les subjectivitats amb els seus llocs i funcions assignades, que pot ser contrari als interessos de la igualtat buscada.

#### **IV. Relació de causalitat i decalatge**

En aquest últim punt del treball s'exposa que, malgrat presentar la subjectivació com un procés de dos moments, en realitat es troben vinculats per una relació de causa-efecte. Doncs no hi ha la possibilitat d'un moment de buit on s'aplica aquella igualtat ranceriana, sinó que sempre que hi ha un trencament amb les subjectivitats donades es produeix la seva reconfiguració i transformació. Això, però, no vol dir que sigui immediat. És a dir, hi ha un decalatge en la relació causa-efecte dels dos moments, quan es dona un s'acaba donant l'altre però no immediatament. Doncs, malgrat que a partir del trencament amb l'ordre les subjectivitats comencen a transformar-se, encara no està decidit quin camí començaran a adoptar i com es determinaran. Es trobaran en una situació, doncs, d'indeterminació i indecidibilitat. Hi ha una situació de decalatge en tant que existeix un moment d'ajornament temporal on es dona una situació de conflicte i antagonisme entre

diferents discursos i models sobre la reconfiguració d'aquest ordre de subjectivitats. Així doncs, hi ha moments on les transformacions es van donant però encara no està decidit on acaben o quin discurs que estableix diferents formes d'entendre les futures subjectivitats acaba per establint-se.

La metàfora dels *cercles entrelaçats*, aleshores, serveix per intentar visualitzar aquesta idea, i tot el que s'ha presentat en el treball. La idea que expressa aquesta metàfora és la d'un conjunt de cercles que es troben entrelaçats entre ells de diferents maneres, ja que per exemple un podria compartir amb un altre més part del seu cercle i amb un altre compartir-ne menys. Cada cercle representaria una subjectivitat. Com més comparteix cada cercle amb altres en més relació d'igualtat es troba, com menys comparteix en més relació de desigualtat es troba. En l'interior de cada cercle hi hauria les diferents característiques que se li atorguen a cada subjectivitat. I els espais que els cercles comparteixen són els trets o característiques compartides per a cada subjectivitat<sup>5</sup>.

El moment del trencament amb la subjectivitat atorgada seria aquell que provoca una ruptura en ella, un punt de fuga en el cercle. A partir d'aquesta fissura el cercle es reconfigura, el segon moment de la subjectivació. Moment en el qual s'ha d'actuar i intervenir per aprofitar aquell punt de fuga per, a partir de les vores, intentar desplaçar i transformar el cercle. Ampliant-lo, doncs, de tal manera que agafi més espai, sobretot cap al cercle més extens que seria el de la subjectivitat de poder i dominació, el subjecte/cercle central.

Aquest cercle, per tant, és com l'horitzó de comprensió gadamerià<sup>6</sup>, tot el que podem comprendre i interpretar és a partir del contingut en el cercle. Així com constitueix aquell punt de partida a partir del qual se'ns condiciona i delimita la forma en què hom es relaciona amb el món, amb els altres i amb un mateix. Aquí també està, tanmateix, el que enquadra la subjectivitat: formes de dir, de veure, de sentir i, en definitiva, de ser. Però no determina totalment sinó que es pot, amb pràctiques emancipatòries de desidentificació, provocar una ruptura en ell a partir del que el desborda. Possibilitant, per tant, noves formes i possibilitats de ser pels individus continguts en aquella subjectivitat/cercle.

---

<sup>5</sup> Per exemple, aquelles característiques que podrien compartir, malgrat les grans diferències en les seves subjectivitats, un blanc i un negre com a homes o un home i una dona com a classe benestant.

<sup>6</sup> Partint del que Gadamer diu sobre els horitzons de comprensió com aquells àmbits de visió que permeten abastar «tot el que és visible des de determinat punt» (Gadamer, 1977, p. 373).

Així, per intentar d'acabar de visualitzar i concretar aquesta metàfora i tot el dit fins ara, cal pensar, com a exemple pràctic de trencament i transformació de subjectivitats, l'actual moviment feminista. L'elecció d'aquest fenomen, i no d'altres, ve donat per diversos motius: el principal dels quals ve condicionat pel fet que és un fenomen recent i present del qual tothom té referència i coneixement i del qual encara no es pot determinar ni on ni com acabarà. Per a la seva exposició seguirem la anàlisi de la situació actual, així com una proposta que lliga amb l'objectiu del treball, que fan Fraser, Bhattacharya i Arruzza en el *Manifest. Feminisme per al 99%* publicat aquest 2019.

Els que assenyalen aquestes autores és un context en el qual s'observa una situació de canvi gràcies al moviment feminista. Aquest ha aconseguit el que s'ha anomenat un trencament en els cercles, del que s'entén per les subjectivitats dona/home, així com feminitat/masculinitat. Un cop fet aquest moment, manifestant el greuge que pateixen les dones, han aconseguit trencar la forma d'entendre aquestes subjectivitats mostrant la contingència i el caràcter artificios d'aquests constructes. I, com s'ha vist, això produeix un canvi en la forma d'entendre les subjectivitats en qüestió, així com una transformació d'aquestes. El punt, tal com s'ha argumentat en la segona part del treball, està en el fet d'actuar en aquest procés de transformació i reconfiguració. I és precisament això, després d'una mirada als diferents discursos que intenten imposar-se en aquest moment de trencament, el que Fraser, Bhattacharya i Arruzza pretenen fer (2019).

Davant de la situació actual de trencament que ha realitzat el feminisme és possible trobar, seguint a les autores mencionades, dos moviments que intenten omplir el buit provisional que ha deixat la ruptura. Per un costat, tenim el que elles anomenen feminisme liberal (2019) i que proposa uns canvis per a la subjectivitat 'dona' que són realment ínfims, amb lemes com el *lean in* (fer un pas endavant) i «trencar amb el sostre de vidre» (2019). Aquest «feminisme liberal» vindria donat, i quedaria exemplificat, per dones com Sheryl Sandberg, directora operativa de Facebook (2019, p. 5), Angela Merkel, cancellera d'Alemanya, o, en el nostre país, Ana Patricia Botín, presidenta del Banc Santander, entre d'altres. El que aquestes dones proposen com a feminisme és únicament el *lean in*, un aconseguir que les dones ocupin llocs de representació i poder en empreses o en institucions. És, per tant, una reapropiació del feminisme per part del neoliberalisme per a legitimar-se amb suposades propostes progressistes, possibilitant mantenir intacta l'estructura econòmica i de classe que produeix gran part de les dominacions i opressions de les dones en les societats actuals. Així doncs, aquestes autores sentencien que «el feminisme liberal proporciona la coartada perfecta al neoliberalisme» (2019, p. 19),

trencant el *sostre de vidre* per a unes poques dones privilegiades mentre deixa que «la immensa majoria en reculli els vidres trencats» (2019, p. 19)

Llavors, aquest feminisme liberal no només aporta canvis irrisoris sinó que també manté una situació d'opressió, ja que «tota la resta de gent continua tancada al soterrani sense poder anar més enllà» (2019, p. 18). Encara pitjor si tenim en compte que aquestes privilegiades no només es relacionen amb la classe sinó també amb el color de pell, possibilitant així el seu ascens gràcies al fet que «el feminisme liberal externalitza l'opressió», referint-se clarament a les dones migrants que s'acaben encarregant de «les feines domèstiques i de cura». Això permet alliberar, doncs, aquelles poques privilegiades perquè puguin avançar, perquè puguin fer, només elles, aquells «passos endavant» (2019, p. 18).

I, per altre costat, «hi ha moviments arribistes d'extrema dreta» amb missatges «d'etnicitat, nacionalitat i religió 'correctes'» atacant als col·lectius migrants i persones no blanques, a les dones i al col·lectiu LGBTQ+ (2019, p. 27). Així doncs, aquest altre discurs ja ni tan sols vol aprofitar el moment de crisi i ruptura per una millora irrisòria sinó que vol aprofitar-se d'aquesta situació on tot es posa en dubte i en qüestió per a crear un sentiment i una sensació d'inseguretat i de por que permeti una situació de greu retrocés. Això els donaria la possibilitat, per tant, de reintroduir una recuperació de la superioritat i domini de la subjectivitat masculina, blanca i heterosexual –i clarament lligada també a una situació de classe.

Davant d'una situació de perill com aquesta, en les quals diferents discursos intenten imposar-se en la nova reconfiguració de l'ordre, les autores d'aquest manifest veuen la crisi com «un moment crucial de desvetllament polític i una oportunitat de transformació social» (2019, p. 27). I, per tant, volen plantejar un discurs propi, el del feminisme per al 99%, perquè veuen que és en aquestes situacions que «les preguntes candents són qui guiarà el procés de transformació social» (2019, p. 27-28). Així doncs, aquestes autores aposten per actuar, comprenent que en una situació de trencament, en «una crisi general», es dona aquell procés que ens «porta a la reorganització de la societat» (2019, p. 28). Per totes aquestes raons, volen aprofitar «l'oportunitat de construir un altre feminisme» que porti «una definició diferent del que es consideren temes feministes, una orientació de classe diferent i una ètica diferent» i que condueixi, per tant, a «un feminisme radical i transformador» (2019, p.8-9). Però no només això, la seva proposta no tan sols es «limita als 'temes de dones'» (2019, p. 22), no es conforma en transformar i reconfigurar la subjectivitat 'dona', sinó que veuen la interrelació entre el que s'ha anomenat diferents



cercles. Fet que possibilita l'intent d'una transformació i reconfiguració més profunda i de més subjectivitats a partir del trencament possibilitat pel feminisme. Alçant-se, així, «en nom de totes les persones explotades, dominades i oprimides, amb la voluntat d'esdevenir una font d'esperança per al conjunt de la humanitat» (2019, p. 22). I és, precisament per això, que ens diuen «que és un feminisme pel 99%» (2019, p. 22).

Així doncs, aquesta anàlisi i proposta un exemple pot intentar ajudar a entendre l'exposat aquí. S'ha donat un moment de trencament amb la revolució feminista actual i com això provoca, simultàniament, una reconfiguració de l'ordre en què les subjectivitats són enteses. Reconfiguració possibilitada pel trencament però que no serà efectiva i real fins que no s'imposi un discurs en una situació de conflicte i antagonisme entre variïts d'ells. En aquest cas, entre el feminisme liberal, l'extrema dreta i el feminisme del 99%. Per a tot això, no només s'ha constatat un breu exemple del que es pretenia defensar en aquest treball, sinó també una proposta ambiciosa que pretén transformar i produir un nou ordre social de forma radical i des de l'arrel. Sense por a l'acció. Amb valentia i responsabilitat política.

