

# Migajas filosóficas del neoliberalismo

*Juan Carlos González Caldito*





# **Migajas filosóficas del neoliberalismo**



# Migajas filosóficas del neoliberalismo

Juan Carlos González Caldito

PRIMERA EDICIÓN

© JUAN CARLOS GONZÁLEZ CALDITO  
MIGAJAS FILOSÓFICAS DEL NEOLIBERALISMO  
© Autoedición, 2025  
1º edición

Impreso en España  
Editado por Bubok Publishing S.L.

Esta obra está bajo una licencia **Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)**.

Puedes copiarla, distribuirla y adaptarla, siempre que cites al autor original, no la uses con fines comerciales y compartas cualquier versión derivada bajo esta misma licencia.



*Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle.  
À partir du mouvement de révolte,  
elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous.*

Albert Camus, *L'homme révolté*



# Índice

Prólogo.....	11
Racionalidad neoliberal .....	15
El silencio de los eclipsados.....	25
Una reflexión nietzscheana a la actualidad de los recortes en cultura....	37
Espiritualidad económica, política genocida.....	47
Los “sin-títulos”, ¿nueva clase social? .....	55
El 15M y la crisis de Occidente .....	65
Nuit Debout: ¿jaque al neoliberalismo?.....	73
¿Caminando hacia un nuevo mundo? .....	81
Revolución ética, la llave a nuevos mundos.....	109
15M y la ontología de la actualidad.....	119
Resistencias políticas: ontología de la actualidad.....	125
El espíritu del Mayo del 68 en el 15M y el Octubre Catalán .....	133
Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental.....	147
Epílogo.....	171



## Prólogo

Empieza la semana – o puede que sea domingo por la tarde -, y te encuentras en frente de una pantalla, revisando tu agenda mientras respondes mensajes que tenías pendientes. Tachas tareas, te autogestionas, planificas objetivos, mides resultados, y sientes que no llegas, que no produces lo suficiente, que deberías optimizarte. Como si estuvieras en una constante deuda pendiente... ¡Y sin embargo, nadie te controla, nadie te vigila! Pero esta situación no te pasa solo a ti, simplemente estás absorto en esa situación, tan dentro de esa forma de vida que no solo normalizas, sino que olvidas (y olvidamos) que es un síntoma. ¿Qué ha ocurrido para que el rendimiento se haya convertido en virtud, la autoexplotación en ideal y la fatiga en norma? ¿Qué discursos han hecho posible esta transformación de lo cotidiano en campo de evaluación permanente? Sabes la respuesta, porque la has oído varias veces: neoliberalismo. Incluso tienes una idea, más o menos clara, del neoliberalismo, pero de nuevo olvidamos - seguramente por supervivencia - que éste nos atraviesa, nos forma y nos subjetiviza.

El neoliberalismo, tal como se plantea en las páginas que siguen a este prólogo, no se concibe solo como un modelo económico o una doctrina política, sino como una forma de vida que organiza nuestras percepciones, nuestras aspiraciones, nuestro lenguaje y nuestros vínculos. Veremos que éste no necesita imponerse con violencia, porque lo hace con eficacia simbólica. Al contrario, nos seduce, nos forma, nos adapta. Y, en ese proceso, convierte la libertad en rendimiento, la cultura en producto, la democracia en gestión y la

subjetividad en emprendimiento. En definitiva, nos convierte en sujetos empresariales, individuos aptos para vivir y reproducir el paradigma mercantil del neoliberalismo. ¿Cómo hemos llegado a considerar normal que todo pueda ser evaluado, cuantificado y sometido a la lógica de mercado? ¿Qué efectos tiene este modo de vivir sobre lo común, sobre el pensamiento crítico, sobre la experiencia del tiempo y del cuerpo? ¿Dónde quedan las preguntas que no sirven, los silencios que no rinden, los vínculos que no producen?

Estas preguntas abren el espacio de reflexión que recorre este libro. Un libro que no pretende ofrecer una teoría cerrada ni una denuncia académica total, pero que tampoco es una mera colección de intuiciones dispersas. Lo que aquí se presenta son fragmentos de pensamiento elaborados con rigor, atención y compromiso, reunidos en torno a una preocupación común: el modo en que el neoliberalismo ha penetrado, no solo las estructuras económicas y políticas de nuestras sociedades, sino también la vida cotidiana, los vínculos, las emociones y la manera misma en que nos pensamos a nosotros y al mundo. En este sentido, la metáfora de las migajas no remite a lo menor, lo incompleto o lo sobrante como algo carente, sino como lo que queda - a veces oculto, a veces silenciado - cuando los discursos neoliberales han barrido la complejidad de lo real.

Estas migajas filosóficas no son restos casuales, sino gestos críticos que tienen por objetivo problematizar, interrumpir lo establecido, en definitiva abrir preguntas donde parecía haber solo respuestas aceptadas. Así, este no es un libro contra el saber, sino un libro que interroga el modo en que ciertos saberes se han convertido en instrumentos de poder. Lejos de rechazar el trabajo académico, el texto lo bebe, lo cruza, lo reinterpreta y lo lleva hacia el campo más amplio del pensamiento comprometido. Las referencias no se presentan, pues, como adornos ni autoridades, sino como parte de una conversación más extensa y necesaria sobre lo que hemos vivido y seguimos viviendo, y lo que aún podríamos llegar a pensar. En consecuencia, no verás en estas páginas un sistema, sino una orientación, un modo de pensar lo que parece inabordable de pensar porque está demasiado cerca, demasiado dentro, demasiado normalizado. En definitiva, un intento de reflexión

filosófica y cotidiana de cómo las prácticas neoliberales subjetivizan, pero inevitablemente generan espacios de reflexión y resistencia.

Sin embargo, este libro no responde de forma definitiva a esas preguntas, sino que insiste en mantenerlas abiertas, visibles, necesarias. De ahí que pensar se vuelva una necesidad, una forma de resistencia: hacer una ontología del presente, a través de su misma problematización, deviene la condición de posibilidad de habilitar otros mundos posibles donde la vida quede dentro de los márgenes de la libertad. Las migajas aquí reunidas, pues, son modos de sostener el pensamiento en medio del ruido, de recuperar el valor de lo fragmentario frente al totalitarismo de lo obvio, y de volver a creer que, aún entre ruinas, algo puede comenzar.

Estas migajas son reflexiones realizadas antes, durante y después de la elaboración de un trabajo final de máster de filosofía contemporánea presentado en la UNED en 2015 sobre la relación de la filosofía de Michel Foucault con el movimiento 15M. Muchas de esas reflexiones fueron publicadas en diversos medios digitales, por lo que no son inéditos, aunque sí que contiene algunas reflexiones que forman parte de ese trabajo de final de máster ya presentado y defendido. Igualmente, algunos de estos textos han sido modificados en algún sentido, sea para reelaborar la idea, sea para ampliar lo que se defendía originariamente, por lo que también se ha ampliado, en parte, la bibliografía utilizada. Todos los textos, del mismo autor y escritos antes de 2020, tenían y tienen, no obstante, un mismo objetivo: repensar el neoliberalismo desde una óptica ontológica, pero también desde los espacios de resistencia, por lo que unirlos bajo un mismo título le daba este carácter de *migajas filosóficas* para hacer pensar al/la lectora/a sobre el impacto del modo de vida neoliberal, especialmente en estos tiempos presentes en que se inicia una nueva etapa neoliberal, pero en una versión emocional, acelerada, espectacularizada y profundamente regresiva.

Sin más preámbulos, esperamos que las siguientes líneas contribuyan a una reflexión filosófica de un presente que tiene sus raíces en un pasado muy cercano.

Igualada, 2025



## Racionalidad neoliberal

*Extracto del Trabajo Final de Máster "Foucault y las resistencias de la alteridad. Una ontología de la actualidad desde el acontecimiento del 15M como crítica a la modernidad", UNED, 2015.*

*Resumen: Más que una doctrina económica, el texto presenta al neoliberalismo como una forma de racionalidad que moldea el mundo contemporáneo. Desde sus raíces en el pensamiento de Simons y Friedman, se analiza cómo el Estado no desaparece, sino que adopta un papel activo al servicio del mercado. Esta racionalidad se infiltra en la subjetividad, configurando individuos que se gestionan a sí mismos como pequeñas empresas. Lejos de imponerse por la fuerza, el neoliberalismo opera a través de la libertad, la responsabilidad y la competencia como formas de normalización. El texto propone una mirada filosófica que permita pensar cómo esta lógica reestructura nuestras vidas y nuestra idea de lo posible.*

¿Qué significa vivir bajo el signo del neoliberalismo? ¿Cuándo fue que comenzamos a pensar nuestra vida —nuestro cuerpo, nuestras decisiones, nuestros vínculos— como si fueran inversiones, riesgos o productos? El primer texto fundamental del neoliberalismo estadounidense puede situarse en 1934, cuando Henry C. Simons, considerado uno de los fundadores intelectuales de la futura Escuela de Chicago, publicó *A Positive Program for Laissez Faire*. En este breve pero influyente manifiesto, Simons sostenía que el libre mercado no puede sostenerse por sí solo, sino que requiere de un Estado fuerte y activo, encargado de impedir los monopolios, garantizar la competencia y establecer las condiciones estructurales necesarias para que exista una economía verdaderamente libre. Su propuesta no es un retorno al “laissez-faire” clásico, sino un programa normativo que busca hacer posible el funcionamiento del capitalismo competitivo a través de la regulación institucional.

Esta concepción fue heredada, pero también modificada, por Milton Friedman, quien en 1962 afirmaba que «*la organización económica es importante como medio para el fin de la libertad política [...] porque separa el poder económico del poder político, y de esta forma permite que el uno contrarreste al otro*»<sup>1</sup>. Para Friedman, el libre mercado no solo produce libertad económica, sino que es la mejor garantía para evitar la concentración de poder en manos del Estado y, con ello, el autoritarismo. Esta tesis también es defendida por Friedrich Hayek en *Caminos de Servidumbre*, cuya idea fundamental es el ataque contra cualquier limitación del mecanismo de mercado por parte del Estado, ya que la tradición liberal defiende que el mercado es un mecanismo que se autorregula, postulándose como el mejor instrumento para asignar recursos y satisfacer necesidades.

Desde este punto de partida, el neoliberalismo puede ser entendido, al menos, desde dos ópticas: como un modelo económico-político centrado en el mercado (visión tradicional), y como una racionalidad de gobierno que produce subjetividades, formas de vida y estructuras de percepción (visión genealógica). La primera ha sido sostenida por autores como Friedman; la segunda, desarrollada por lecturas críticas

1 Friedman, Milton (1966): *Capitalismo y libertad*. Madrid: Gráficas Aragón S.A. Pág. 23.

contemporáneas, permite abordar el neoliberalismo no sólo como doctrina, sino como modo de ser<sup>2</sup>. De ahí que se oponga al Estado del Bienestar, en la medida en que este tipo de Estado actúa como dispositivo de redistribución de los beneficios.

La tarea política del neoliberalismo consiste en asegurar el crecimiento económico y las ideas de progreso técnico y crecimiento económico que actúan a favor de la humanidad para mejorar sus condiciones materiales y de vida. O como señala Foucault, «*extender la racionalidad del mercado, los esquemas de análisis que éste propone y los criterios de decisión que sugiere a campos no exclusiva ni primariamente económicos, como la familia, la natalidad, la delincuencia y la política penab*»<sup>3</sup>. Así, a diferencia del ordoliberalismo alemán, que defiende una función normativa fundamental del Estado para garantizar las condiciones de competencia, el neoliberalismo americano aplica una lógica de mercado que se extiende a todas las esferas de la vida, como la educación, el crimen, la salud, etc. Éste, que empieza a ejercerse con potencia, en oposición al *New Deal* de Roosevelt, en las administraciones de Margaret Thatcher en Inglaterra y Ronald Reagan en Estados Unidos<sup>4</sup>, cuyos gobiernos «*contrajeron la emisión monetaria, elevaron las tasas de interés, bajaron drásticamente los impuestos sobre los ingresos altos, abolieron los controles sobre los flujos financieros crearon niveles masivos de desempleo, aplastaron las huelgas, impusieron una nueva*

2 Así lo aborda también Villacañas cuando señala que «*el neoliberalismo es ante todo, y como la teología, una política de subjetivación y aspira a destruir la idea de sujeto como aparato psíquico singular que encierra una posibilidad de autoafirmación relacionada con una posibilidad modal, cuyo cumplimiento se entregaría a la acción. Podemos decir que el neoliberalismo ofrece el esquema de representación del capitalismo que favorece esta posibilidad, en la medida en que usa las evidencias del capitalismo como naturaleza para conformar una subjetividad plenamente adaptada, en tanto que entiende su libertad como activación de la latencia objetiva, no de la latencia subjetiva, de la que carece. Esa práctica reducida de la subjetividad es lo que llamamos vida precaria*». Villacañas, José Luis (2020): *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones. Pág. 187.

3 Foucault, M (1999): *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós. Pág. 215.

4 De hecho, y como sostiene Harvey, también consideramos que el neoliberalismo empieza en la década de 1970. «*Desde la década de 1970, por todas parte hemos asistido a un drástico giro hacia el neoliberalismo tanto en las prácticas como en el pensamiento político-económico. La desregulación, la privatización, y el abandono por el Estado de muchas áreas de la provisión social hna sido generalizadas*». Harvey, David (2007): *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Akal. Pág. 7.

*legislación antisindical, recortaron los gastos sociales, finalmente lanzaron una fuerte política de privatización, comenzando por la vivienda pública y pasando por las industrias básicas como el acero, la electricidad, el petróleo, el gas y el agua (...) Reagan en Estados Unidos realizó algunas de estas reformas pero su economía se centró en una economía de guerra*<sup>5</sup>. De ahí que podamos decir que el objetivo del neoliberalismo, a priori, es «saber cómo se puede ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercados»<sup>6</sup>, motivo por el cual, defiende Foucault, el neoliberalismo «no va a situarse bajo el signo del *laissez-faire* sino, por el contrario, bajo el signo de una vigilancia, una actividad, una intervención permanente»<sup>7</sup>.

Para Foucault, «el neoliberalismo es una tecnología de gobierno que tiene como finalidad la efectividad de la economía mediante la generación de una serie de condiciones artificiales que logren la autorregulación en los sujetos morales»<sup>8</sup>, donde la mercantilización forma parte de la propia vida de todos los agentes al hacer que los sujetos sean capaces de tomar sus propias decisiones, pero dentro de los márgenes de la racionalidad de las tecnologías neoliberales. El objetivo de dichas tecnologías es la multiplicación de la forma empresa dentro del cuerpo individual y social de las formas de comportamiento, haciendo que los sujetos abandonen su capacidad ontológica a cargo del Estado, introduciendo en el mercado las llamadas actividades no mercantiles, como la salud, la seguridad, la educación, etc. Así, lo que nos muestra Foucault es que el neoliberalismo es una tecnología de gobierno que sólo puede ser garantizada por la intervención del Estado en la sociedad: tras la Segunda Guerra Mundial se postula la posibilidad de que sea el mercado la condición de posibilidad, no sólo de la paz entre Estados, sino de la existencia de los mismos Estados, donde estos tienen como objetivo velar por la

5 Anderson, Perry (2003): “Neoliberalismo: un balance provisorio”. *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Emir Sader (comp.) y Pablo Gentili (comp.). 2ª. Edición CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Pág. 28.

6 Foucault, Michel (2007): *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Pág. 157.

7 *Ibid.* Pág. 158

8 Patarrayo Rengifo, Santiago Santiago (2014): “Neoliberalismo y Biopolítica: onto-tecnología de la autorregulación o «la producción de sí en Michel Foucault””. *Revisa Observaciones Filosóficas*. Noviembre. Pág. 6.

seguridad de la mercantilización. Es entonces cuando vemos que las sociedades modernas posteriores a la Segunda Guerra Mundial están lejos de la no intervención por parte del Estado para que éstos practiquen la intervención política que establezca las condiciones artificiales necesarias para que se produzca la competencia mercantil. A partir de entonces la intervención en la sociedad no se detiene, sino que toma otra forma a través de aquellas actividades consideradas no mercantiles para producir sujetos capaces de ser útiles al mercado.

En este sentido, vemos que el mercado en el neoliberalismo se vincula política y económicamente con el Estado. Foucault sostiene que para la Alemania de post-guerra ya no era la historia, como discurso nacionalista, el fundante de los derechos como Estado alemán, sino que pasa a serlo la producción económica la que le permite afirmarse, de nuevo, como Estado y, por lo tanto, como sujeto jurídico libre. Esta ruptura con la historia sirvió como purificación de Alemania en la medida en que se inicia una nueva dimensión temporal basada en el crecimiento económico: mientras en el siglo XVIII se preguntaban cómo era posible una economía libre en un Estado limitador, a mediados del siglo XX la pregunta consiste en cómo hacer existir un Estado a partir del espacio de la libertad económica. Tras la Segunda Guerra Mundial, las intervenciones que los Estados liberales se permitían amparados en la voluntad general de los individuos empiezan a verse como un abuso desde la racionalidad neoliberal. El neoliberalismo americano, por su parte, propuso no aceptar ya una libertad de mercado definida por el Estado y mantenida bajo vigilancia estatal, sino invertir la fórmula y proponer la libertad de mercado como principio organizador y regulador del Estado: un Estado bajo la vigilancia del mercado. Así, es preciso gobernar para el mercado y no a causa del mercado, lo cual implica una inversión del liberalismo en la medida en que las tecnologías gubernamentales ya no van a recaer únicamente en los sistemas productivos, sino en los individuos, creando sujetos capaces de ser útiles para las demandas mercantiles a partir de modos de subjetivación concretos que produzcan al denominado “*homo*

*economicus*”<sup>9</sup>. En este sentido, bajo la racionalidad neoliberal vivimos en una continua competición, no solo en el mercado, sino en cada aspecto de la vida (estudiar, trabajar, relacionarnos, etc.), haciendo de la competencia una norma de conducta y de la empresa un modelo para vivir. De ahí que Dadot y Laval sostengan que «*la racionalidad neoliberal tiene como característica principal la generalización de la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelo de subjetivación*»<sup>10</sup>: cada persona debe verse como un proyecto que invierte, produce y se mejora a sí mismo, porque bajo esta lógica no solo se organiza la economía, sino también nuestra forma de pensar, actuar y ser.

En este sentido, el neoliberalismo también cambia su comprensión de la economía, en la medida en que ya no se centra en el intercambio, como defendía el liberalismo, sino en la competencia. Por ello, actúa en tres esferas imprescindibles: la económica, la sociológica y la política, modificando el “laissez-faire” propio del liberalismo para ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía del mercado. Así, el principio del mercado tiene como objetivo intervenir, desde el Estado, en la población para asegurar las reglas del juego del mercado. Se trata, pues, de una vigilancia por parte del Estado para asegurar la competitividad y los modos de subjetivación, lo cual vuelve la acción del gobierno muy activa, vigilante e interventora. El problema del neoliberalismo ya no consiste en qué tocar y no tocar desde la política, sino en cómo subjetivar a los individuos. Pongamos tres ejemplos característicos de las acciones gubernamentales del neoliberalismo.

En primer lugar, el monopolio. El liberalismo tiene como principio intervenir ante los monopolios en la medida en que éstos impiden que otros puedan también producir, incurriendo en la desigualdad del reparto de poder. En cambio, el neoliberalismo considera el monopolio

<sup>9</sup> Dado que el Estado llevado bajo la gubernamentalidad neoliberal actúa como una empresa y que la condición de posibilidad de todo Estado son sus individuos, los sujetos producidos de dichos Estados neoliberales también podrían denominarse “sujetos empresariales”, ya que se consideraría a los sujetos del mismo modo que al Estado, a saber, como micro-empresas.

<sup>10</sup> Dadot, Pierre; Laval, Christian (2013): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedisa. Pág. 15

como la producción llevada a cabo por el Estado. Así, para los neoliberales la no intervención es la garantía de la competencia y la seguridad de que por ella no se crearán monopolios, salvo cuando ciertos poderes intervengan para crear el monopolio.

En segundo lugar, la vigilancia (intervención) del Estado debe hacerse mediante acciones reguladoras y acciones ordenadoras. Las acciones reguladoras suponen una intervención sobre las condiciones del mercado, es decir, señalar, admitir y dejar actuar a las tendencias del mercado (costos, reducción, ganancia de la empresa y el aumento de la misma). Se trata, pues, de estabilizar los precios, del control de la inflación. Igualmente, la creación de la tasa de descuentos (se acude a los mercados externos – deuda – pero nunca a la inversión pública). En relación a las acciones ordenadoras, su función es intervenir sobre las condiciones del mercado, ya que el mercado es el regulador económico y social, pero es la política quien debe asegurarlo porque no es algo “natural”. Así, se interviene, pero no sobre los precios, sino sobre el “marco” que los hace posibles (la población, las técnicas de régimen jurídico, la distribución territorial, etc.). A diferencia del liberalismo, el neoliberalismo no intenta encontrar un sistema económico para un territorio, sino adaptar un territorio a un sistema económico, siendo ésta la intervención estatal por parte del gobierno en la población.

Y un tercer ejemplo es la Política social. Desde el punto de vista de la economía del bienestar, como los economistas keynesianos, se fija como objetivo la distribución relativamente equitativa de los bienes consumibles. Es lo que se conoce por “socialización” de ciertos productos, como por ejemplo la educación, la sanidad, la seguridad, etc. Sin embargo, para el neoliberalismo, la “relativa igualdad económica” es antieconómica en la medida en que va contra la propia competitividad y, por lo tanto, contra los principios básicos y fundantes del neoliberalismo. Así, la política social no puede fijarse la igualdad como objetivo, sino que debe dejar actuar a la desigualdad como garante de la competitividad: la política social consiste en la capitalización de todas las clases sociales cuyo instrumento es el seguro individual y la propiedad privada, siendo la finalidad última el crecimiento económico. En otras palabras, las tecnologías neoliberales

tienen que intervenir en la sociedad para que los mercados competitivos puedan cumplir su papel de reguladores. Se trata, pues, de un gobierno para la población con el objetivo de corregir y adaptar a las necesidades del mercado a los individuos: determinar la conducta de los ciudadanos para que la racionalidad neoliberal haga posible el mercado.