## **V. Conclusions**

En suma, tal com s'ha analitzat al llarg del treball, la subjectivació ja no s'entén com aquell procés de producció de subjectes “normals” sinó com un més ampli i complex que es troba constituït per a dos moments diferenciats però relacionats. Un primer de desidentificació amb les subjectivitats atorgades que obre un camp de noves possibilitats d'existència i de vida en demostrar, amb Rancière, la contingència de l'ordre establert, acabant amb la diferenciació entre diferents subjectivitats. I verificant, així, la igualtat radical rancieriana, entesa com aquella potencialitat de tot individu per ocupar altres llocs i funcions o per ser d'altres maneres que no li estaven assignades o permeses. Així, per tant, aquest primer moment apareix com a causa i condició de possibilitat per al segon, que és el de la reconfiguració d'aquest ordre de subjectivitats. On hem vist, seguint a Žižek i sobretot a Weil, que s'ha de tenir la valentia d'actuar si es vol que sigui el màximament transformador i igualitari possible. Aquest punt és fonamental perquè condueix a entendre la necessitat d'acció en moviments i lluites emancipatòries. Així com la direcció a prendre, doncs primer s'ha de produir un desbordament i trencament amb les subjectivitats donades, per a després no adormir-se i actuar en el moment més complex, això és la lluita pel discurs o model que produeixi la nova reconfiguració de subjectivitats.



Tota aquesta estructura ha estat exemplificada amb la metàfora dels cercles entrelaçats i amb la proposta d'un feminisme del 99% de Fraser, Bhattacharya i Arruzza. S'ha pogut veure com la situació actual del moviment feminista actual ha fet tremolar tota la distribució i configuració de subjectivitats per la qual se sosté l'ordre. I com, davant d'aquest moment, s'ha obert una situació de decalatge on diferents discursos han entrat en conflicte per intentar imposar o realitzar el seu model social en el moment de la reconfiguració. Enfront de la qual proposen un feminisme que atengui al 99%, que en mostrar la contingència de l'ordre permeti la transformació de no només la subjectivitat 'dona' sinó la de tots aquells en situació de dominació i opressió. Lluitant, així, per una societat el màximament igualitària possible.

Així i tot, aquest treball es troba plantejat, per tant, com una primera aproximació teòrica que pretén ser més desenvolupada en un futur, expandint la seva anàlisi i solucionant alguns problemes que quedarien pendents. Com, per exemple, l'intent d'evitar el problema de constituir noves relacions de poder, desigualtat i dominació en reconfigurar i torna a establir un ordre de subjectivitats, amb opcions o idees que permetin pensar en un nou ordre al màximament obert possible i que no clausuri el trencament després de la reconfiguració. També seria interessant fer una anàlisi més completa que per raons d'extensió no s'ha pogut produir, mitjançant diferents casos històrics i actuals que permetin exemplificar com s'han donat o es poden donar tots aquests elements en la pràctica per pensar, amb tot el conjunt, pràctiques emancipatòries i d'acció per a cada moment del procés de subjectivació. Qüestió que es considera fonamental en aquest treball, ja que si quelcom ha de donar sentit al pensament filosòfico-polític és precisament el d'il·luminar la seva realitat i guiar el camí de l'acció per a un món més igual i just.

## VI. Bibliografía

- Bassas, X. (2017). *Jacques Rancière. L'assaig de la igualtat*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1988). «El sujeto y el poder». *Revista Mexicana de Sociología*. 50, (3), pp. 3-20.
- . (2009). *El nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.
- Fraser, N.; Bhattacharya, T.; Arruzza, C. (2019). *Manifest. Feminisme per al 99%*. Manresa: Tigre de Paper.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme.
- Galvis, E. (2016). «La subjetivación política más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil». *Ideas y Valores*, LXV, (160), pp. 29-48.
- Rancière, J. (2012). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión
- . (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre estética y política*. Barcelona: Herder.
- . (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: LOM.
- VV.AA. (2016). *Gobierno y desacuerdo. Diálogos interrumpidos entre Foucault y Rancière*. Viña del Mar: Communes.
- Weil, S. (2016). *L'arrelament. Preludi a una declaració dels deures envers l'ésser humà*. Barcelona: Edicions1984.
- . (2007). *La gravedad y la gracia*. Madrid: Trotta.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Barcelona: Paidós.

# MÁS ALLÁ DE LA POST-FOTOGRAFÍA: RANCIÈRE, FLUSSER Y LAS IMÁGENES QUE NOS HACEN PENSAR

Raquel Solà Asiain

**ABSTRACT:** En nuestro mundo repleto de imágenes, a primera vista nos podemos describir como seres que constantemente emiten y reciben pasivamente información. En este ensayo, se pretende conseguir una alternativa a este enfoque. Para ello, se atacará a la fuente principal que origina la negatividad de las descripciones de nuestra era; la brecha que existe entre apariencia y realidad. Así mismo, la finalidad será lograr situar al fotógrafo actual. De esta forma, se analizarán tanto teorías filosóficas como del arte para encontrar una posible solución que compagine ambas. Se examinará un manifiesto llamado *postfotográfico* surgido en 2011 y, bajo un marco construido a partir de la teoría de Jacques Rancière, se concluirá la necesidad del fotógrafo experimental de Vilém Flusser. De este modo, se propone una nueva salida al arte de la imagen, muy diferente al manifiesto y muy diferente a la pasividad de la sociedad.

## I. Introducción: un mundo de imágenes

El papel de la imagen en nuestra era es capital. Sometidos a un momento de constante producción de imágenes, y donde la vida de los ciudadanos no puede huir de la relación directa con ellas. Las imágenes, fruto de una tradición platónica, se distancian de la realidad siendo ellas apariencia lejana de ésta. Esta distinción entre apariencia y realidad que acriticamente es aceptada puede ser cuestionada desde la perspectiva de Nicholas Mirzoeff. A saber, que «nos encontramos en la era de la cultura visual y es en ello donde se crean y discuten los significados» (2003, p. 22). En dicha cultura, lo importante es la interpretación que los individuos hacen frente a los medios visuales que, a su vez, generan un espacio de relaciones a los es sometida la población. En tanto que se asuma que el ciudadano es receptor de imágenes, la pregunta por su definición es necesaria para proceder con buen pie en la lectura de este ensayo. Así, «las imágenes son superficies significantes que señalan algo en el espacio-tiempo» (Flusser, 2014, p. 13). Esto conlleva que su naturaleza exija una abstracción de la realidad que vuelve en un formato distinto. Sucede lo mismo en nosotros; la característica por la cual abstraemos a partir de un espacio-tiempo y volvemos a proyectar, se denomina imaginación. Siempre, por lo tanto, la imagen supone una interacción entre quien la hace y quien la observa, ampliándose *ad infinitum* este proceso que no podremos abarcar nunca del todo.

La fuerza que tiene esta idea, no es la de operar en la soledad transmitiendo una reflexión o un momento, sino más bien la de operar entre múltiples sujetos que muestran y perciben bajo su punto de vista. En un mundo globalizado como es nuestro presente, esto comporta producción continua y simultánea de millones de referentes visuales.

Muchas de las teorías actuales, tratan a la imagen como un dispositivo-objeto con el poder de incidir en nosotros y manipularnos con una especie de fuerza mágica. De este modo, nos convertimos en una masa pasiva que recibe información que nos es extranjera y que incurre en nuestros deseos y decisiones. Estas definiciones anuncian también una realidad en sí misma mediada por la tecnología. El dispositivo, es aquel que interviene entre nosotros y los objetos. Es aquello que permite generar y recibir información, establecer relaciones entre los objetos y entre los sujetos. Esto es, hablan de nosotros, son una extensión de nosotros. En resumen, parece que no seamos dueños de nuestro pensar y hacer, limitándonos a mirar las pantallas o a generar más imágenes con nuestros aparatos sin ser conscientes de lo que luego ellas podrán hacernos.

Si logramos entender la imagen como un dispositivo relacional y acercar dicha brecha platónica, podremos lograr huir de la pasividad y alienación de la sociedad descrita. A su vez, es importante entender este fluir constante de la imagen. Para hacerlo, debemos pensar un tiempo distinto al que estamos acostumbrados; un tiempo anacrónico revisable infinitas veces. Como un eterno retorno que las hace efímeras y absolutas a la vez. Parece que puedan subir y bajar la escalera dialéctica de Platón, llevándonos a una idea y bajándonos a lo terrenal, constituyendo así nuestra conciencia con la fuerza de la intersubjetividad que comportan ellas mismas en su adentro. Esto es, eliminar el estatuto de apariencia como algo negativo porque es ella – la imagen – en sí, una verdad.

Ahora bien, nuestro interés es llegar a pensar qué posición le queda al fotógrafo en una sociedad como la descrita. Lo más acertado para unir la sociedad y la política con la creación, es el trabajo que ha realizado la historia del arte y la estética, informando de argumentos que han posicionado las obras en ciertos espacios de reconocimiento. Esto a hecho que con el paso de los siglos, la representación haya participado de giros importantes estableciendo que las mismas imágenes ocuparan y ocupen, lugares distintos. Cabe poner énfasis en la idea inicial de la obra como representación, pues este ensayo pretende cambiar este estatuto de la mano de Rancière y su teoría sobre los regímenes sensibles del arte.

Pero este estudio, no es el primero que se cuestiona la posición del fotógrafo en la era virtual. Siendo así, es como surgió un movimiento encabezado por Joan Fontcuberta, dónde basándose en un hecho anecdótico, se exponía la dificultad de diferenciar el artista fotógrafo del viandante móvil en mano. De este modo, creó un manifiesto que se presentará a continuación, dónde se aprecia como pretendía mantener el control sobre la obra de arte y sobre el artista.

Para apreciar si el movimiento puede llegar a dar respuesta a nuestra inquietud, se expondrá una introducción breve a los mencionados regímenes sensibles. Así, ya se anticipa que este movimiento sólo se mantiene si pensamos que todavía estamos en un régimen sensible que deberíamos haber superado. Posteriormente, se detallará un régimen que concuerde con nuestro contexto social y político actual, y se propondrá un quehacer distinto al del manifiesto que coincide con la idea de fotógrafo experimental de Flusser. En conclusión, si aceptamos este régimen que llamaremos estético, se nos permitirá vivir sin problema alguno con la sobreproducción de imágenes y de significados. Además, surgirá el reto de lograr, a partir de la producción de nuevas imágenes, pequeños gestos políticos.