Podemos ver, pues, que el análisis del neoliberalismo desde una perspectiva genealógica revela que no estamos ante una simple doctrina económica ni ante un conjunto de reformas institucionales, sino ante una forma de racionalidad que reconfigura las condiciones de posibilidad del sujeto, del Estado y de la acción política. En consecuencia, el neoliberalismo no propone una retirada del Estado, sino su transformación en una tecnología de gobierno que actúa sobre los individuos a través de la libertad misma: no suprimiéndola, sino organizándola, orientándola, economizándola.

En este marco, la relación entre mercado y subjetividad se vuelve central. El “*homo oeconomicus*” neoliberal no es simplemente un agente racional que busca su beneficio, sino una figura modelada para encarnar una determinada concepción de libertad, responsabilidad y competencia. Lo que está en juego no es solo el modo en que se distribuyen los bienes, sino el modo en que se estructuran las formas de vida y se delimitan las posibilidades del pensar. Analizar el neoliberalismo, por tanto, no implica solo describir sus efectos económicos o sociales, sino interrogar sus condiciones ontológicas: ¿qué tipo de mundo produce?, ¿qué clase de sujeto hace posible?, ¿qué formas de verdad y de poder articula?

## **Referencias bibliográficas**

Anderson, Perry (2003): “Neoliberalismo: un balance provisorio”. *La trama del neoliberalismo. Mercado, crisis y exclusión social*. Emir Sader (comp.) y Pablo Gentili (comp.). 2ª. Edición CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

DADOT, Pierre y LAVAL, Christian (2013): *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Foucault, M (1999): *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2007): *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FRiedman, Milton (1966): *Capitalismo y libertad*. Madrid: Gráficas Aragón S.A.

Harvey, David (2007): *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Ediciones Akal.

Hayek, Friedrich A. (1990): *Camino a la servidumbre*, 2ª reimp. Madrid: Alianza Editorial.

Patarrayo Rengifo, Santiago (2014): “Neoliberalismo y Biopolítica: onto-tecnología de la autorregulación o «la producción de sí en Michel Foucault””. *Revisa Observaciones Filosóficas*. Noviembre.

Villacañas, José Luis (2020): *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones.



## El silencio de los eclipsados

*Publicado en Mito Revista Cultural, marzo 2017*

*Resumen: Vivimos rodeados de símbolos e ídolos que, al imponer una verdad hegemónica, silencian las múltiples verdades que los constituyen. La tradición filosófica occidental, centrada en el “ser” y su esencia, ha invisibilizado la alteridad y olvidado la temporalidad del ser. Filósofos como Heidegger intentaron recuperar ese olvido, mientras Derrida propuso la deconstrucción como herramienta para desvelar las verdades ocultas bajo los discursos dominantes. Desde esta mirada, la alteridad —el otro— se revela como condición de posibilidad del ser y, por tanto, de nuevas formas de pensamiento, ética y convivencia. La deconstrucción, entonces, no es solo filosófica, sino una práctica cotidiana que permite visibilizar lo eclipsado y repensar el mundo desde los márgenes.*

Las representatividades de nuestras vidas están selladas continuamente por iconos e ídolos, por símbolos que representan discursos que crean, determinan y configuran nuestras vidas sin que nos preguntemos acaso, no sólo que las han hecho posible, sino qué acallan cuando ellas se erigen como tales. Así, cuando vemos un icono o un ídolo, vemos a través de aquello que nos ha permitido convertirlo en ídolo o icono. Deslumbrados por su verdad reluciente, podemos llegar a despreciar las sombras que lo constituyen, e incluso, aquellas otras verdades y discursos que, por lo que sabemos de ellos, no se hacen visibles. Nos referimos a la invisibilidad de las otras verdades que los iconos y los ídolos llevan consigo. Y es que cuando miramos algo, no miramos la cosa en sí (si es que esto es posible), sino que miramos desde un discurso que nos posibilita verlo para mirarlo de una determinada manera. Esta condición de ser, esta condición de mirar y, por lo tanto, de conocer y aprender, va más allá de ser un mero instinto para ser algo inscrito en una tradición que, desde la filosofía, se ha llamado “tradición occidental”, basada, en primera instancia, en el ser de las cosas como condición de posibilidad de las mismas. Pero, ¿es posible otra mirada? ¿Es posible otra filosofía? En definitiva, ¿es posible una filosofía nueva que posibilite la creación de otros mundos, de otras alter-hegemónicas?

La tradición filosófica de Occidente ha girado, principalmente, en torno a la cuestión del “ser”, pero no tanto desde la ontología (estudio del ser), sino desde la metafísica. Este término, que deriva del griego *μετὰ φυσική*, significa etimológicamente “más allá de la naturaleza” o mejor dicho “más allá de la física”, es decir, pensar sobre aquello que configura el mundo como tal para su comprensión, teniendo su punto de inicio en el “ser” y la pregunta por el “ser” de las cosas, de todo cuanto nos rodea. El concepto de “metafísica” lo creó el filósofo peripatético Andrónico de Rodas para titular un conjunto de escritos de Aristóteles que giran en torno a la cuestión del “ser”. Así, en el libro séptimo (Z) de *Metafísica*, Aristóteles dice que *«la expresión “algo que es” se dice en muchos sentidos [...]. De una parte, en efecto, significa el qué-es y algo determinado y, de otra parte, la cualidad, la cantidad o cualquier otra de las cosas*

*que se predicán de este modo*<sup>11</sup>. En otras palabras, que del “ser” propiamente no podemos decir qué es, ya que es el “ser” aquello que permite que las cosas sean: el ser es la condición de posibilidad del ser de los demás, estudio de la ontología, pero también de la metafísica, entendida ésta como tradición filosófica de Occidente. Esto no significa que Aristóteles haya sido el inventor de la metafísica, pues otros filósofos anteriores a Aristóteles como Platón ya pensaron en torno a la cuestión del ser. Sin embargo, es Aristóteles el que considera la cuestión del “ser” como la filosofía primera.

De este hecho, a saber, de la cuestión del ser, se pueden concluir, al menos, dos tipos de concepciones. La primera es que el “ser” es la característica más general de las cosas o entidades, es decir, aquello que, a pesar de todo, nunca cambia: el “ser” de las cosas como su “esencia”. Una segunda concepción sería entender el “ser” como aquello que se le puede atribuir a todo, incluso a las cosas mismas, siendo el “ser” aquello que permite distinguir una cosa de las otras. Aunque parezcan muy similares, son distintas en su forma: una cosa es una propiedad (esencia) y otra una atribución (diferencia).

La concepción metafísica del ser entendida como esencia ha sido, en gran parte, la dominadora de toda la tradición filosófica de Occidente. Es por este motivo por el que Nietzsche consideró el platonismo (que no Platón) como el iniciador del pensamiento metafísico de las esencias, así como el responsable de la escisión entre el mundo sensible y el mundo inteligible. En otras palabras, el mundo inteligible correspondería a la esencia (el “ser” en propiedad) de las cosas, las cuales se dan en el mundo sensible, mundo en el que los humanos vivimos. Esto significaría que nunca seríamos capaces de conocer la verdad última de las cosas, sino, como sostendría Kant, sólo sus fenómenos, es decir, las formas de expresarse del “ser” (la esencia) de las cosas. A esto se opuso drásticamente Nietzsche con la intención de invertirlo: no son las “expresiones” de las cosas las que vemos, sino que nosotros los humanos hacemos que las cosas sean lo que son porque les atribuimos las cualidades. Por lo tanto, nosotros construimos discursos

<sup>11</sup>Aristóteles: *Metafísica*. Libro séptimo. Editorial Gredos. Madrid, 1982. Pág. 231.

que se transforman en verdades, a lo que poco más tarde llegó Heidegger y, sosteniendo la afirmación nietzscheana, dijo que la metafísica de la filosofía tradicional de Occidente había consistido en el olvido del ser.

El filósofo alemán quería dar a entender que toda la tradición filosófica de Occidente posterior a Aristóteles había confundido el “ser” con los “entes” y, por lo tanto, el “ser” acabó siendo olvidado. Este olvido llevó a considerar el “ser” como una entidad más (incluso llegando a confundirlo con Dios) que cosifica, es decir, que se toma al “ser” como una cosa cuando para Heidegger el “ser” es, precisamente, la condición de posibilidad de que las cosas sean lo que son. Es por este motivo que el filósofo alemán tachó a la tradición filosófica de Occidente y, por ende, a la metafísica, como el olvido del ser.

La solución que encontró Heidegger para reinventar la tradición filosófica de Occidente parte de la metáfora nietzscheana de la filosofía del martillo, es decir, de invertir los valores. Para ello, es preciso una “destrucción” de la misma tradición para volver a repensarla. En tanto que la metafísica tradicional había confundido al “ser” con la entidad de las cosas, había quitado toda temporalidad a las cosas haciéndolas “eternas” en el tiempo evitando así todo cambio. En última instancia, la metafísica occidental había evitado la diferencia como modo de pensamiento para establecer la mismidad. Así, para Heidegger la destrucción conduce al concepto de tiempo, es decir, en introducir la temporalidad, no sólo a las cosas, sino a la concepción de las cosas. De alguna forma, la experiencia del tiempo ha sido recubierta por la metafísica haciendo olvidar el sentido originario del ser como ser temporal, donde la filosofía actual debe velar por una nueva etapa del pensamiento filosófico occidental. Entonces, podemos decir que Heidegger ve en el olvido del ser el olvido de la temporalidad del ser.

Parecía que el problema de la filosofía occidental había sido resuelto, pero lejos de ello, Derrida encontró un problema en la filosofía heideggeriana: a pesar de que Heidegger había sabido encontrar que el problema de la tradición filosófica de Occidente había sido, no tanto el olvido del ser, sino el olvido del tiempo en el ser, Heidegger seguía

buscando una respuesta última a las cosas, otorgándole un carácter trascendental al “ser”. Las sombras de la muerte de Dios que Nietzsche había sentenciado seguían extendiéndose a lo largo de la filosofía heideggeriana. Es por este motivo que Derrida, siguiendo en cierto modo la línea heideggeriana, propone un modelo distinto a la destrucción: Derrida propone la “deconstrucción”.

La “deconstrucción” consiste en mostrar cómo se ha construido un concepto cualquiera a partir de procesos históricos y acumulaciones metafóricas, mostrando que lo claro y evidente dista de serlo, puesto que los útiles de la conciencia en que lo verdadero en sí ha de darse, son históricos, relativos y sometidos a las paradojas de las figuras retóricas de la metáfora y la metonimia, en definitiva, de los discursos creados. Así, la “deconstrucción” se configura como una estrategia, una nueva práctica de lectura ya que investiga las condiciones de posibilidad de los sistemas conceptuales de la filosofía. No obstante, no debe ser confundida con una búsqueda de las condiciones trascendentales de la posibilidad del conocimiento, porque de lo contrario estaríamos realizando el error de la misma tradición filosófica: encontrar la respuesta última y atemporal (y por lógica tradicional, verdadera) de las cosas. Por lo tanto, la “deconstrucción” tiene la capacidad de hacer revisar y disolver el canon en una negación absoluta de significado pero no propone un modelo orgánico alternativo.