## **II. La post-fotografía: significaciones políticas**

En el año 2011, un periódico de Hong Kong despidió a ocho fotógrafos que cubrían información local. A cambio, los repartidores de pizzas recibieron cámaras digitales bajo la justificación de que «era más fácil enseñar a hacer fotos a los pizzeros que lograr que los fotógrafos profesionales superaran los atascos de la ciudad para cubrir la noticia a tiempo». Joan Fontcuberta<sup>7</sup> vio en esta noticia que cualquier persona podía ser fotógrafa y que la característica principal que definía a la imagen era su «urgencia por existir». La post-fotografía, así bautizada la imagen constante emergente, anunciaba esta característica principal en su máximo campo de expresión; nuestra vida online.

Bajo este concepto, Fontcuberta publicó un manifiesto llamado *Por un manifiesto postfotográfico* donde atribuía el quehacer del fotógrafo bajo un decálogo claro. Este manifiesto daba por muerta la fotografía tal y como la habíamos entendido. Es decir, si se seguían sus palabras, las motivaciones por las cuales uno quería ser fotógrafo habían desaparecido para dar paso a una especie de artista multidisciplinario. Éste debía apropiarse, coleccionar o reciclar imágenes ya realizadas –cosa que surgió en los setenta–, para así responder a una ecología visual; debía hacer capturas de pantalla desde su ordenador para atribuirse una superación de lo privado y lo público –hecho que Nan Goldin en los ochenta ya había logrado pasando del fotógrafo *vouyeur* a sus reportajes íntimos– y otros muchos anunciados por el estilo.

Un manifiesto, es aquello que dictamina un estilo artístico determinado, reivindicando el proceder del arte y donde se resume cómo deben ser las piezas excluyendo a otras. Es

---

<sup>7</sup> Explicándolo en la red (2011) cuando hizo el manifiesto añadido en la URL de la bibliografía.

decir, qué es considerado arte y qué no según el movimiento planteado. Pero ¿tiene sentido hablar de un manifiesto que encarcela a las imágenes, que las sitúa en un estatuto determinado y, a la vieja usanza, las trata como objetos frente a los cuales situarnos? Recordemos, que estamos en una época en la que la imagen es más parecida a un dispositivo que circula constantemente atravesándonos que a un lienzo frente al que posarnos.

Para dilucidar si es o no acertado confinar las imágenes artísticas en dicha posición, es pertinente introducir los ya mencionados regímenes de Rancière. Éstos permiten analizar las imágenes en el arte percibiendo una relación bidireccional entre ellas y el pensamiento. Es decir, permite ver como nuestros modos de pensar influyen en la estructura que edifica la concepción del arte y como nuestros modos de pensar pueden ser cambiados a partir de las imágenes que se nos plantean.

Siguiendo la introducción a Rancière que Andrea Soto (2016, p. 25) proporciona, se plantean tres regímenes del arte que son tres maneras de distribuir lo sensible de forma parecida a la episteme foucaultiana; modos de conocer de determinada manera el mundo bajo una estructura organizadora que responde al *pathos* de cada época. Dicho de otro modo, cada época tiene su verdad sensible. Éstos no son paradigmas que se siguen y se suplantán; es más, pueden coexistir. Los repartos son espacios, tiempos y formas de actividad de un sistema de certezas que marcan la existencia de un común - a partir de los recortes que definen lo que es y lo que no -. Es decir, determinan este común y lo que queda excluido. El reparto de lo sensible muestra la función que un sujeto hace dentro de un espacio-tiempo y, por lo tanto, lo que permite definir las capacidades que se tienen sobre la comunidad. Entonces, el hecho de ser visible en un espacio es lo que hace que cualquier sujeto pueda identificarse como tal y como pensamiento o como modo correcto de actuar.

Los tres son: el ético, el representacional y el estético. El ético define a las imágenes como aquellas que muestran la manera de ser de lo que representan y de los efectos que ellas manifiestan sobre los individuos. Por tanto, podemos decir que existe una conformidad con la propia idea. Así, todo arte religioso se torna un ejemplo. El régimen representativo es el que pertenece a las Bellas Artes. Es aquel que responde a la *poiesis/mimesis* donde se construye a partir de la apariencia de un modelo. Donde una forma se impone a la materia pasiva y donde para ser arte, lo creado debe inscribirse en una manera determinada de hacer, a saber, los cánones de representación.

Es preciso matizar que no es una mimesis de copia exacta de la realidad como sería la fotografía primera, sino una creación de ficción a partir de un modelo real para hacerlo así verosímil. Por último, el régimen estético es una forma sensible heterogénea. No existe en él una manera de hacer arte que delimite la creación. No existe tampoco conexión entre la realidad y la apariencia, ni entre materia y forma, al igual que tampoco entre la actividad y pasividad del creador-espectador. La representación se torna expresión y la disolución de los límites hace que coexistan diversas formas en contradicción.

Pensar en la sucesión de estos regímenes permite acercar la brecha entre apariencia y realidad porque reconoce un ver en las imágenes que conlleva verdad. Esta verdad existe al percibir las como aquellas capaces de cambiar los repartos. Rancière (2011, pp. 23-25) anuncia que en las teorías actuales sobre la imagen y la sociedad o, ya no hay realidad porque sólo existen imágenes o sólo existe una realidad que ya no admite imágenes, puesto que ella misma se representa a sí. Explica que lo que sucede es bien distinto; este otro no ha desaparecido por muchas representaciones que existan, más lo que ocurre es que este otro está en ellas mimas. La alteridad no sólo está en el medio, sino que está en las relaciones que ellas mismas establecen; en la visibilidad y lo que queda invisible, entre lo que significan y lo que podrían haber significado.

De este modo, la imagen no ha muerto, la imagen no es apariencia de algo construyendo una «era-imagen» sin realidad, sino que la imagen es real. Así, el mito de la caverna que sitúa a aquello representado en un estadio inferior –lejos de la realidad– por debajo de la verdad y el pensamiento, se transforma; los esclavos, los proletarios, la masa, no está alienada. Aun atados y de cara a las sombras, las sombras son nuestra realidad.

Es así, que Rancière también cuestiona el propio concepto de sublime e irrepresentable. Lo irrepresentable, sólo lo es según la época y la configuración de ideas a la que se pertenece.

En general, estas definiciones aprueban la unión de estética y política que se define por:

Por un lado, la política es la fractura en la que se reconfiguran los modos de experiencia. Por el otro, la estética es aquella configuración que determina modalidades de visibilidad e invisibilización, cuyas fisuras permiten otras configuraciones posibles. No se trata de la especularización política ni de la escenificación de poder, sino que se trata de como la política y la estética recortan lo sensible para indicar como los cuerpos hacen una comunidad (Soto, 2016, pp. 24-25).

Claro está, que el movimiento iniciado por Fontcuberta responde a una idea de régimen que está lejos de acercar la brecha entre apariencia y realidad. Continúa sesgado por la idea platónica donde la verdad está del lado de la realidad y la apariencia es algo que nubla nuestras mentes. Es un manifiesto que defiende la idea por encima de la imagen y, donde esta segunda está al servicio de la primera. Es representación. Por eso también ve conveniente la idea de manifiesto que explica el proceder del artista para afirmar cómo debe ser dicha representación.

Por el contrario, en el régimen estético se da la posibilidad de convivir con la pluralidad sin prescindir de la realidad. Es más, se entiende que la realidad existe en las imágenes mismas como la doble cara de la misma moneda.

Que haya verdad en ellas, es el germen de la mezcla entre ficción y realidad. Esto permitirá que ambos ámbitos convivan en su contradicción inicial y así, abrir caminos que redefinan los estatutos cimentados. Parece entonces, que de lo que se trata es de reestablecer las bases de aquello que es considerado conocimiento, fotografía y arte.

### **III. La llegada del régimen estético de Rancière y la producción del fotógrafo experimental de Flusser**

Suficiente se ha explicado ya acerca del régimen estético para ver la potencia de lo sensible y para defender que es poco pertinente difundir que se realicen menos imágenes. La sensibilidad no es única e irrevocable; existen posibilidades y transformaciones para lograr que ella responda a potencias de modos de pensar y, entonces que cada cambio de sensibilidad sea productora de un nuevo modo de pensar. Más allá de las teorías que suscitan una perspectiva negativa frente a las imágenes, las cuales muestran al sujeto como aquel ser pasivo que recibe información ajena a él, Rancière propone un cambio de perspectiva que nos introduce en un mundo donde el hombre tiene la capacidad de configurar pensamiento y combatir el espectáculo. Recordemos que lo visual es aquí aquel espacio donde se muestra la configuración política del momento dejando fuera aquello que no enseña. Esto es, reparte sensiblemente la posición del individuo en sociedad. Por tanto, permite apreciar lo que se puede decir, hacer y pensar. La tarea del fotógrafo y el filósofo es ver fisuras donde poder actuar y generar nuevas muestras que trastocuen este repartimiento. Aceptando el régimen estético y la importancia del fotógrafo, debemos pensar en un nuevo tiempo y un nuevo autor. Un autor que sea capaz de proponer imágenes de las que no tengamos un sentido instituido y que se sitúe en



igualdad con el espectador. De este modo, se espera que juntos puedan construir un nuevo significado, una nueva comunidad. Es análogo, a lo que Rancière propuso en *El maestro ignorante*, donde exponía la necesidad de abolir cualquier tipo de jerarquía entre maestro y discípulo a partir de una situación de igualdad. Por ejemplo, un idioma desconocido por ambos o, se podría añadir, una pregunta sin respuesta por ambas partes.

Es posible que sea difícil apreciar el paso de régimen representativo al estético, pudiendo además coexistir en la misma época. Quizás ayude leer un ejemplo de alguien que propuso una teoría desde la perspectiva representacional y que exhibió una solución más cercana a la que nos interesa. *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord es una gran muestra de como se ha llegado a anular el acontecimiento. Como ya se ha anunciado, estamos en una era de cultura visual en la que no podemos dudar ni del capitalismo ni de la inversión de éste en las imágenes mismas. De igual modo, no podemos dudar de la globalización ni de la sobre producción. Hasta aquí, compartimos inquietudes con Debord. Pero las conclusiones devastadoras que nos saca de ello son contrarias a nuestra tesis inicial. La sobre producción no significa que la realidad haya desaparecido, pues recordemos lo dicho; la imagen lleva en sí lo otro - lo no imagen, lo real - para poder ser imagen. Para que este otro esté tan alejado de la copia, el espectador debe convertirse en alguien incapaz de percibir la realidad. La propuesta que venimos anunciando, confía en un espectador activo capaz de ver en ellas la propia realidad. Es precisamente este uno de los pasos primordiales para ser capaces de abandonar el régimen representativo y converger hacia el estético.

La contemplación que Debord<sup>8</sup> denuncia, es la contemplación y la apariencia separada de su verdad; es puro sufrimiento derivado de esta separación. Llega a expresarnos que cuanto más se contempla, menos se es. Rancière remarca que según la teoría de Debord, lo que el hombre contempla en el espectáculo es «la actividad que le ha sido hurtada, es su propia esencia devenida extranjera y vuelta contra él». (2010, p.14)

Para combatir este momento de la mano de Rancière, debemos analizar la red de presupuestos que configuran este régimen del cual no hemos todavía salido —el representativo. Así, estos presupuestos del saber edificados son los que deben ser cuestionados. «Entre mirada y pasividad, exterioridad y separación; entre colectivo e individuo; entre imagen y realidad; entre pasividad y actividad; entre alienación y posesión de sí» (Rancière, 2010, p. 15). Ahora bien, fijémonos que Debord critica este

---

<sup>8</sup> Para más información V. Debord, Guy. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.

devenir de la sociedad, pero acerca apariencia y realidad, y además, llama a la acción con la presentación de un film titulado igual que su teoría. Parece entonces, dar razón al argumento rancieriano: no muestra un negro, sin imágenes que avivan a la acción; propone una película que establece un juego estratégico de imagen, acción y palabra. En la obra, las imágenes no son únicamente manifestaciones de un *medium* técnico, sino que son operaciones que forman relaciones entre una visibilidad y un potencial de significación nuevo.

El régimen estético más que un manifiesto, exige una filosofía que reflexione acerca de la coexistencia heterogénea de las maneras de hacer de los artistas y de los diversos significados. La reflexión estriba un ver fisuras donde crear nuevas imágenes y devenir un espectador activo.

La siguiente pregunta que debemos hacer, es ver si la teoría puede huir de su formalización abstracta. Por eso, llegados a este punto, es pertinente presentar al fotógrafo de Flusser como mejor candidato al operar artístico actual. El trabajo que ahora es preciso hacer, es ver cómo lograr la emancipación de Rancière, cómo estar donde no se nos espera, cómo separarnos de nuestro-ser-ahí, cómo visibilizar lo invisible.

Flusser (2011), muestra un fotógrafo capaz de experimentar con el dispositivo, de formar contenido nuevo, que huye de la mimesis a la que el fotógrafo documental y el aficionado están condenados. Los fotógrafos experimentales son los que se esfuerzan en producir informaciones imprevistas porque son conscientes de que la imagen, el dispositivo y la información son los problemas con los que debemos lidiar. Son los que *juegan* con el dispositivo para lograrlo. El artista fotógrafo es el único que, mediante la praxis anunciada, es capaz de dar respuesta a la libertad humana frente a los aparatos. Y remarca que la filosofía de la fotografía es necesaria para ser conscientes de la única forma de revolución que queda abierta.

Gran ejemplo de ello, es la fotógrafa Tanit Plana y su proyecto *Infrarojo Cercano* (2019). Ella explica que sus trabajos son una forma de mediar con la realidad donde la fotografía es análoga a pensar. Esta afirmación espera, a su vez, que se genere un espacio de pensamiento y un diálogo común. *Infrarojo Cercano* es una muestra clara de hacer visibles los cuerpos invisibles y de esperar una respuesta del espectador, una reflexión y una implicación.



**Figura 1.** En esta figura se puede apreciar como el rastro de luz del cable que lleva nuestros datos informáticos –el rastro digital que no podemos apreciar normalmente– se impresiona en el material fotográfico. Consultado desde <http://www.latanit.com/#/infrarrojo-cercano/>

Muchos serán los que crean que esta contienda es imposible. La mejor explicación que existe para justificar su postura, es la propia historia de la fotografía. Ésta nació en una época en la que la industria empezaba a desarrollarse rápidamente. Fruto de investigaciones, siempre fue un descubrimiento que oscilaba entre la ciencia y el arte. En

sus inicios era representación de la realidad y sus fines eran puramente mecánicos. Además, tal y como nos explica Diego Coronado (2004, p. 37), dentro del mundo del arte siempre ha existido jerarquía en tanto al ego del artista y su genialidad romántica reconocida por la conexión divina que éste tenía. Así, aceptamos muchas veces, que la fotografía es reproducción de una realidad - sin ser ella una realidad –y aceptamos también que el autor es alguien por encima de la masa capaz de guiar. Siendo esto cierto, es difícil que el espectador sea activo, pues siempre estará alejado de la obra; nunca podrá ser partícipe y generar comunidad.

A esto cabe sumar, la evolución técnica que tempranamente en 1871, Richard Maddox introdujo con el invento de las placas secas y, dos décadas después, la aparición de las cámaras portátiles con papel enrollable. Así se enfatizó la idea de que, al ser asequible para la masa, trivializaba el resultado. Es aquí pertinente preguntarse por qué no aprovechar esta característica para generar un arte menos distante. Es decir, capaz de provocar que el espectador sea activo. Dicho intento de aproximación al público, pero aun sin pretensión de un espectador activo, surgió a partir de 1960-70 donde el Pop Art y el arte Conceptual incorporaron la fotografía como medio de expresión. Estos se confrontaban al Pictorialismo, que existió durante el periodo 1890-1914, los cuales intentaban, y eso sí se lo debemos agradecer, reivindicar la fotografía como arte. Pero, la principal objeción que tuvieron fue que no llegaron a desvincularla de una perspectiva sumergida en la pintura.

El Pop Art, por su lado, usaba la fotografía como medio para producir objetos acercándose al gusto de las masas, uniendo cultura popular y alta cultura. El arte Conceptual, la ponía al destino de la idea, más allá de sus precisiones técnicas; al uso como medio de aquello que pretendía explicar, cambiar y reflexionar. Es decir, más allá de la fabricación de imágenes.

Se aprecia entonces un paso, de la reproducción mecánica al arte moderno. Y el fin del arte moderno –autorreferencial, autónomo, especializado– viene por la amplia transformación del siglo XX. Tal y como Teresa de Jesús Paz (2011) advertía, la postmodernidad diluye el estilo. En definitiva, el mundo descrito propicia que la condición de artista no tenga la inmunidad de las décadas anteriores y que el estilo sea un abanico infinito de posibilidades.

Sin embargo, parece que continuamos arrastrando ciertos criterios descritos de las épocas anteriores o que, si aceptamos la condición del artista y la multiplicidad de posibilidades, nuestras conclusiones sean pesimistas. En lo que se lleva de ensayo, no se

debe ver como un inconveniente; el artista puede proponer imágenes en base a su relación con la sociedad que sirvan para luchar contra los universales. La masa tiene, a partir de las imágenes y a partir del arte, forma de subjetivación e invasión política. Ahora, la misma posibilidad sin fin puede tornarse en contra si no se es capaz de comprender el presente. Entonces, afrontar este momento estético-político, pasa por atender al estudio de la sociedad y del artista fotógrafo. Primero, debemos apreciar que cualquiera puede tomar fotografías porque la complejidad de los procesos ya no es la que era, o al menos se mantiene oculta para quien no le interesa, sin esto suponer un problema para capturar una imagen interpretable. Según Flusser, la cámara exige a su poseedor –y podríamos añadir nuestro contexto social– sacar fotos continuamente, siendo ésta como una extensión del propio individuo. Esta dinámica genera lo que menciona como «eterna repetición de lo mismo» (2004, p. 62). Como hemos visto, el artista fotógrafo es aquel que está interesado en buscar informaciones nuevas sin repetir, sin documentar, sin rellenar álbumes. Estas informaciones son las que pueden trastocar los repartos establecidos y formar nuevas comunidades. Las nuevas comunidades, a su vez, se forman dejando participar de manera activa al espectador.

Si algo se le puede reprochar a Flusser es la siguiente afirmación que se deriva de lo explicado, a saber, que en suma, (el fotógrafo) no trabaja, no quiere cambiar el mundo, sino que busca informaciones. Bajo un criterio estético-político como el desarrollado en el ensayo, la búsqueda de información que proporciona este *juego* artístico sí es un cambio en el mundo. No un cambio radical, sino en la comunidad. Y lo es, porque estas nuevas informaciones pueden llegar a cambiar el reparto establecido del que se hablaba unas líneas antes.

#### **IV. Conclusiones: el régimen estético, artistas experimentales y gestos políticos**

Más allá de la post-fotografía es un intento de ir más lejos del régimen representativo y, por ende, del manifiesto de 2011. Si bien Paul Delaroche exclamó en 1839: «¡A partir de hoy, la pintura ha muerto!» La pintura no desapareció, pues posterior a este siglo, siguieron una cascada de vanguardias que dieron lugar al impresionismo, cubismo y surrealismo, entre otros. La diferencia radica entonces, en que ésta dejó de usarse como reflejo de la realidad. Fijémonos pues, que a la fotografía le pasó lo mismo. Si bien se inició como reflejo objetivo, actualmente y fruto de las nuevas tecnologías, ha dejado de serlo para dar rienda suelta a la *re-presentación* de la realidad.

Nos comprometemos pues, a ser conscientes de la masificación de imágenes y trabajar sobre ello. Después de apreciar las diversas teorías filosóficas que continúan pensando en la imagen como representación, vemos que estos argumentos sólo son capaces de pensar un mundo donde la sociedad está alienada y donde la solución pasa, o por la resignación o por una revolución total. A saber, no realizar más imágenes. De igual modo, el mundo del arte percibe la sociedad de la misma forma y anuncia soluciones similares. Este ensayo ha pretendido abrir un marco de pensamiento que posibilita la convivencia con las diversas producciones y ha propuesto un artista capaz de anticiparse al relativismo que podría surgir. Un *presentar* realidades nuevas.

Si en algo estamos de acuerdo con Fontcuberta<sup>9</sup> es en lo efímero de la imagen y en la potencia de las nuevas tecnologías –un presente continuo lo denomina. Siendo así, las imágenes se han convertido en signos informativos más que en objetos trascendentes. La diferencia es que, tal y como se ha argumentado, la abundancia de imágenes y su fluir efímero, no debería ser un problema; es sólo un cambio de quehacer, un repensar las bases de la cultura visual *jugando* a encontrar nuevas informaciones. Y aquí, acertadamente y contradiciendo a su propio manifiesto, Fontcuberta advierte que se deben buscar las imágenes aun inexistentes.