Una de las formas de crear un nuevo pensamiento desde la estrategia de la “deconstrucción” la va encontrar Derrida en el filósofo Levinas. Para Derrida el pensamiento levinasiano muestra cómo la fenomenología husserliana estaba condenada a predeterminar el ser como objeto, entendiendo el “ser” de forma cosificada (como ya hizo la tradición) de modo que se cierra toda posibilidad del ser como “salida de sí” hacia “lo otro”. Dentro de esta problemática, va a ser precisamente el reconocimiento de la “experiencia del otro”, en tanto que irreductible al *ego*, la cuestión que introduzca la ausencia en tanto que ausencia de lo que no está en el mundo del sujeto que conoce, precisamente porque está en el mundo del “otro”, y por tanto como anterior a la presencia del mundo del sujeto para sí mismo, puesto que el otro es parte configurante del propio mundo del sujeto. En otras palabras, puesto

que la otredad del otro consiste en ser origen de un mundo fuera del mío, pero que a la vez co-constituye el mío, la otredad de mi propio mundo es previa a mi concepción del mundo, marcando de esta forma una ausencia originaria del mundo desde el “yo”. Es por esto mismo que Derrida afirma que lo otro *«sólo puede manifestarse como lo que es, antes de la verdad común, en una cierta no manifestación y en una cierta ausencia (...) su fenómeno es una cierta no fenomenalidad, que su presencia (es) una cierta ausencia»*<sup>12</sup>. La alteridad, pues, se mostraría como la condición de posibilidad del “yo” y, por lo tanto, del propio mundo, invirtiendo así la tradición filosófica de Occidente en la medida en que el “ser” dejaría de ser la cuestión primera para serlo, ahora, lo “otro”: lo importante no es conocer dogmáticamente la verdad hegemónica, sino todas las “otras” verdades que, eclipsadas por la verdad hegemónica la constituyen.

Por ello queremos decir que el ser, o aquello que hace que las cosas sean, no se da tanto por el mero hecho de las cosas tengan una esencia o se les atribuya unas características, sino que es sólo a partir de una relación con los otros que el ser se dan en la medida en que es en dicha relación en la que el “ser” como tal empieza tener sentido. Y decimos sentido porque sin esa relación entre diferentes individuos, por ejemplo, el “ser” no podría ni entenderse como esencia ni tampoco como atribución. Así, la inversión del platonismo que Nietzsche proponía no se da tanto por entender a Platón desde otro modo de entender el “ser”, como intentó Heidegger (de la atemporalidad de la esencia a la temporalidad del devenir), sino desde la alteridad como condición de posibilidad de todo “ser”.

Una vez llegados a este punto es importante subrayar que de ningún modo hay que confundir la deconstrucción derrideana con la “retirada del ser” heideggeriana, cosa que el mismo Derrida se encarga de hacer notar. Para Derrida, la “deconstrucción” trata en última instancia, no tanto de la retirada del “ser”, sino de la retirada de la metáfora, o de la metáfora de “la retirada de la metáfora”. Dado que el ser no es un ente, la “retirada del ser” es la retirada de la estructura metafórica misma del “ser” que sería la base de la posibilidad conceptual de la “retirada del

<sup>12</sup> Derrida, Jacques: *La escritura y la diferencia*, Editorial Anthropos, Barcelona 1989. Pág. 123.

ser”. Siendo más precisos, la argumentación última radica en que como «*el ser no es nada, como no es un ente, no podrá decirse o nombrarse more metaphoricis*»<sup>13</sup>. Del ser se hablará siempre quasi-metafóricamente, según una “metáfora de metáfora”.

Si resumimos los puntos, podemos decir que lo que Heidegger llama la “metafísica” corresponde a una “retirada del ser” entendiendo esta retirada del “ser” como un “ser” desde el devenir de la temporalidad. Así, la misma “metafísica” de la tradición se transformaría en una metáfora porque sólo hablaría del “ser” como si fuera entendido de manera atemporal y esencialista. En consecuencia, la metáfora en cuanto concepto llamado “metafísico” corresponde a una retirada del ser y, por lo tanto, el discurso metafísico no puede ser desbordado a menos que lo sea conforme a una retirada de la metáfora en cuanto que concepto metafísico, conforme a una retirada de lo metafísico, una retirada de la retirada del ser. Así pues, hay que deconstruir la misma metafísica y empezar a pensar que el “ser” no se da así mismo como tal (lo cual ya sería una metáfora), sino que el “ser” es la consecuencia de algo previo. En este caso, y para nosotros, el “ser” es consecuencia de la alteridad: lo “otro” es condición de posibilidad del “ser”.

En numerosas ocasiones y entrevistas, Jacques Derrida ha afirmado que la deconstrucción, «*si la hay, tiene lugar como experiencia de lo imposible*»<sup>14</sup>. Esto, *grosso modo*, viene a decir que la posibilidad de otros mundos pasa por lo que de pronto parece imposible, y estos imposibles son aquellas alteridades que han quedado ocultas en los discursos que, empleando al ser, han atribuido o dado la propiedad a ciertas cosas y/o hechos que, por hacerlo, no sólo han vuelto invisible su reverso, sino que además hacen difícil su revelación y visibilidad y, por lo tanto, la posibilidad de una crítica a la actualidad y la posibilidad de crear nuevos mundos otros que éste. De ahí que la deconstrucción pueda ser empleada, no sólo filosóficamente, sino también en la vida cotidiana. Y es que, en tanto que la “deconstrucción” se postra como la posibilidad de una nueva lectura intencionalmente dirigida a buscar dentro de un texto, de un

<sup>13</sup>Derrida, Jacques: *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Ediciones Paidós, Barcelona 1989. Pág. 57.

<sup>14</sup>Derrida, Jacques: *Resistencias del psicoanálisis*, Ediciones Paidós, Buenos Aires 1997. Pág. 82.

objeto, de un hecho, de cualquier cosa todos los sentidos y posibilidades presentes y no seguidas por la interpretación hegemónica que se le ha dado, ya que este sentido hegemónico, entendido como su “sentido propio”, ha expulsado fuera de su unidad toda multiplicidad, diferencia, toda otredad de sí mismo para poder constituirse como tal, la “deconstrucción” permite hacer ver que la “unidad” de todas las cosas late en su fondo como posibilidad misma de toda “deconstrucción”. Ya desde este primer momento vemos cómo la diferencia y la multiplicidad son condición de posibilidad de la unidad, que la alteridad es condición de posibilidad del “ser”, y que la unidad únicamente puede constituirse como tal si violentamente se impone sobre la diferencia que de por sí cualquier cosa puede crear.

Dicho esto, podemos decir que la “deconstrucción” derridiana nos da la posibilidad de re-mirar nuestro mundo, nuestra actualidad, nuestro presente y derredor para, no sólo re-interpretarlo, sino para hacer visible lo que los discursos hegemónicos vuelven invisibles. Los ídolos, los iconos, todas las expresiones metafóricas de los discursos hegemónicos vuelven invisibles sus multiplicidades, sus alteridades, las otras posibilidades que han quedado tapadas. Así, por ejemplo la Estatua de la Libertad es el icono de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y la proclama de un país nuevo de aquellos que vienen de lejos (*Give me your tired, your poor, Your huddled masses yearning to breathe free, the wretched refuse of your teeming shore. Send these, the homeless, tempest-tossed to me*)<sup>15</sup> a la vez que durante tanto y tanto tiempo los mismos inmigrantes han sido parados en *Ellis Island* mientras veían la Estatua de la Libertad. Qué decir de la Sagrada Familia de Barcelona como símbolo del modernismo e icono turístico de la ciudad, discurso que vuelve invisible el ahogo de una ciudad que sufre, a causa de su propia fama, una muerte vecinal anunciada y un devenir ilusorio de escaparate. Wall Street es la calle del dinero, pero a la vez se ha vuelto también en un símbolo del empobrecimiento de otras tantas culturas:

<sup>15</sup> “Dadme a vuestros rendidos, a vuestros pobres, vuestras masas hacinadas anhelando respirar en libertad, el desamparado desecho de vuestras rebosantes playas. Enviadme a estos, los desamparados, sacudidos por las tempestades a mí”. Parte del poema de Emma Lazarus, titulado *The New Colossus* (1883) que se encuentra en la base de la Estatua de la Libertad.

menos de una milla (1,6 kilómetros) entre Broadway y el río East, enclaustrada en buena parte por los rascacielos que conforman el distrito financiero al sur de la ciudad de Nueva York, pero que a la vez las decisiones que allí se toman pueden, no sólo hacer girar el mundo, sino volver invisible el sufrimiento y las necesidades de tanta y tanta gente.

Pero no sólo edificios y monumentos pueden estar en manos de la “deconstrucción” y hacer des-velar la alteridad que también las hace ser, sino otros ídolos e iconos como, por ejemplo los bíblicos que antaño cambiaron la concepción moral del mundo, hoy son desprestigiados a pesar de que tantas y tantas luchas por la justicia sean tan parecidas a las actuales pero que sólo cambian a Dios por la Democracia. Así mismo la lectura occidentalista que apenas se hace de otras religiones nos las mostramos contrarios a lo que rezan. Por ejemplo, la carta titulada *Achtiname* en la que el profeta del islam Abu l-Qāsim Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Hāšimī al-Qurayšī sentencia que no se obligará a ningún cristiano a convertirse a la religión del islam, ni se le discutirá su creencia, debiendo ser tratados con misericordia y cariño, protegiéndolos contra toda lesión o prejuicio, así como tampoco se obligará a una cristiana a casarse con un musulmán, por ser indispensable su previo consentimiento. Y es que, como acaba sentenciando el profeta, todo acto contrario a estos postulados estará violando la promesa de Dios y la palabra de su Profeta, y que por medio de esta promesa les concede a los cristianos las mismas garantías de que gozan los musulmanes, asumiendo la obligación de protegerlos contra todo inconveniente.

Encontraríamos una cantidad casi infinita de otros discursos y realidades dentro de las que nos hayamos, de verdades ocultas, veladas y eclipsadas por otros discursos que, erigiéndose hegemónicamente, vuelven invisibles otras posibilidades, cuando éstas mismas configuran la realidad de la misma unidad de la que se habla. Como decíamos al principio, no es que las cosas en sí tengan una unidad, una esencia, sino que sí poseen una esencia es porque se la hemos otorgado y, a la vez, porque hemos despreciado y olvidado otras realidades que las constituyen al quedar tapadas por otros discursos que se erigen como

únicos, convirtiendo así los ídolos, los iconos y los símbolos que representan las verdades de las cosas. La diferencia de la alteridad que configura todo cuanto existe es la condición de posibilidad de toda unidad, de todo discurso y verdad hegemónica, pero eso no significa que dicha verdad o discurso no posea otras verdades y discursos en sí mismo que lo constituyan. Lo que sucede es que, eclipsadas, no se ven y, por lo tanto, no parecen estar: nuestra libertad empieza por desvelarlas.

Este desvelar las otras verdades consiste, en última instancia, en sustituir la violencia o la fuerza de la ley del poder por la otredad del otro ya que mantendría la diferencia y disimetría de toda alteridad en la que, de siempre, convivimos. Una exigencia de mantenimiento de la diferencia que, en palabras de Derrida, implica una «*revolución permanente [que] supone la ruptura de lo que liga la permanencia a la presencia sustancial*»<sup>16</sup>, es decir, el fin de toda trascendentalidad de la apariencia, abriendo paso a la posibilidad de nuevos mundos ocultos tras los discursos y opiniones que, inscritos en las cosas, nos hacen verlas de unas determinadas maneras u otras: los iconos e ídolos que construimos no son más que el resultado de una batalla ganada que niegan la alteridad que ellos mismos contienen, dotándolos de un sentido que acaba hegemonizándose, pero que al rascar y deconstruir, otros sentidos ocultos se exteriorizan. Así, Derrida mantiene que desde la exigencia de la responsabilidad radical por el acontecimiento del otro en tanto que otro, surge la necesidad de una nueva ética de la hospitalidad sin restricciones en tanto que experiencia originaria del vínculo social.