Ir más allá de la post-fotografía es superar la barrera de la negativa constante, es hacer frente a nuestras contradicciones; esto es, a reconfigurar nuestro sentido primero de la imagen y de la representación. La fotografía no es una representación mimética ni un símbolo icónico de aquello conceptual. Más allá del mero medio que transmite una única información visual, es una búsqueda de nuevas informaciones. El fotógrafo se torna filósofo o el filósofo se torna fotógrafo. Torcer la concepción sin abandonar la apariencia es sólo posible si dejamos de pensar que las fotografías representan. Ellas son cargas de vistas plurales, luces que pueden desafiar a los iconos que hemos establecido como tal por el poder de las estructuras que hacen prevalecer un significado frente a otros. Las imágenes no son sólo manifestaciones técnicas, sino formas relacionales entre una visibilidad y una potencia de significación que por el momento es invisible. En definitiva, todo ello conlleva que mirar, no es dejar de hacer. Y vivir en contradicción, no es vivir sin respuestas o en pleno relativismo. Es vivir con vistas a una pluralidad y riqueza –en

---

<sup>9</sup> Información extraída del programa *Més 3/24* de Tv3 donde presentaba el libro. Consultado desde <https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/mes-324/xavier-antich-i-joan-fontcuberta-ens-presenten-el-llibre-revelacions/video/5848013/>

el reparto sensible del régimen estético de Rancière. De este modo, el tiempo propuesto es un poner énfasis en la relectura y la capacidad crítica.

Se trata de abrir otro tiempo como el anunciado en la introducción. Un tiempo –no lineal, sino anacrónico revisable como Georges Didi-Huberman<sup>10</sup> explica– y otra forma –nuevas imágenes– que permitan reavivar nuestro deseo. Este deseo hasta ahora parece mediado por los referentes de los medios y las redes. Por eso, romper y cambiar el imaginario colectivo, puede suponer un avance en la pasividad que describían las teorías hasta ahora reconocidas. Hacerlo sin dejar de generar apariencias, es hacerlo desde una distancia corta sin una revolución mesiánica. Y esta distancia corta es también un ser conscientes de nuestra era.

En conclusión, nos podemos comprometer con una lucha desde dentro, desde las apariencias. Todo sin olvidar que la industria estereotipa nuestros ideales y que existen muchas imágenes redundantes –tal y como Flusser anunciaba advirtiendo que se repetían las informaciones porque los aparatos estaban programados de cierta forma.

Se propone pues, una comunidad nunca acabada de generadores de microrelatos efímeros, en definitiva, que los microrelatos sean borrados, que no eliminados, no definitivos, repensables.

Siguiendo el camino de la conferencia de Soto (2019), para lograr emanciparnos del régimen representativo, debemos aprender a pensar *entre* imágenes porque nuestra contemplación es nuestra forma real de vida. El *entre*, existe en los hasta ahora opuestos pensar/presentar y verdad/apariencia.

Todo ello no será posible si no desmitificamos al autor. Esto es, si se continúa viendo al artista como un genio, éste será algo inaccesible y no saldrá de la lógica del mercado centrado en el lucro. Entonces sería también imposible, alejarnos de la sociedad del espectáculo de Debord. Se busca un autor fotógrafo que piense en las condiciones actuales y conviva con las demás imágenes. Debemos pensar en la reestructuración y creación de nuevos significados imaginativos sin que nos frene la globalidad e instantaneidad de la imagen. Atrevernos a cambiar el reparto establecido, a cambiarle el lugar. Quedémonos

---

<sup>10</sup> Salvando las diferencias entre Rancière y Didi-Huberman, éste último explica la imagen bajo una característica fundamental: a saber, aquello que leemos en presente como algo del pasado y que proyectamos hacia un futuro por el mero hecho de ser una relectura desde nuestro momento. Aunque esto pueda significar tratar a la imagen como un objeto, cosa contraria a lo que hemos estado refiriendo en el presente trabajo –es decir, que para nosotros es más una relación/vínculo–, el tiempo que propone, es un anacronismo definido por una pluralidad de imágenes, algo que se puede anunciar como heterocronismo. Podemos recoger esta actividad como aquella que permite la coexistencia de contradicciones y la pluralidad anunciada (Didi-Huberman, 2013).

con la afirmación de Soto: «la imagen nunca es plena y única, existe en relación a un juego entre lo visible y lo invisible; entre lo visible y la palabra; entre lo dicho y lo no dicho» (2016, p. 43).

En definitiva, si *Por un manifiesto postfotográfico* era un intento de movimiento que convertía al fotógrafo en persona multidisciplinaria, superarlo es ser capaz de pensar y aceptar la pluralidad de imágenes descrita, convivir con su producción y ser capaces de generar nuevas fotografías que se desmarquen. Actuar con gestos mínimos que se formen desde dentro, jugando con el dispositivo para lograr informaciones nuevas. Reivindicar que las imágenes son reales y, por ende, las apariencias lo son. Lo son por su reverso que atañe a la realidad y por su influencia en el cambio social y expectativas políticas. Es decir, que cualquier propuesta puede ser una opción de acto, un abrir hipótesis visuales donde la fotografía no describa, sino presente nuevos destinos como Flusser sugería. Un *jugar*, entre presencias y ausencias que pueda influir en la sensibilidad y en el pensamiento de la comunidad.

Dicho así, las imágenes permiten abrir las grietas de los repartos de Rancière para intentar mover sedimentos fuertes. Si la poesía logró hacerlo con el lenguaje, con las palabras que describen el mundo, ¿por qué no puede hacerlo la fotografía con las imágenes?<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Véase (Lápiz, 2004) para apreciar similitudes entre ambas.



## V. Bibliografía

- Baudrillard, Jean. (2004). *La violencia del mundo*. Barcelona: Paidós.
- Coronado e Hijón, Diego. (2005). *Una mirada a cámara: teorías de la fotografía, de Charles Baudelaire a Roland Barthes*. Sevilla: Ediciones Alfar.
- Debord, Guy. (2003). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Didi-Huberman, George. (2013). *Cuando las imágenes tocan lo real*. Madrid: Circulo de Bellas Artes.
- Flusser, Vilém. (2014). *Para una filosofía de la fotografía*. Buenos Aires: La marca editora.
- Mirzoeff, Nicholas. (2003). *Una introducción a la cultura visual*. Barcelona: Paidós.
- Paz, Teresa de Jesús. (2011). *La fotografía contemporánea. Instituciones e intersticios socioculturales*. Alemania: Editorial Académica Española, LAP Lambert.
- Rancière, Jacques. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Montejo, Adolfo. (2004). «Poesía y fotografía». *Lápiz. Revista Internacional de Arte*. 202, pp. 22-37.
- Soto, Andrea. (2016). *El discurso sobre las imágenes en el pensamiento de Jacques Rancière*. Universidad Autónoma de Barcelona, Catalunya. Consultado desde <https://www.tdx.cat/handle/10803/368563>

## VI. Webgrafía

- Ajuntament de Barcelona. La Virreina. (2019). *Una reivindicació de les aparences. Andrea Soto Calderón*. Consultado 3 mayo 2019, desde <http://ajuntament.barcelona.cat/lavirreina/ca/recursos/una-reivindicacio-de-les-aparences/368>
- La Vanguardia. (2011). *Por un manifiesto postfotográfico. Joan Fontcuberta*. Consultado 18 mayo 2019, desde <https://www.lavanguardia.com/cultura/20110511/54152218372/por-un-manifiesto-posfotografico.html>
- TV3 a la carta. (2019). *Més 3/24. Xavier Antich i Joan Fontcuberta ens presenten el llibre "Revelacions"*. Consultado 19 mayo 2019, desde <https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/mes-324/xavier-antich-i-joan-fontcuberta-ens-presenten-el-llibre-revelacions/video/5848013/>

Plana, Tanit (2019). *Infrarrojo Cercano* [Fotografía] Consultado desde <http://www.latanit.com/#/infrarrojo-cercano/>

# LA AMISTAD EPICÚREA: TENTATIVA DE RECONCILIACIÓN ENTRE EL INDIVIDUO Y EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Ibán Arévalo Bernabé

**ABSTRACT:** No parece exagerado afirmar que los individuos que habitamos el mundo contemporáneo, venimos arrastrando, por lo que respecta a la convivencia, una serie de indicios que apuntan hacia la imposibilidad de fraternidad. ¿Cabe la opción de continuar por el mismo camino? ¿Ética y política pueden prolongar el disparate de sentirse emancipados el uno del otro? Parece que hubiéramos olvidado que el progreso no debe de tomar unas dimensiones desmedidas donde el sujeto se encuentre tan angustiado, con lo que una base filantrópica epicúrea, pudiera ser una posibilidad apaciguadora. De esta manera, se podrá hacer del *mundo líquido*, un espacio habitable donde cabrá la felicidad como horizonte de vida. La medicina podrá ampliar sus límites, admitiendo de nuevo en su seno a la filosofía, erigiéndose así en una forma terapéutica de salvación psíquica. Reconciliar a sujeto y mundo mediante la filosofía de Epicuro nos obliga a reconocernos en el otro, a través de la *philia*, como prójimos, y por tanto a priorizar ante todo un diálogo de franqueza.

## I. Introducción

Durante el curso académico 2013-2014, la profesora y doctora María Isabel Méndez Llobet, impartió una asignatura optativa sobre la filosofía de Epicuro. Desde entonces me corrió por la cabeza la idea de aprovechar ese aprendizaje para elaborar un trabajo sobre la concepción de amistad en el epicureísmo. Cinco años después, y tras haber visitado a su discípulo, Ignacio Marcio Cid, para solicitar su consejo respecto del enfoque de este trabajo de fin de grado, entrego esta labor con la responsabilidad que ello atañe. Se pretende revitalizar el pensamiento epicúreo dándole un papel protagonista, pues las herramientas que presenta lo capacitan para reconciliar al individuo con el mundo que habita. Hoy día la relación que mantienen ambas entidades es precaria. La inestabilidad se hace patente al haberse consolidado en nuestra cultura diversos trastornos, como por ejemplo, el «individualismo» planteado por Zygmunt Bauman (2004, p. 223) y la «iatrogenia estructural» argumentada por Iván Illich (1975, p. 109). Para comenzar a paliar este desequilibrio habremos de definir la situación como crítica, para después, intentar reconducir a las dos partes hacia un espacio donde recuperen la capacidad para un diálogo honesto. Para ello, el sujeto debe reinventarse moralmente priorizando la vida feliz, el saber y la amistad, alejando así los diferentes miedos existenciales. De este modo alcanzaremos, gozosa y tranquilamente, la autarquía, que nos capacitará para volver a poner límite a la vida, mirando de frente al dolor y asumiendo como final la muerte. Irremediablemente vamos a necesitar del otro, de ahí que el camino sea la *philia*. Primero, contemplada como «un fin en sí misma» (Lledó, 1984, p. 124), aunque también desde

una postura utilitaria<sup>1</sup>. En este marco nos sentiremos liberados de la soledad y de las perturbaciones que anulan nuestra competencia para hallar fórmulas que acomoden el apaciguamiento en la relación entre sujeto y mundo.

## **II. Dos de los trastornos significativos: «individualismo» y «iatrogenia estructural»**

El primer trastorno que vamos a analizar, desde el enfoque sociológico de Zygmunt Bauman, va a ser el «individualismo». Lo haremos siguiendo el rastro del argumento que proporciona al diferenciar entre *sociología ortodoxa o sólida*, y la *heterodoxa o líquida*. La primera se preocupa por «la obediencia y la adaptación de la condición humana», mientras que la segunda trabaja en «la promoción de la autonomía y la libertad, concentrándose, por lo tanto, en la conciencia, el entendimiento y la responsabilidad individuales» (2004, p. 223). En la *sólida*, si no acatamos la normatividad, nos desviamos del centro propuesto, mientras que en la *líquida*, la propia de las sociedades efectivamente autónomas, o aceptamos que tenemos un compromiso moral, que examinamos permanentemente mediante nuestros actos, o buscaremos un cobijo artificial. Será ficticio pues no va a ser posible actuar al margen del compromiso con la colectividad. No podremos dejar de lado el vínculo que hay entre la acción humana particular y su implicación general. Actuar desde la comunidad pensando que es viable evadir nuestro adeudo ético, va a determinar un comportamiento transgresor que sólo se entiende desde el «individualismo», o forma compleja de egoísmo, que actúa siempre en aras de un beneficio exclusivo. Además, va a resultar muy difícil que el individuo logre comprender el nivel desmedido de conflicto que se da en un tejido social, político y económico tan confuso, cosa que agravará más la angustia de no saber si lo está haciendo bien. Ante esta situación lo que buscará será protegerse, como hemos dicho, en su retraimiento, poniendo así una barrera respecto del otro. Apartarse, «escondarse de la responsabilidad» (2004, p. 223), no ayudará a estrechar el nivel de ansiedad, sino más bien lo contrario, seguramente influirá en su recrudescimiento. No cabrá entonces la posibilidad de enclaustrarse en un «refugio primordial» (2004, p. 223-224). Lo que Bauman avala, es la idea de tener la

---

<sup>1</sup> Un análisis claro y conciso sobre el utilitarismo lo encontramos en: Román, Begoña. (1999). «L'utilitarisme de J. Bentham i J.S. Mill». *Qüestions de vida cristiana*, 194, pp. 28-44. En la primera página se reconoce que: «si busquéssim antecedents filosòfics de l'utilitarisme, hauríem de fer ineludible referència a l'hedonisme d'Epicur, pel que fa a la identificació entre plaer i felicitat».

capacidad de reconocer la «patología social», esa que define, aludiendo a George Benko<sup>2</sup> (2004, p. 117), como la «exclusión de las personas como extranjeros porque ya no somos capaces de concebir al Otro». Lo hace con el propósito de caminar hacia un cuerpo común que quiera alejarse de la normativización de la indigencia y la infelicidad. Para ello, Bauman habla de que tendremos que discutir el carácter específico de nuestras más significativas instituciones con la intención de no dar por bueno ni un funcionamiento de éstas basado sólo en normas, pero tampoco fundamentado estrictamente en los individuos concretos que las compongan. Propone así una búsqueda de individualidad, que no de «individualismo», para posibilitar que el ejercicio de cada sujeto contenga una atenta carga integral dirigida hacia un cuerpo común que estará siempre reconstituyéndose a base de una continuada controversia. Este proceso permanente va a ser testigo del dolor, pues en el camino vamos a topar con inmoralidades. Lo que Bauman deja claro, mencionando numerosas veces a Castoriadis<sup>3</sup> y a Bourdieu<sup>4</sup> (2004, pp. 222-225), es que la sociología, no puede quedarse impasible ante las necesidades y penurias que se ocasionen en la comunidad. No cabe el *es lo que hay*, el *fatum* irresponsable. Habrá que fomentar una elección libre, y a la vez fundamentada, de las prácticas individuales, pues siempre van a tener un alcance colectivo.

Para garantizar esto, cultura e individuo deben equilibrarse. «En suma, debemos descender a los detalles, (...) no sólo las diversas culturas, sino las diversas clases de individuos que viven en el seno de cada cultura, si pretendemos encontrar la humanidad cara a cara. (...) Esto significa que el camino pasa, como ocurre en toda genuina indagación, a través de una espantosa complejidad» (2004). Es esta una reflexión que hace el filósofo y antropólogo Clifford J. Geertz (1973, p. 58) y que Iván Illich toma en consideración en su obra *Némesis Médica, la expropiación de la salud* (1975, p. 111) para así comenzar a argumentar sobre la «iatrogenia estructural» en la vida humana. La cultura es un mecanismo de control que es capaz de tutelar el comportamiento humano. Esto ocurre, según Illich, debido a que hemos «perdido nuestro instinto» (1975, p. 113) y necesitamos la cultura para sobrevivir dentro del grupo humano en el que nos vemos

---

<sup>2</sup>La obra donde encontramos la cita que destaca Bauman es la siguiente: Benko, Georges (1997). Introduction: modernity, postmodernity and the social sciences. En Georges Benko & Ulf Strohmayer (eds.). *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity* (pp. 1-44). Londres: Blackwell.

<sup>3</sup>Bauman cita diversas reflexiones del filósofo Cornélius Castoriadis. Una de las que menciona específicamente la podemos encontrar en: Castoriadis, Cornélius. (1991). «Le délabrement de l'Occident: Entretien avec Cornelius Castoriadis». *Esprit*, 177, (12), pp. 36-54.

<sup>4</sup>El texto de Bourdieu que cita varias veces Bauman, y donde se tratan conceptos como la *enfermedad*, el *dolor*, la *miseria del mundo* y el *laissez-faire* es: Bourdieu, Pierre (dir) (1993). *La Misère du monde*. París: Éditions du Seuil.

insertos. El error de contemplar al individuo o bien naturalmente, es decir, excluido de todo ambiente normativo, o bien como producto cultural, son dos posiciones exageradas que al combinarse han construido «la base para la visión actual de la salud como normalidad y de la enfermedad como desviación de una norma teórica» (1975, p. 114). Con lo que actualmente, «la moderna civilización médica cosmopolita niega la necesidad de que el individuo acepte el dolor, la enfermedad y la muerte (...) Está planificada y organizada para matar el dolor, eliminar la enfermedad y luchar contra la muerte» (1975, p. 115). Estamos a la espera de la prescripción del médico para saber cómo estamos, con lo que no quedará en nuestra mano administrar el propio sufrimiento, ni tampoco el ajeno. Asistir a la salud nada tiene que ver ahora con la forma tradicional que era un programa para «dormir, comer, amar, trabajar, jugar, soñar, cantar y sufrir. (...) Se pretendía consolar, cuidar, reconfortar, aceptar, tolerar» (1975, p. 116). Ahora es la institución médica la que toma el papel responsable en la gestión del dolor. Esto quiere decir que hoy es la propia entidad médica la que va a hacer sucumbir, paradójicamente, los principios para los que se había construido. La corporación para la salud, que se funda precisamente para velar por el bienestar integral de los individuos que componen la población, es la que acaba provocando la dolencia, siendo, de alguna manera, el propio individuo corresponsable de ello. «La única reacción adecuada suele ser la renuncia a los beneficios y al mismo tiempo el exilio, saliendo de ese grupo». (1975, p. 118) Para intentar explicar una reacción tan insubordinada, el autor introduce el concepto de «responsabilidad» que pensó el filósofo y sociólogo Alfred Schütz<sup>5</sup> (1975, p. 117). Para éste, el compromiso debe de ser subjetivo y asumido ante uno mismo, sin temer al correctivo social y sí a la consternación que uno mismo puede llegar a sentir. De algún modo este aspecto empieza a sonar parecido al ineludible autogobierno que hemos de recuperar si es que queremos construir una relación sincera entre individuo y mundo contemporáneo. Esto nos va a llevar a entendernos primero a nosotros mismos desde un concepto integral de salud que difícilmente pueda seguir separado de la filosofía. Para ello parece que también deberíamos de recuperar nuestro cuerpo.

Illich explica que antaño los médicos «escuchaban la historia del paciente y después hacían una anamnesis, en la que reflejaban la conciencia que éste tenía de su situación, que normalmente se expresaba en forma de quejas. (...) El médico le preguntaba acerca de su asiento y de su acomodo dentro de sí mismo y en relación con el mundo

---

<sup>5</sup> Schütz, Alfred. (1964). Some equivocations in the notion of responsibility. En: *Collected papers, II, Studies in social theory*. La Haya: Nijhof, 1964, pp. 274-276.

circundante» (Cayley, 2019, p. 177). Con esta información el facultativo interpretaba los datos que el enfermo le transmitía respecto de las dolencias de su cuerpo y los relacionaba con las partes del mismo que podían estar padeciendo. Hoy en día, «el cuerpo contemporáneo es la imagen interiorizada de pruebas diagnósticas y de técnicas de visualización utilizadas en la medicina, y este cuerpo se introyecta tanto mediante la medicina *alternativa* como mediante la medicina *convencional*» (2019, p. 179). Illich diferencia entre «cuerpo asignado, atribuido o diagnosticado» y «cuerpo sentido» (2019, p. 181). En el primer paradigma, es desde la invasión técnico-médica desde donde se le cede al individuo, tras la diagnosis, un cuerpo. En el segundo, en cambio, la entidad corporal es íntima, mortal y se siente «como un microcosmos, que se encuentra dentro de un macrocosmos, al lado de plantas y de minerales, de aguas y estrellas» (2019, p. 180).

El umbral que separa a uno y otro cuerpo se encuentra marcado en la historia de la medicina por la figura del filósofo y médico Galeno, que tenía un concepto de curación donde la evaluación y el tratamiento médico ocupaban una parte pequeña de su corpus sapiencial. En el momento en que esta porción menor comenzó a ganar volumen, «la interpretación del cuerpo sentido fue reemplazada por la observación externa y por la manipulación del cuerpo anatomizado. A la filosofía se le privó del cuerpo y al cuerpo se le privó de su pertenencia cósmica» (2019, p. 181).