Si llevamos esta práctica al extremo, se debería deconstruir plenamente el actual Derecho Internacional articulado como cálculo y control de una deuda, siendo ésta la condición de posibilidad de un nuevo mundo social, pero a la vez, el inicio de una deconstrucción de nuestra propia cultura y, por lo tanto, una desvelación de nuestras propias leyes. Si, por ejemplo, deconstruyéramos la misma Declaración de los Derechos del Hombre para desvelar y des-ocultar aquellas partes que la racionalidad

<sup>16</sup> Derrida, Jacques: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo, y la nueva internacional*, Editorial Trotta, Barcelona 2003. Pág. 46.

occidental ha velado, empezáramos a desmontar parte de nuestra misma sociedad y podríamos dar pie al inicio de una nueva sociedad que, sin ser contraria a la actual, tampoco sería igual a la misma, en la medida en que empezáramos a construir una hospitalidad que daría lugar a una “nueva internacional” más allá del mero cosmopolitismo y de la fraternidad entre naciones como base para un nuevo concepto de “humanidad”. En última instancia, se trataría de deconstruir el sentido de política, sociedad, legalidad, historia, etc., para abrir nuevos horizontes que, ocultos tras los discursos y sus representatividades, permitirían empezar a dar voz a los que han quedado eclipsados incluso por la libertad. Desde la misma acción cotidiana, desde el desvelar de los discursos y verdades eclipsadas de las pequeñas cosas empezáramos a cambiar, no sólo el mundo, sino la misma tarea filosófica, la cual ha sido durante mucho tiempo, transformar el pensamiento occidental excluyente y negativo de la esencialidad del “ser” a la apertura y posibilitadora de otras verdades de la alteridad. Como ya dijo Simone de Beauvoir "*el opresor no sería tan fuerte si no tuviese cómplices entre los propios oprimidos*": los discursos hegemónicos no serían tan fuertes si no tuviesen quien los reprodujera, si verdades eclipsadas fueran más visibles. Y es que los discursos que se erigen como verdades hegemónicas se asientan sobre el silencio de los eclipsados, pero otras realidades están siempre en construcción.

### **Referencias bibliográficas**

- Aristóteles. *Metafísica*, Libro VII. Editorial Gredos, Madrid, 1982.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida, Jacques. *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1989.
- Derrida, Jacques. *Resistencias del psicoanálisis*. Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1997.

Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo, y la nueva internacional*. Editorial Trotta, Barcelona, 2003.

Lazarus, Emma. *The New Colossus* (1883). Poema inscrito en la base de la Estatua de la Libertad (referenciado parcialmente en el texto).

## Una reflexión nietzscheana a la actualidad de los recortes en cultura

*Publicado en Mito Revista Cultural, junio 2014*

*Resumen: El texto denuncia cómo el pensamiento occidental, heredero del cristianismo y del platonismo, ha supeditado la vida presente a la promesa de un futuro ideal, lo que ha justificado el sacrificio del ahora. A partir del pensamiento de Nietzsche, se critica este “ucronismo” que desprecia el presente —como ocurre con los recortes en cultura— en nombre de una supuesta mejora futura. Esta lógica sacrificial, basada en la creencia en absolutos, alimenta políticas que deterioran el pensamiento crítico, el saber y, con ello, la libertad individual. La cultura, lejos de ser un lujo, es el fundamento de una sociedad libre y consciente, y su desprecio allana el camino al pensamiento único y al totalitarismo. Frente al terror disfrazado de promesas, se plantea recuperar el valor del presente y defender la cultura como el único medio real de transformación social.*

Si un día se nos apareciera un demonio y nos condenara a repetir nuestra vida tal y como la hemos vivido una y otra vez durante toda la eternidad, sin cambiar absolutamente nada de ella, ni un sólo instante, ni siquiera un color o un olor repitiéndola eternamente idéntica a sí misma, seguramente caeríamos atormentados por la pesadumbre que ello nos supondría. Porque, a pesar de que repetiríamos *ad infinitum* todos nuestros logros, éxitos y momentos de enorme felicidad, también reviviríamos aquellos otros insufribles y detestables: todos los sacrificios que hemos realizado y que no han alcanzado los resultados que esperábamos, todos aquellos momentos en que nuestra existencia nos vivió a nosotros mismos. En este punto, en el que aparecería el arrepentimiento, nos daríamos cuenta de que la vida no debería estar supeditada a creencias que exigieran nuestro sacrificio, y menos todavía a vivir una vida que no hemos decidido. Si por lo contrario, contestáramos al demonio que tal condena sería un placer, algo que deseáramos de todo corazón, el amor que por nosotros mismos hubiéramos desprendido a lo largo de nuestra vida hubiera sido asombroso: no habría habido sacrificios ni desprecios a uno mismo, sino decisiones absolutamente queridas, una existencia propia.

Esta reflexión ya la realizó Nietzsche en su libro *La gaya ciencia*<sup>17</sup> hacia 1882, pero lo que de ella se descubre es el fondo del pensamiento occidental, el cual ha estado, y sigue estando, supeditado a un algo que se encuentra como por encima del propio individuo, a saber, en otro mundo (utopismo) o en otro tiempo (ucronismo): demasiadas veces

17«El peso más pesado – Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez - ¡y a la par suya tú, polvo del polvo!» ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez un instante tremendo en que le contestarías: «eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!» Si esa noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: «¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?» pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no desear nada más que esta última y eterna confirmación y ratificación?». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal. §341, pág.: 250.

vivimos sometidos bajo esta doble creencia, que son idénticas en sí. ¿Pero es el pensamiento un lugar único, totalizado, que sólo puede ser de una única manera? ¿Acaso todos los individuos de occidente han pensado de igual modo? Obviamente no. Pero es sabido que la preocupación por el *aquí* y el *ahora* ha sido y es una ardua tarea que, aunque parezca una pantomima de filósofos y pensadores, concierne a todo el mundo, porque cada cual decide cómo *proyectarse* en la vida. Sin embargo, cuando el pensamiento del “individuo supeditado” está muy extendido, acaba convirtiéndose en una realidad que viven todos los que se encuentran a su alrededor y, entonces, la filosofía y el pensamiento devienen en el eje posibilitador para disputarlo.

Esta disputa es, de hecho, *una* de las muchas disputas en occidente pero de las más costosas de demoler. Podemos pensar que nuestra cultura occidental, nuestro mundo contemporáneo vive enajenado, allende del sentido, como sumergidos en el nihilismo por estar sometidos a la idea del mundo-otro que nunca llega, pero hay que decir que este pensamiento del ucronismo lo hemos heredado del pensamiento utópico del cristianismo, o mejor dicho, de la *cristiandad*<sup>18</sup>. Ciertamente, la idea de un mundo-otro en otro lugar que éste ha calado tan dentro de nosotros que consideramos que puede haber un mundo-otro en un futuro, es decir, en un tiempo otro que éste: el Edén prometido de la cristiandad se ha desplazado al futuro mejor de la modernidad, pero ambos siguen exigiendo el sacrificio por parte del individuo para alcanzar la “promesa prometida”. Sería desconsiderado pensar que la posibilidad de ese mundo-otro en otro tiempo no puede ser realizado y alcanzado (de hecho si pensamos, si reflexionamos es para que ese mundo-otro diferente del que vivimos sea realizado), pero lo que nos incomoda es *cómo* alcanzar ese mundo-otro. Porque cuando pensamos en esa otra posibilidad, ésta no tiene porqué estar sujeta ni supeditada a la creencia de que el *sacrificio* de nuestro presente nos proporcionará el futuro que buscamos, algo muy propio de la cristiandad.

<sup>18</sup>Me gustaría definir *cristiandad* como la civilización cristiana o cultura cristiana que, yendo más allá de lo religioso, de lo puramente espiritual y moral, determina una concepción del mundo, una *cosmovisión*, así como un conjunto de costumbres y formas sociales que están supeditadas y justificadas por esta misma cosmovisión.

La filosofía contemporánea anda litigando con la tradición occidental de herencia cristiano-platónica porque considera que el pensamiento de occidente, tanto a nivel institucional como a nivel individual, sigue anclado en la creencia de un *algo* supra mundano que todo lo controla y por el que todo se justifica: ese *algo* puede ser el ente divino de la cristiandad o, simplemente, un pensamiento absoluto del que no podemos escapar. Fue Nietzsche quien sentenció que Dios había muerto, es decir, que todo absoluto que justificara la vida de los humanos había quedado desmentido. Sin embargo, su muerte o se camufló, o fue una falsa alarma o, como también Nietzsche dijo, la sombra de Dios se extenderá durante milenios después de su muerte, como la sombra de Buda después de su muerte<sup>19</sup>: que Dios o el absoluto racional desaparezca no significa que sus creyentes o herederos impregnados se hayan emancipado de ello. ¿Qué quiso decir con que Dios ha muerto? Desde luego se pueden realizar infinitas interpretaciones, pero la filosofía contemporánea la concretizó en una idea básica: que la filosofía occidental comprendida como cristiano-platonismo había llegado a su final, que ya no tenía razón de ser. En otras palabras: los absolutos racionales que explicaban de forma total el mundo habían quedado desmentidos y, en consecuencia, *injustificados*. Explicar aquí toda la filosofía de Nietzsche sería imposible – ¿acaso es posible aprehender la filosofía de cualquier autor en su totalidad? –, pero sí que daremos cuatro esbozos rápidos sobre la misma.

Ya el propio Nietzsche resumió la historia de la filosofía occidental como la *historia de un error* fundacional en un capítulo titulado «*Como el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula*»<sup>20</sup>, de su insoslayable libro *El crepúsculo de los ídolos*. El filósofo califica la historia de la filosofía de occidente como un *error*, pues sostiene que toda la tradición filosófica está fundada en el mayor de los errores, a saber, *inventar* un mundo-otro utópico para justificar el mundo-este en el que vivimos.

19«Nuevas luchas – Después de la muerte de Buda, se mostró aún durante siglos, en una cueva, su sombra – una sombra colosal y pavorosa. Dios ha muerto: pero, siendo los hombres lo que son, habrá acaso aún por espacio de milenios cuevas donde se muestre su sombra. – ¡Y nosotros – tendremos que vencer también su sombra». Nietzsche, F.: *La gaya ciencia*. Madrid, 2001. Ediciones Akal. §108, pág.: 147.

20Nietzsche, F.: *Crepusculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Alianza Editorial, Madrid, 2004. Págs.: 57-58.

Según Nietzsche, Platón, origen fundacional de la filosofía, abrió la posibilidad de la dualidad de mundos para justificar *éste*, creando el mundo sensible y el suprasensible. La imposibilidad de conocer el mundo suprasensible, propio del Dios cristiano del cual la cristiandad se apropió, recaía en que la verdad sólo pertenecía a Dios. Los humanos, que habitamos en el mundo sensible y sólo podemos acceder a la verdad mediante el conocimiento, jamás podremos alcanzar la verdad del mismo modo que Dios. El desprecio por el mundo de la vida quedó servido: si la verdad reside en el mundo suprasensible, y el humano en el mundo sensible, entonces la verdad del mundo-este de la vida quedaba supeditado a ese mundo-otro, utópico, custodiado por Dios.