### III. El retorno del epicureísmo

Se hace urgente el regreso de la filosofía epicúrea. Primero, para liberar al sujeto del calvario individualista. Y segundo, para rescatarlo de un mundo que pretende desterrar el propio control del dolor y la enfermedad, sistematizando así la iatrogenia y sometiendo el reconocimiento de nuestro propio cuerpo al examen de un diagnóstico médico huérfano de mirada filosófica. Desde el epicureísmo recuperaremos una visión fraternal de nuestra autonomía, y volveremos a habitar el *cuerpo sentido*. Recordemos que para Epicuro la naturaleza del sujeto es corpórea. Su pensamiento tiene como una de las bases principales la física atomista heredera de Leucipo y Demócrito<sup>6</sup>. Y aunque este aspecto no va a ser el que más destaquemos, pues nos vamos a centrar sobretudo en la ética, no cabe duda de que va a ser fundamental<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> En Kirk, George Stephen; Raven, John Earle; Schofield, Malcolm. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (2ª ed. ampliada). Madrid: Gredos, pp. 560-602., podremos consultar las primeras fuentes que nos hablan de la filosofía atomista.

<sup>7</sup> Normalmente, a la hora de analizar el pensamiento de Epicuro, se suele hacer una tripartición donde se diferencian claramente los bloques de la física, la canónica (o teología) y la ética. Entendiendo el valor

El *quid* será vivir bien, cosa que va a consistir en vivir conforme con la realidad humana fundamental, sin pretender ir mucho más allá. De esta manera la felicidad va a ser alcanzable, y se va a experimentar como placer, que «es principio y fin del vivir feliz» (Laercio, 2007, p. 616). Dirá Epicuro en la *Máxima Capital III* que «donde exista placer, por el tiempo que dure, no hay ni dolor ni pena ni la mezcla de ambos» (2007, p. 620). Con lo que el placer consistirá en una experiencia de tranquilidad<sup>8</sup>, en un estado activo corpóreo que radicará en un movimiento suave que tendremos que buscar continuamente midiendo cuál de nuestras decisiones está más netamente dirigida hacia esta agradable actividad del organismo. Esto quiere decir que para cualquier tipo de juicio hemos de contar con la sensación, tanto la placentera como la dolorosa, para acabar afianzándonos en un discurso veraz. A través de estas sensaciones será posible construir un lenguaje vinculado con la realidad, o lo que es lo mismo, capacitado para ocupar la distancia entre naturaleza y acción. El dolor, en su inicio, se manifiesta a través de deseos provocados por un estado de desorganización del equilibrio atómico. Por el contrario, el placer se da al ausentarse el dolor estabilizándose la sensación grata hacia un estado sosegado, reposado. A este placer Epicuro lo denominará «catastemático» (2007, p. 618), que en definitiva no va a ser otra cosa que sentirse en armonía con el dominio de una salud inquebrantable: «falta de perturbación y ausencia de pesar» (2007, p. 619). Este estado, propio del sabio, podrá ser alcanzado por cualquier mortal, que se haya convertido en un buen administrador del fármaco<sup>9</sup> y se encuentre capacitado para encaminarse hacia la seguridad en sí mismo, que es lo que le va a habilitar en el diálogo, en la vida filosófica. Se restituye de este modo la dupla filosofía-salud.

En el momento histórico donde se fragua la filosofía helenística, el ser humano no vive bien, está enfermo de miedo. Lo que pretende el epicureísmo es combatir ese temor a los

---

pedagógico de esta separación entendemos que, de la misma manera que expresa Ignacio Marcio, «no existe divorcio alguno entre ambas dimensiones (física y ética), sino que son mutuamente necesarias y complementarias» (2016, p. 555).

<sup>8</sup> En la *Carta a Heródoto*, Epicuro afirma que: «La tranquilidad de ánimo significa estar liberado de todo eso y conservar un continuo recuerdo de los principios generales más importantes» (Laercio, 2007, p. 595). Con «todo eso» se refiere a las creencias que intrínsecamente iban ligadas a la *paideía* griega, y que bajo su punto de vista había que dejar a un lado para poder practicar un verdadero ejercicio filosófico.

<sup>9</sup> «Podemos inferir (...) que, en general, los hombres se encuentran psíquicamente enfermos, por lo cual necesitan un fármaco, una droga medicinal, un medicamento. El bálsamo para restablecer el bienestar mental es la filosofía, la cual es, en tanto que actividad, instrumento diagnóstico y prescripción terapéutica. El diagnóstico epicúreo es, resumidamente, que el hombre se duele, está enfermo, el ser humano sufre, aunque sólo una minoría selecta está dispuesta, como siempre, a participar activamente en el ímprobo empeño de la (auto)curación» (Marcio, 2016, p. 455).



dioses, a la muerte, a *lo bueno* (placer) y a *lo malo* (dolor), mediante el *tetrafarmaco*<sup>10</sup>. Tomando en cuenta la herencia de Parménides de Elea, Epicuro va a recuperar tanto la profilaxis, como la curación misma del individuo mediante la filosofía. Y lo va a hacer teniendo en cuenta que la muerte es ese momento donde la vida se valida, pues el sujeto se mueve únicamente en el universo existencial. Parece entonces que cualquier tipo de mundo basado en un progreso humano dirigido hacia un criterio de verdad objetiva, como lo fueron el de Platón y Aristóteles, conduce a un tratamiento de la realidad cuantitativo donde se prima la recepción de datos. Epicuro promueve una individualidad que esté al servicio de un mundo global, que ya nada tiene que ver con el dibujo social de la polis donde sí hubo espacio para las verdades únicas. Ahora el criterio va a ser el de la racionalidad y partirá de la mente del sujeto, de su conciencia natural que pretende afianzarse en una relación entre individuo y mundo que nos permita vivir bien pero sin amenazar el medio natural. Afirma Epicuro (García; Acosta, 1974, p. 121) que «no hay que violentar la naturaleza sino persuadirla; y la persuadiremos satisfaciendo los deseos necesarios, los naturales siempre que no nos resulten perjudiciales, y rechazando rigurosamente los nocivos». Esta relación irá encaminada a la vida feliz, pero para ello debe haber una total concordancia de palabra y acción entre los individuos. Este debe ser el origen de la confianza en el otro sobre la que se va a cimentar el sentimiento de la vida en comunidad. Para que ésta se convierta en realidad se tendrán que eliminar los elementos que desestabilizan el espíritu, y que están justificados en la educación griega, *paideía*: alma inmortal, prolongación vital tras la muerte e intervención de los dioses en los asuntos humanos. La supresión de estos principios culturales podrán convertir los valores en virtudes verdaderamente universales, pues la pérdida de identidad del sujeto procede de esas aparentes creencias, de ilusorios discursos que no remiten a la realidad y que nos suministramos desde la política, la cual es sinónimo de vaciedad, de falsa palabra. De ahí que se atreva a afirmar que «hemos de liberarnos de la cárcel de los intereses que nos rodean y de la política» (1974, p. 129).

También hoy deberíamos pensar en sustituir los discursos infundados, pese a ser distintos a los que quería combatir Epicuro, por una realidad honesta impedida para la *patología social* que hemos aludido al tratar sobre el *individualismo*. De este modo

---

<sup>10</sup> El tetrafarmaco queda definido a partir de las cuatro primeras máximas capitales epicúreas (Diógenes Laercio, 2007, p. 620). Marcio (2016, pp. 344-345) lo resume de la siguiente forma: «El Dios no es de temer», «la muerte no es de recelar», «el bien es de buen conseguir» (refiriéndose al placer) y «el mal es de buen soportar».

aspiraremos a recuperar el valor real de la palabra verdadera, a encontrar una afinidad entre el discurso y la acción humana, donde política y ética, y justicia y amistad, no se tomen como elementos absolutamente disociados, sino afines. ¿Cómo? Repensando el logos y el sistema de poderes, y ante todo, potenciando la comunidad de amigos. Según aquella definición de Benko, nosotros habíamos perdido la capacidad de admitir al Otro: ese de carácter infranqueable, convirtiéndolo en el extranjero. De ahí que señalara la primera palabra del vocablo con una maciza ‘o’ mayúscula. Aquel Otro era el distinto, el forastero, el extraño que no hablaba nuestro lenguaje. Alguien con el que chocamos. Para Epicuro, al Otro hay que despojarlo de lo superlativo y convertirlo en ese próximo (el prójimo) que se muestra en una relación en aras del entendimiento. «Una vida libre no puede adquirir grandes riquezas por no ser cosa fácil de conseguir sin servilismos al vulgo y a los poderosos. Pero esta clase de vida ya posee todos los bienes en continua abundancia y si casualmente obtuviera muchas riquezas, también le sería fácil repartirlas para ganar la benevolencia del prójimo» (1974, p. 131). El otro, el prójimo, aparece en el epicureísmo tomando forma filantrópica.

#### **IV. Camino de reconciliación: la amistad epicúrea**

Afirma Epicuro que «de los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de la vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad» (Laercio, 2007, p. 624). Parece que el sujeto que habita el mundo contemporáneo tiene otros cometidos de carácter prioritario que el de ahondar en la *philía*. De ahí que lleguemos a un punto clave, pues en nuestra búsqueda de un ser humano capacitado para emprender un camino nuevo que ponga cerco a la distancia insalvable que encuentra respecto del mundo que habita, lo primero es asumir la crisis inmanente que se disipa de esta dinámica egoísta. Para Epicuro la crisis se origina en la dinámica juzgar-elegir. Dentro de ella, el sujeto, si es que está capacitado para asistir un rol de filósofo y amigo, podrá poseer y ejercitar el logos.

La agilidad para el manejo del juicio y la elección nos va a obligar a conocer el mundo, pues su mismo carácter está fundamentado sobre una construcción de origen físico. Siempre estaremos atentos, pues ejercemos un control directo sobre el mundo mediante el reconocimiento de nuestras afecciones. De ahí que el sujeto epicúreo vaya a sentirse libre, no sólo debido a la contingencia del movimiento del átomo (*clinamen*<sup>11</sup>), sino

---

<sup>11</sup> «Y es que el peso impide que todo llegue a ser mediante choque, mediante una fuerza exterior en cierto modo. No, sino que el que la mente, para hacer toda cosa, no contenga en sí una necesidad interna ni se vea

también porque conquista su libertad, ejerciendo un control sobre el mundo. «Epicuro conecta aquí conocimiento de la naturaleza y sus leyes o relaciones, con autoconocimiento y, finalmente, con conocimiento moral interiorizado, que lo constituye como individuo» (Marcio, 2016, p. 367).

«Puesto en parangón el sabio frente a la necesidad sabe más dar que tomar para sí; tal es el tesoro de autosuficiencia que ha obtenido» (García; Acosta, 1974, p. 127). Dar, en una comunidad de semejantes tiene una consecuencia muy importante. Aristóteles planteó a sus dioses como motores inmóviles que eran pensamiento de pensamiento, intelectos que se cavilaban a sí mismos porque eran formas puras, lo que le llevó a establecer que dicho pensamiento era posible porque se fundamentaba en la comunidad. Epicuro, en cambio, a través de la razón del individuo piensa al individuo desde sí mismo, considerando su propia conciencia. La acción reflexiva se da sobre el yo propio que forma una unidad indivisible en la figura del sabio. «Breves asaltos da al sabio la fortuna. Pues las cosas más grandes e importantes se las ha administrado su razonamiento y se las administra y administrará en todo el tiempo de su vida» (Laercio, 2007, p. 622). El individuo, al pensar se reflexiona, es decir, se piensa como algo diferente a aquello que es. Viene a establecer una especie de diálogo para definir así la unidad interna del hombre virtuoso. El efecto de esto es reflejarse en el otro. El sabio siendo amigo de otro dará de sí, y ese otro que está enfrente de él será un semejante que su vez actuará igual, hacia sí mismo y hacia el otro. Hablamos de una perspectiva de amistad como tesoro, pero que se busca también en un sentido utilitario. «Toda amistad es deseable por sí misma; pero tiene su origen en los beneficios» (García; Acosta, 1974, p. 123). Como dice Emilio Lledó, «Epicuro concede esa intromisión de la utilidad, de la mutua ayuda (*ophéleia*) en la amistad» (1984, p. 123). Se produce una identidad en el otro y con el otro. Aquel que está delante no será aquel otro lejano y desconocido, sino un reflejo del que ya es un igual y que generará en mí confianza, no temor. Sus acciones, sus elecciones serán previsibles pues actuarán al modo del sabio y generarán lazos sobre los que será posible alimentar la experiencia placentera. Es explicativa la imagen del espejo: el que se mira en él se proyecta, pero a la vez ve a otro. Se produce un desdoblamiento que se puede tomar como símbolo de la interacción propia entre amigos, del intercambio de semejanzas y de reconocimientos de la identidad, mía-otra, que tengo delante. Nos miramos entre nosotros para sernos útiles los unos a los otros.

---

por una suerte de atadura obligada a sobrellevar y padecer, eso lo consigue la pequeña desviación de los principios en dirección indeterminada y en momento indeterminado» (Lucrecio, 1982, p. 114).

Este es el punto fuerte del epicureísmo, el esfuerzo por hacer una propuesta filosófica donde lo más importante sean los lazos de unidad entre el sujeto (mi yo) y el mundo (mi otro yo o alteridad). Pero para ello el diseño de los prójimos debe consistir en una conciencia externa única idéntica a la individual, con lo que hay un muy alto riesgo de responsabilidad, pues se llega a poner en peligro la propia vida. «No sufre más el sabio si es sometido a tortura que si un amigo es sometido, y por él está dispuesto a morir. Porque, si traiciona a su amigo, toda su vida será desconcierto y agitación por causa de su infidelidad» (1974, p. 129). El que no practica la amistad es un infiel, pues sin ella dejamos de ser autosuficientes y de sentirnos seguros, y sobretodo dejamos de velar por la vida en comunidad. «La amistad se desarrolla con las ventajas mutuas; es preciso, no obstante, que se haya iniciado anteriormente (así como sembramos el campo); pero adquiere consistencia por la común participación en el logro de los placeres» (1974, p. 141). Esto quiere decir que sólo seremos capaces de disfrutar de bienes como la confianza, el gozo y la felicidad, si los alcanzamos a través de una común participación. La complacencia en la reclusión individual no existe. Los amigos son hombres sensatos porque practican la mesura, son justos<sup>12</sup> consigo mismos y con los otros, y son colaboradores de ellos mismos para la vida feliz. Es por esto que la comunidad epicúrea está compuesta por individuos completos, que han consumado el trabajo. Hay una plenitud vital por la que el hombre se diviniza. Puesto que ejercida, contraria al estado de privación, será resultado de una actividad continua. Una vida así es propia del inmortal, con independencia al tiempo, pues vivir plenamente no proyecta un significado sobre la eternidad. «Un tiempo ilimitado y un tiempo limitado contienen igual placer, si uno mide los límites de éste mediante la reflexión» (1974, p. 109). La inmortalidad en Epicuro tiene un valor moral, y no físico, ni trascendente. Significa la praxis continua de la identidad. Esto sólo será posible a través de la comunidad de amigos (sabios), que está compuesta por individuos inmortales, atemporales.

## V. Conclusiones

La base física atomista de la filosofía epicúrea conduce al sujeto a superar el subjetivismo de la experiencia placentera y el relativismo de la experiencia individual, siendo capaz de situarse en la atemporalidad del universo. Epicuro mismo reconoce la importancia de la teoría social y de la regulación de la misma a través de la justicia, que habrá que ir

---

<sup>12</sup> En la *Máxima Capital XVII* afirma Epicuro: «El justo es el más imperturbable, y el injusto rebosa de la mayor perturbación» (Laercio, 2007, p. 622).

adecuando a las circunstancias históricas y sociológicas. Ahora bien, lo prioritario será orientar al individuo fuera de cualquier «refugio primordial», pues en definitiva «aquel que conoce los límites de la vida sabe que es fácil eliminar el dolor que produce la falta de algo, y obtener lo que hace perfecta la vida entera. Así que no necesita de nada que comporte luchas» (Jufresa<sup>13</sup>, 1991, p. 71). Pretende el filósofo de Samos poner en suspensión las barreras culturales, económicas, políticas, que en definitiva son eventuales, por muy complejas que sean, para no desorientarse y caer en alteraciones como los que hemos definido en la primera parte del trabajo. Proyecta al sujeto para así conseguir que el filósofo adquiriera la característica divina que le capacite para alcanzar la evidencia. «Es absurdo pedir a los dioses lo que cada uno es capaz de procurarse por sí mismo» (García; Acosta, 1974, p. 131). El individuo va a ser una especie de médium que maneje a la perfección la herramienta del razonamiento y que pueda viajar a los lugares donde residían los dioses para después, y a través de la amistad cultivada, ejercer la abstención de la política, y priorizar el diálogo de franqueza (*parrēsía*)<sup>14</sup>.

Apostar por una comunidad filantrópica será sinónimo de priorizar el camino filosófico que garantiza de manera inmediata la felicidad (*εὐδαιμονία*), que sólo seremos capaces de recorrer cuando sepamos (*σοφία*) que no hay mayor gozo (*ἡδονή*) que transitar serena (*αταραξία*) y autosuficientemente (*αὐτάρκεια*) la senda del diálogo de franqueza (*λόγος*) con los demás, para lo cual, se hace imprescindible la amistad (*φιλία*). Ésta cuenta con tres características básicas. La principal: que es un tesoro, un fin en sí misma. Secundariamente: que adopta un rol que se dispone a la liberación de la soledad, tanto la individual como la social. Y, por último, que no niega que haya un interés alterno en el ejercicio amistoso, pero sin estar éste fundamentado sobre la carga de la codicia, así como tampoco sobre la de la ingratitud o la de la desafección, sino más bien conforme a un compromiso contemplado como activo moral, como dádiva.

Ahora nos resultará más sencillo reconocer el doble nivel: el político y el filosófico. Es en el segundo, el propio de la sociedad de amigos, donde la actividad interna está regida por la ley reflexiva. No hay normas, por eso también el sabio, el filósofo, puede

---

<sup>13</sup> Durante todo el trabajo he empleado la fuente primaria de Diógenes Laercio para citar las *Máximas Capitales epicúreas* y la obra de García y Acosta para referirme a las exhortaciones de Epicuro del *Gnomologio Vaticano*. En este caso utilizo la obra de Jufresa, pues la traducción que incluye de la *Máxima Capital XXI* me parece más esclarecedora.

<sup>14</sup> «La comunidad del *λόγος* propicia un mutuo intercambio, es decir, una interrelación de carácter lingüístico-racional, atómico y emocional, de forma que actúa como nutrición psicológica a más de terapia anímica, donde entra la corrección recíproca basada en la franqueza (libertad de palabra, *παρρησία*), la cohesión social y, en definitiva, el buen vivir (Marcio, 2016, p. 372).

sufrir daño en las comunidades de individuos que no actúan filosóficamente, como la nuestra. Ya estamos preparados para afirmar que la tentación de ir en una dirección de reconciliación entre sujeto y mundo, debe desarrollarse sobre una base filantrópica que nos lleve, en un sentido individual y pragmático, a priorizar el diálogo, y en consecuencia la felicidad, sobre cualquier otro aspecto que esté sujeto a las contingencias propias del momento histórico. En el actual horizonte de progreso parece que esta opción resulte olvidada. Es por ello que no nos queda otra posibilidad que comenzar a recapacitar en revertir la actual situación de indigencia de la filosofía, y concretamente de la perspectiva epicúrea, para nutrirla de un carácter fundamental.

## VI. Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. (2004). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cayley, David. (2019). *Últimas conversaciones con Iván Illich. Un camino de amistad*. Pamplona: El pez volador.
- de Witt, Norman W. (1954). *Epicurus and his philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Farrington, Benjamin. (1974). *La rebelión de Epicuro*. Barcelona: Laia.
- García Cual, Carlos; Acosta Méndez, Eduardo. (1974). *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*. Barcelona: Barral.
- García Gual, Carlos. (1981). *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- . (2016). *El sabio camino hacia la felicidad. Diógenes de Enoanda y el gran mural epicúreo*. Barcelona: Ariel.
- García Rúa, José Luis. (1996). *El sentido de la naturaleza en Epicuro*. Granada: Comares.
- Geertz, Clifford. (1973), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Illich, Iván. (1975). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Barcelona: Barral.
- Jufresa, Montserrat. (1991). *Epicuro. Obras*. Con la colaboración de Montserrat Camps y Francesca Mestre. Madrid: Tecnos.
- Lledó, Emilio. (1984). *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*. Barcelona: Montesinos.
- Long, Anthony A. (1984). *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Lucrecio. (1982). *La naturaleza*. Madrid: Gredos.
- Marcio Cid, Ignacio. (2016). *La filosofía epicúrea como psicoterapia integral*. Universitat de Barcelona, Catalunya.

Méndez Llobet, María Isabel. (2014). *Apuntes sobre la asignatura*. Cuestiones de historia de la filosofía V: *Epicuro*. Manuscrito inédito.

Nussbaum, Martha C. (2003). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós.

Rist, John M. (2008). *Epicur*. Coloma de Queralt: Obrador Edèndum y URV.