No obstante, la filosofía de occidente no se estancó aquí, sino que, según Nietzsche, continuó. Así como la verdad del mundo-otro utópico parecía ser inaccesible pero deseada por los humanos, se hacía evidente su imposibilidad de alcanzarlo. Pero si era inalcanzable, también significaba que era desconocido: el consuelo del mundo-otro utópico cayó, dejó de tener sentido. *Acontece* la muerte de Dios en la medida en que el humano dejó de creer en ese mundo-otro utópico: la esperanza de otra vida después de ésta quedó anulada y, con ella, la creencia en Dios. No obstante, Dios no es simplemente un ente, sino mucho más: es el conjunto de unas creencias, es lo absoluto que *todo lo justifica*. De ahí las *sombras de Dios*: Dios había muerto, pero su sombra se extendió a lo largo de toda la filosofía moderna. Así, el modo de pensar de los humanos que creían en aquel mundo-otro fue heredado por aquellos otros humanos que ya no creían en ese mundo utópico: el absoluto del Dios de la cristiandad pasó a la *razón* moderna. A partir de entonces se atisba un nuevo horizonte más esperanzador, donde el humano deviene juez y parte del propio mundo. Pero esta esperanza pareció más una ilusión que una realidad según Nietzsche.

Mientras la idea inventada de Platón podría haber pasado a “otra vida”, ésta se extendió por la filosofía moderna y la cultura de occidente bajo las ideas de *progreso* y *positivismo*. Tras la muerte de Dios, el sentido del mundo dejó de estar supeditado al otro mundo suprasensible para tener que justificarse por sí mismo. Ahora es el humano el encargado de ello, pero lejos de escapar del pensamiento del utopismo inventado por la

cristiandad, éste se transformó en *ucronismo*. A diferencia de las divinidades, el “poder” de los humanos no reside en el espacio, sino en el *tiempo*: los humanos poseemos tiempo, vivimos *a través* de él y *en* él. Podríamos decir que, si somos algo, ese algo es tiempo porque pensamos el pasado y el futuro desde el presente, y tal como lo pensemos actuaremos en ese presente: la comprensión temporal de nuestra vida nos determina, en gran medida, en nuestro presente.

La filosofía moderna nos otorgó esta idea, pero en realidad trasladó la creencia del mundo-otro utópico al tiempo: si el tiempo es cosa del humano, él es el responsable de sí mismo, y el consuelo utópico de querer vivir mejor vino con nosotros. La idea de progreso y positivismo no responde, sino, a esta “necesidad” de proyectar el futuro como algo mejor que el presente pero, sobre todo, mejor que el pasado. Es decir, a la posibilidad de despreciar el presente en vías de un futuro esperado o, como comúnmente se conoce, *sacrificarse*.

Ciertamente, la creencia en otro mundo utópico llevó al desprecio de la vida sacrificándola por la esperada otra vida en un más allá como recompensa de nuestros actos en la vida, es decir, se renunciaba a ésta vida en *pro* de la siguiente. Esta idea no se dejó atrás una vez murió que Dios, sino que continuó vigente: tras la muerte de Dios, se empezó a creer en otro mundo ucrónico sólo alcanzable bajo la responsabilidad del ser humano. De alguna manera, se despreciaba el presente en pro de un futuro mejor. Para nosotros esta idea es reprochable porque torna *enfermizo* y *cruel* el presente ya que las mejorías futuras se justifican a costa del sufrimiento del presente. Al igual que los modernos, nosotros seguimos pensando que el futuro es nuestra responsabilidad, pero a diferencia de ellos no consideramos que el presente tenga que ser menoscabado y despreciado a costa del futuro. Más bien, todo lo contrario: creemos que sólo podemos asegurar un futuro mejor si nos ocupamos plenamente del presente, del *aquí y el ahora* sin supeditarlo a futuros ucrónicos esperanzadores, ni tampoco a sacrificios por él, porque consideramos que las metas sólo se alcanzan *preparándose* previamente.

A pesar de lo que consideremos, parece ser que, a día de hoy, en España, así como en Europa y otros lugares del mundo, las sombras de Dios han vuelto al *acecho*: el sacrificio del presente ha resucitado con mucho vigor, si acaso había desaparecido. Porque como hemos dicho, la tradición de la cristiandad la hemos heredado con todos los pesos, y desprendernos de ella es una titánica tarea propia de superhombres. Este ucronismo de supeditar el hoy al mañana para alcanzar un mañana mejor que el de hoy, se ha extendido más allá de la mentalidad de los individuos mediante la política, y con ella a todo lo que le concierne: sanidad, justicia y cultura. Se han sufrido y se siguen padeciendo múltiples y diversos recortes en cultura como, por ejemplo, en profesores, becas, I+D+I e instituciones (cierre de colegios, guarderías, bibliotecas, etc.), así como la subida de tasas universitarias, en guarderías y el aumento del IVA en espectáculos musicales, teatro y cine<sup>21</sup>, bajo el pretexto de asegurar en el futuro el Estado del Bienestar. Ciertamente se nos podría replicar que no son estos ámbitos los únicos supeditados a la economía, pero supeditar todo cuanto nos rodea a la economía no viene, sino, que de pensar que hay cosas que pueden esperar a un mañana mejor: sigue existiendo la creencia de que si la economía mejora, el día de mañana se podrá volver a apreciar aquellos ámbitos hoy despreciados. Pero nosotros nos preguntamos: ¿cómo será posible preocuparse mañana por la cultura si hoy la despreciamos? ¿Acaso no se estará errando porque el desconocimiento de hoy será el desconocimiento de mañana? ¿No serán mañana secuelas los sacrificios de hoy? Pensamos, pues que, así como Hércules liberó a Prometeo, la política tiene que ser liberada de los falsos futuros prometidos a costa del presente.

La defensa de los recortes y la subida de tasas a la cultura han sido justificados para poder asegurar el Estado del Bienestar, o mejor dicho, para *salvarlo*. No obstante, esto es una falacia que, aunque sea increíble, es decir, que no es creíble, no sólo ha calado en demasiada gente, sino

<sup>21</sup>Para la subida del impuesto impositivo en cultura ver *BOE*, Núm. 168 sábado 14 de julio de 2012 Sec. I. Pág. 50428, Título IV, modificación artículo tipo 90 y 91, (<http://www.boe.es/boe/dias/2012/07/14/pdfs/BOE-A-2012-9364.pdf>), donde todos los productos no mencionados en el impuesto super reducido del 10 y 4 por ciento tendrán un impuesto impositivo del 21 por ciento.

que tiene la posibilidad de calar en nuestras mentes, porque nuestro pensamiento sigue anclado a la herencia heredada del sacrificio que tanto la cristiandad como la razón moderna nos dejó. La cultura es el ámbito más despreciado en aquellas sociedades en que el *conocimiento*, la *responsabilidad* civil para con uno mismo y para con el otro y el *respeto* por las diferencias están desconsiderados o dislocados de su funcionalidad social. Pero siendo la cultura el conjunto de saberes, creencias y pautas de conducta de *un grupo social*, incluyendo los medios materiales que se usan para comunicarse entre sí y resolver necesidades de todo tipo, el menosprecio a la misma puede dificultar el acceso a la gente y, con ello, potenciar un modelo de Estado totalizador, despedazando el Bienestar que se “quiere” salvar: en este caso el remedio puede ser el responsable de la una enfermedad crónica de la que no podamos recuperarnos.

Aunque parezca exagerado, el desprecio a la cultura – y podemos considerar como desprecio la acción de ya demasiados gobiernos europeos y mundiales porque los recortes y las subidas de tasas son una toma de decisión, una voluntad política que podría haberse realizado en otros ámbitos – es un desprecio al pensamiento y a la posibilidad de cambio, porque la cultura es la *posibilitadora* de pensar las cosas siempre de otro modo. Despreciarla no es sólo supeditarla a un mañana mejor venidero y esperado, sino perseverar en la imposibilidad de pensar de otro modo: se reduce la posibilidad de cambio al dificultar su acceso y con ello se asiste a la posibilidad de totalizar el pensamiento. Y decimos “totalizar el pensamiento” porque se ensancha la vereda nunca cerrada del totalitarismo, es decir, del pensamiento único, unidireccional, excluyente de todo aquello que no sea su igual: el desprecio a la cultura puede dejar de abrir ojos para cerrar mentes.

La crítica que nos gustaría realizar, el pensamiento que nos gustaría regalar es el de que por pensar en salvar el Estado de Bienestar sacrificándonos, podemos *sentenciarlo*, es decir, podemos contagiarlo del peor de los males: *la indiferencia ante la ignorancia*. Y es que no consideramos lógico salvar el Estado de Bienestar a costa de nuestro presente sacrificando nuestra cultura (saber, arte, justicia, educación, sanidad, etc.), porque la excusa utilizada para tal sacrificio es la fallida económica y el terror la amenaza empleada. Las decisiones del Estado

son, en definitiva, voluntad política y dónde y cómo se reducen los gastos del Estado también. Se puede *decidir* fomentar la cultura en vez de despreciarla, porque ello contribuiría a pensar en nuestro presente para hacer frente al futuro, y no justificar a toda costa el presente proyectados en un futuro prometido. Sin embargo, en los últimos años, por no decir siempre, la segunda opción ha sido la tendencia, y la defensa del sacrificio ha sido justificada porque si no se realizan ciertos “sacrificios” no se alcanzará el objetivo estatal: asegurar el Bienestar. *¡Pero cuánta incongruencia!* El terror, el miedo a perder el Estado del Bienestar nos está llevando a contagiarlo del estancamiento del pensamiento por el desprecio a la cultura. Pero aunque el terror se camufle, aunque se encubra a cada ley reformada con la intención de supeditarnos a ese mundo-otro ucrónico, nos desvela los intereses tiránicos de algunas voluntades, de algunos gobiernos. Hannah Arendt decía que «*el terror total es tan fácilmente confundido como síntoma de un Gobierno tiránico porque el Gobierno totalitario, en sus fases iniciales, debe comportarse como una tiranía y arrasar las fronteras alzadas por la ley hecha por el hombre*»<sup>22</sup>: aquel mundo real que nos inventamos está siendo devorado por un mundo inventado prometido. Pero el terror no es un síntoma, sino el reflejo de los individuos de una sociedad: quedarse apresados en él es convertirse en su esclavo.

Hoy se están arrasando las fronteras alzadas por la ley que hombres y mujeres de ayer construyeron para intentar asegurar un mundo mejor, donde la justicia fuera el imperativo y la cultura la comprensión de ella. El futuro resulta ser un horizonte oscuro difícil de predecir, pero sabemos que si hoy despreciamos la cultura, si hoy nos despreciamos a nosotros, mañana ese desprecio nos caerá encima y todo sacrificio habrá sido en vano. Si ese día de mañana un demonio se nos apareciera y nos condenara a repetir nuestra vida tal y como la hemos vivido una y otra vez durante toda la eternidad, entonces nos arrojaríamos al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio porque nos habríamos sacrificado en vano al regalar a nuestros hijos una cultura menoscabada y más despreciada que la que ya hemos vivido y continuamos viviendo. Tal vez deberíamos sentarnos un momento y meditar sobre el asunto

<sup>22</sup>Arendt: Hannah: *Los orígenes del totalitarismo*. Santillana Ediciones, 1998. Pág.: 373.

porque, como dijo Unamuno «*la libertad no es un estado sino un proceso; sólo el que sabe es libre, y más libre el que más sabe. Sólo la cultura da libertad. No proclaméis la libertad de volar, sino dad alas; no la de pensar, sino dad pensamientos. La libertad que hay que dar al pueblo es la cultura. Sólo la imposición de la cultura lo hará dueño de sí mismo, que es en lo que la democracia estriba*»<sup>23</sup>.

### Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Santillana Ediciones, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Ediciones Akal, Madrid, 2001.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Unamuno, Miguel de. *Pensamiento político*. Edición de Elías Díaz, Editorial Tecnos, Madrid, 1965.
- BOE. *Modificación del IVA en productos culturales*. Núm. 168, sábado 14 de julio de 2012, Sec. I, pág. 50428.  
<https://www.boe.es/boe/dias/2012/07/14/pdfs/BOE-A-2012-9364.pdf>

<sup>23</sup>Unamuno, Miguel de.: *Pensamiento político*. Selección de textos y estudio preliminar de Elías Díaz, Madrid, Tecnos, 1965. Pág.: 213.

## **Espiritualidad económica, política genocida**

*Publicado en Mito Revista Cultural, septiembre 2015*

*Resumen: El texto denuncia cómo la espiritualidad de Europa y Occidente está centrada en el progreso económico, dejando de lado el bienestar social y la dignidad humana. A pesar de que la historia del pensamiento occidental ha defendido el progreso como una mejora integral de la humanidad, en la práctica contemporánea este ideal ha sido sustituido por políticas excluyentes que priorizan los intereses económicos sobre los derechos fundamentales. El autor sostiene que la supuesta espiritualidad basada en la libertad y el desarrollo se ha transformado en una ideología de control y dominio económico. Esta contradicción se hace evidente en la crisis migratoria, donde Europa niega ayuda a millones de refugiados bajo la excusa de limitaciones económicas, ignorando los principios humanitarios que dice defender. Así, el texto concluye que Europa se encuentra en una encrucijada moral: debe abandonar la lógica del capital y construir una nueva espiritualidad centrada en la justicia social y la vida humana.*

La *Declaración sobre el progreso y el desarrollo en lo social*, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 2542 (XXIV), de 11 de diciembre de 1969, reafirma la fe en los derechos humanos y las libertades fundamentales y en los principios de paz, dignidad y valor de la persona humana, y de justicia social proclamados en la Carta de las Naciones Unidas. Convencida de que el ser humano sólo puede satisfacer plenamente sus aspiraciones en un orden social justo y de que, por consiguiente, es de importancia capital acelerar el progreso social y económico en todas las partes del mundo y contribuir así a la paz y la solidaridad internacionales, sostiene en sus dos primeros artículos que todos los pueblos y todos los seres humanos, sin distinción alguna, tienen derecho a vivir con dignidad y a gozar libremente de los frutos del progreso social y, por su parte, deben contribuir a él, por lo que el progreso social y el desarrollo en lo social se fundan en el respeto de la dignidad y el valor de la persona humana y deben asegurar la promoción de los derechos humanos y la justicia social.

A día de hoy estas declaraciones no pueden ser entendidas más que como papel mojado o, de lo contrario, desde el interés capital de unos pocos en la medida en que vivir con dignidad parece ser cada vez más una práctica para privilegiados, mientras otros los sostienen y otros mueren en el intento. Hablemos claramente: el progreso social sigue supeditado al progreso económico como condición necesaria del primero, lo cual quiere decir que todas las políticas giran entorno a la realización del progreso económico pero no entorno al bienestar social. El progreso económico como condición necesaria del progreso social es el espíritu de Europa, la cual queda representada cada vez que la ayuda negada a las personas que demandan asilo, refugio o simplemente una vivienda se ven negadas y sofocadas sus peticiones por intereses económicos de los estados. La manifestación de dicha espiritualidad se ve hoy en los refugiados que quieren entrar en Europa y en los europeos abnegados de sus derechos.

En la civilización occidental existe aparentemente la idea de que toda la historia puede concebirse como el avance de la humanidad en su lucha

por perfeccionarse, es decir, del desarrollo continuo, gradual y generalizado de una sociedad en los aspectos económico, social, moral, científico, cultural, etc. En otras palabras, la historia de la humanidad parece avanzar paulatinamente en el desarrollo de las libertades humanas a través de las instituciones internacionales y estatales, constatándose el Estado moderno, según una perspectiva hegeliana, como la finalidad humana para alcanzar la paz del cielo aquí en la tierra. Sin embargo, y como veremos a lo largo de este artículo, esto no es más que una idea que se cierne por todo el territorio ideológico occidental pero que en la praxis cotidiana queda, no sólo lejos de su realización, sino incluso lejos de su ideal: si la espiritualidad de occidente es para muchos la libertad representada a través de las instituciones, podremos ver que en realidad la espiritualidad de occidente es el poder de dominación y control representado en intereses económicos.

La idea de progreso hunde sus raíces más allá de la era cristiana y ya se puede encontrar en los textos de los antiguos griegos y romanos. No obstante, la idea de progreso que actualmente podemos comparar y compartir de una manera más afín tiene sus orígenes en una concepción temprano cristiana introducida por el filósofo cristiano Agustín de Hipona. Su filosofía ha sido llamada frecuentemente la primera filosofía completa de la historia del mundo en la medida en que su pensamiento introduce la concepción de una historia de la humanidad que, aunque predeterminada por Dios en el comienzo, ha experimentado un desarrollo, una realización de su esencia, una lucha hacia la perfección a través de fuerzas inmanentes de la humanidad, fusionando la idea griega de crecimiento o desarrollo con la idea judía de una historia sagrada. Dicho desarrollo es un progreso que avanza hacia una finalidad, a saber, alcanzar la ciudad de Dios en la tierra. Esta concepción utópica se ha extendido territorial y temporalmente por todo el mundo occidental y por ello las ideas de desarrollo de la humanidad con el crecimiento del individuo han persistido en el pensamiento occidental, encontrándose en los filósofos de los siglos XVII y XIX. Entre ellos, Kant, autor de la breve obra titulada *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita*, cuya idea central es el progreso de la humanidad, donde, al igual que Agustín de Hipona, considera que el progreso de la

humanidad tiende hacia una paz que se dará gracias al libre comercio entre los Estados. Según Kant, el mercado es el medio para alcanzar la paz, fin de todo Estado y de toda libre unión: al igual que Agustín de Hipona, se mantiene en la línea constante de hacer de la vida terrenal un lugar de concordia celestial. Así, mientras uno ve la paz en una utopía terrenal que debe realizarse en la tierra, el otro ve la paz en una ucronía temporal que debe realizarse en el futuro de la tierra; ambos consideran que el progreso existe en la medida en que los objetivos de paz no sólo se quieren, sino que se hacen patentes en la realidad.

La idea de progreso también se hace presente en otros autores y corrientes filosóficas, como puede ser el caso de Adam Smith, idea que la podemos encontrar en su obra titulada *La riqueza de las naciones*, primer texto sistemático de economía, pero en la cual el progreso natural de la humanidad constituye la urdimbre de esta obra. Es fundamental en este libro la declaración de Smith en el sentido de que hay un orden natural del progreso de las naciones, y que la razón de que Inglaterra y, en general, la Europa occidental se encuentren económicamente afectadas y amenazadas de estancamiento es que leyes, edictos y costumbres desacertadas han interferido en los procesos del progreso natural de la riqueza, el trabajo, las habilidades, la renta y los beneficios. De ahí que la “mano invisible” de Smith apunte tanto a la mecánica del progreso a través del tiempo como a la estabilidad del sistema económico. Así, en una línea semejante a la de Agustín de Hipona y de Kant, Smith ve el progreso como algo inherente al ser humano, y más cerca de Kant que de Hipona, Smith ve que dicho progreso social se da a través de un progreso natural de la economía.

Otro gran autor que ha tocado la idea de progreso fue el francés Rousseau en su *Tercer Discurso sobre economía política* y en el famoso *Contrato social* donde se nos muestra con explícitos detalles cómo podemos detener la degeneración de la humanidad y asegurar el progreso instituyendo la voluntad general y, junto con ella, una igualdad social amplia y completa. A diferencia de Smith, Rousseau ya no habla de un progreso económico, sino social, pero en definitiva ambos sostienen que la finalidad de las leyes del Estado es asegurar dicho progreso en la sociedad. Esta idea de progreso fue ampliada y muy

apoyada por Augusto Comte en el *Curso de filosofía positiva*, siendo probablemente la más sistemática y minuciosa de todas las obras sobre el progreso escritas durante el siglo XIX. Comte trasladó la idea de progreso social y económico al progreso intelectual, progreso que a su vez es condición necesaria para que el progreso social y económico se dé. En otras palabras, un conocimiento más avanzado significa una sociedad y una producción económica más avanzada, por lo que el progreso social y económico estaría supeditado a un progreso intelectual. De nuevo el ideal hace lo real.

La realidad, pues, se torna racional en la medida en que no sólo todo lo que es real tiene una explicación racional, y todo lo racional lo es en función de su realidad, sino que si dicho progreso se ve representado en las instituciones estatales, entonces es cuando, empíricamente, se ha creído oportuno afirmar que el progreso existe y que es una de las esencias de los estados modernos. De ahí que ahora nos centremos en Hegel, pues en su *Filosofía de la historia* puede observarse más claramente la importancia que atribuye a la idea de progreso, en la medida en que para el filósofo alemán la historia humana es “el desarrollo del espíritu en el tiempo”, y la esencia del espíritu hegeliano es “la libertad”.

La concepción dialéctica de la historia según Hegel consiste en una lucha de los contrarios que, continúa y acumulativamente, llega a síntesis cada vez mayores, por lo que podemos decir que la perspectiva hegeliana sobre la humanidad consiste en un incesante progreso, afirmación que conmovió a muchos espíritus eminentes y en realidad ayudó a moldear esos espíritus que en modo alguno simpatizaban con la veneración de Hegel por el estado. Entre ellos está, por ejemplo, Karl Marx, que en el prólogo a la primera edición de *El Capital*, reivindica sin lugar a dudas una filosofía de la historia que conduce a la desaparición del capitalismo y al nacimiento del socialismo, una filosofía de la historia que avanza con ineludible necesidad hacia resultados inevitables. Esta línea de superación de los contrarios que da como resultado una síntesis de los mismos lo podemos hallar en el *Manifiesto comunista*, una oda al progreso que le permite proclamar las maravillas del capitalismo por su papel en la preparación de la escena industrial y tecnológica para la eventual y necesaria aparición del socialismo, cuando

finalmente habrá una sociedad en la cual el libre desarrollo de cada ser humano será la condición para el libre desarrollo de todos.

La herencia hegeliana en Marx y en muchas políticas contemporáneas es algo ineludible, en la medida en que no sólo pensamos dialécticamente, es decir, los contrarios nos llevan a la solución, sino por la idea de progreso que, inevitablemente, se va dando en la sociedad, hasta llegar a afirmar que épocas pasadas siempre fueron peores que las actuales, e incluso que en épocas futuras no pueden suceder acontecimientos similares a los del pasado porque aprendemos de los errores históricos y que, por lo tanto, hay un progreso intelectual, económico y social, pero sobre todo moral. Nosotros, junto con los denominados “escépticos del progreso”, como Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche, pasando por Arthur Schopenhauer, hasta llegar a Oswald Spengler, W. R. Inge y Austin Freeman, ponemos en duda la existencia misma del progreso, no tanto ideal, sino moral. En otras palabras, no negamos el progreso como el avance de una idea y su proyección en la tierra, sino el progreso moral y social para alcanzar la libertad: la espiritualidad que ha progresado en occidente no es la de la libertad, sino la del uso, la economía y el poder de dominación.

Occidente, y más concretamente Europa, ha muerto cuando sostiene que todos los pueblos y todos los seres humanos, sin distinción alguna, tienen derecho a vivir con dignidad y a gozar libremente de los frutos del progreso social mientras diariamente mueren en el Mediterráneo personas que huyen de la guerra y otras tantas son hacinadas en las fronteras europeas para que, en definitiva, no intercedan el debido progreso económico de los estados a los que se pretende entrar. Desde el 2005 ha habido una fulgurante aceleración de inmigrantes que ha pasado de 19,4 millones de refugiados a 52,9 millones en 2015 según HCR (Human Capital Resources). Dicho aumento se debe a la multiplicación de conflictos, de los cuales podemos nombrar, al menos, catorce: ocho en África (Costa de Marfil, República centroafricana, Libia, Mali, el norte de Nigeria, la República Democrática del Congo, Sudán del sur y Burundi), tres en Oriente Medio (Siria, Irak y Yemen) una en Europa (Ucrania) y tres en Asia (Kirghizistan, varias regiones de Birmania y Pakistán).

¿Cómo hemos llegado al punto en que nos encontramos? Parece ser que la respuesta que hasta el momento ha tenido Europa ha sido el internamiento de los inmigrantes sin papel en Centro de Internamiento, denominados CIE, los cuales son un instrumento extendido por toda la Unión Europea adoptado en desarrollo de la política migratoria común suscrita en el acuerdo Schengen de 1995, acuerdo por el que varios países de Europa han suprimido los controles en las fronteras interiores (entre esos países) y han trasladado estos controles a las fronteras exteriores (con países terceros). Los extranjeros fuera del espacio Schengen que quieran entrar en la Unión Europea deben acreditar que disponen de recursos económicos mínimos. En el caso de que se compruebe que un extranjero carece de recursos económicos suficientes para el tiempo que desea permanecer dentro de las fronteras del espacio Schengen se denegará su entrada en el territorio según lo establecido reglamentariamente. Del mismo modo, y como señala la *Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España*, los trámites de expulsión pueden iniciarse cuando no se tengan papeles dentro del territorio, se trabaje sin permiso de trabajo, haber delinquido o haber sido condenado dentro o fuera del espacio Schengen o carecer de medios lícitos de vida, ejercer la mendicidad o desarrollar actividades ilegales.

No cabe duda de que los refugiados que huyen de estados en conflictos, que en algunos casos ya son crónicos, extrañamente dispongan de dichos recursos por lo que su condición de inmigrante queda, o debería de ser sustituido por el de refugiado. En ello, según el artículo 14 de la *Declaración Universal de los Derechos del Humanos* de 1948, que sostiene que en caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país, así como que este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas, no es respetado por Europa cuando, no sólo reacciona tarde ante dicha urgencia humana, sino que además supedita esta urgencia a los intereses económicos del Estado. Dicho de otra manera, la no intervención en el auxilio de los refugiados, que se cuantifica en cifras humanas y económicas, se debe al gasto que supone

la ayuda a las personas, ayuda que puede, en todo caso, favorecer al progreso social, pero dudosamente al progreso económico propio del capitalismo voraz.

En su célebre ensayo *Tesis sobre la filosofía de la historia*, Walter Benjamin, inspirado por la lectura cabalística de su amigo Gershom Scholem, dejó escrito en el punto IX lo siguiente en referencia al cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*:

Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

El huracán del progreso económico arrastra a la perdición, la ruina, el desamparo y la muerte, no sólo el progreso social, sino la misma vida de las personas. Europa se halla en una encrucijada en la que tiene que tomar una determinación moral que se traducirá políticamente y es que las preguntas europeas al problema migratorio no hallarán respuesta mientras su perspectiva siga siendo económica y no humanitaria. Europa ha muerto a causa de sí misma, ahora hace falta una nueva Europa: la determinación de su renacimiento permitirá una nueva espiritualidad que, de nuevo, se verá manifestada en sus faltas y logros. De momento, la espiritualidad europea y occidental es la del progreso económico, pero no social: su espiritualidad queda representada cada vez que levanta un muro al socorro humanitario bajo la excusa de la incapacidad económica. El cambio, al final, reside en las gentes de Europa y sus decisiones: la espiritualidad europea queda en entredicho.

## Los “sin-títulos”, ¿nueva clase social?

*Publicado en Mito Revista Cultural, enero 2016*

*Resumen: Vivimos en una sociedad donde el trabajo ya no sólo define nuestra economía, sino también nuestra identidad y pertenencia social. La educación, antaño promesa de progreso y autonomía, ha quedado reducida a un trámite burocrático para acceder —si hay suerte— a un empleo precario. En este contexto, quienes no poseen títulos quedan excluidos del sistema laboral, formando una nueva clase social: los “sin-títulos”, marginados no sólo económica sino existencialmente. Las instituciones educativas, en lugar de formar ciudadanos críticos, se han convertido en “salas de espera” para un trabajo que tal vez nunca llegue. Así, la brecha social se amplía entre los que pueden mantenerse en el sistema y los que quedan fuera, anunciando un fracaso colectivo en la cohesión social y la igualdad de oportunidades.*

Preguntarse hoy por la utilidad y necesidad de la educación provoca una división. Por un lado, se entiende la educación como el aprendizaje necesario que permite a los individuos desarrollar su autonomía personal a través de conocimientos; por otro lado, la misma educación se entiende como el aprendizaje de ciertas técnicas que permite a los individuos formarse para alguna utilidad laboral que les ayude a alcanzar cierta autonomía económica. En ambas orillas la misma pregunta: ¿es posible la vida sin la formación educativa? ¿Quedarse fuera o al margen de la misma no es ya quedarse fuera o al margen de la realidad social y laboral? ¿No se está generando una nueva clase social a través de la educación y/o la formación?

A partir de los años 70 el aumento de la precariedad laboral y del paro<sup>24</sup> como efecto masivo implica el cambio de una sociedad hacia otra nueva. La importancia del trabajo productivo en la sociedad industrial no radica ya en el trabajo en sí mismo, como sí ocurrió durante el siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, sino que ahora el trabajo es el eje de la existencia misma de los ciudadanos, hasta tal punto que llegar a ser adulto está absolutamente vinculado con el trabajo, en la medida en que para llegar a ser adulto se requiere de cierta autonomía, la cual se obtiene, entre otras cosas, por la autonomía económica: no depender económicamente de otro más que de uno mismo y del propio trabajo es, sino un requisito imprescindible, sí importante para alcanzar la autonomía del individuo. Por este motivo, la vinculación con el trabajo ya no es meramente por el trabajo en sí mismo, sino que es una vinculación ontológica-existencial porque la pregunta sobre quién somos es respondida, en primer término, por lo que hacemos, es decir, qué profesión ejercemos, ya que incluso no ejercer ninguna profesión o estar en paro significa, tanto estar a los márgenes de las condiciones de posibilidad de la autonomía como, a su vez, una determinación ontológico-existencial con el entorno al que pertenecemos y nos relacionamos: la pregunta por lo que somos está estrechamente

24 En este sentido queremos recordar las diferentes crisis económicas después del crack del 29, como la crisis del petróleo de 1973, que disparó los precios del petróleo y la estancación; las deudas de Latinoamérica de 1982 o la rusa de 1998 por motivos de la deuda, o la crisis financiera global de 2007 con las hipotecas subprime y el colapso de los bancos.

relacionada con nuestra relación laboral, ya que dicha relación determina gran parte de nuestra relación íntima y social. Así, el trabajo se ha convertido en una pieza imprescindible de la construcción identitaria de los sujetos civiles hasta tal punto que, dependiendo del tipo de profesión que desempeñemos, nuestra participación en la realidad social puede verse determinada por la misma profesión (es difícil, pero no imposible, que un trabajador de un banco se sume a un movimiento anti-desahucios y entre en los bancos a pegar pegatinas para que detengan los desalojos, del mismo modo que es difícil, pero no imposible, que un operario de una cadena de montaje industrial participe de convites asociados a inversiones económicas o fórums políticos).

Esta concepción del trabajo implica un cambio de sociedad, del mismo modo que la sociedad industrial supuso un cambio al modelo social feudal: si antes de la era industrial el trabajo estaba concebido como algo vulgar y símbolo de pobreza o incluso de esclavitud, la era industrial y el auge de la burguesía logra una inversión de los valores hasta el punto de convertir el trabajo en algo digno y distintivo. No obstante, este cambio todavía no es identitario, sino un cambio de paradigma. El modelo que a partir del siglo XX y actualmente en el siglo XXI estamos viviendo implica un cambio de sociedad, pero no por ello un cambio de paradigma sobre el trabajo pues no se pretende una inversión de valores en la concepción del trabajo sino, en todo caso, una posible inversión de valores en las instituciones educativas: estamos en una anomalía del paradigma educativo que puede o no modificarlo. Así, lo que va a diferenciar la era industrial de nuestra actualidad no es una inversión de valores sobre la concepción del trabajo, sino un cambio de sociedad por la ruptura entre la concepción de dichos valores con la realidad: el pleno empleo ha quedado como un mero recuerdo histórico y el paro se cierne sobre la sociedad, restructurándola tanto a nivel laboral como político, ético y, a todos sus niveles, institucional. En otras palabras, con la introducción de las nuevas tecnologías la productividad puede, sino potenciarse, al menos mantenerse en los mismos estándares, pero prescindiendo de un grueso importante de contratados que se quedan sin empleo, ensanchando el

grosor del paro en la sociedad. Deja de haber pleno empleo como lo hubo en épocas anteriores y empieza a desvanecerse el sueño de la posibilidad de planificar el propio futuro.

Lo que podemos ver a lo largo de la segunda mitad del siglo XX es un cambio sustancial con la concepción de la ocupación laboral. Así, si durante el siglo XIX la estandarización del trabajo se centra en un espacio-tiempo, normalmente ejemplificado con el modelo de la fábrica donde se trabaja en un lugar (espacio) y durante unas horas (tiempo), dicha concepción del trabajo empieza a fracturarse en el siglo XX con la introducción de las nuevas tecnologías, que aumenta considerablemente a partir de mediados de siglo XX. A partir de entonces, el trabajo empieza a dejar de ser algo estable y fijo en un espacio-tiempo para empezar a entenderse como algo flexible y temporal, incluso las nuevas formas de trabajo empiezan a deslocalizarse. Hoy en día, con el auge y la importancia de Internet, esto ya no es un inicio, sino incluso una realidad, hasta tal punto que los viejos edificios de épocas pasadas han pasado a convertirse en edificios que ocupan otras funcionalidades o no, pero que recuerdan una historia que ya no está presente en la cotidianidad actual (tenemos como ejemplos de reutilización de edificios industriales grandes naves que se usan actualmente como bibliotecas, museos o incluso como *clusters* de la moda). Este cambio de trabajo indica un paso de cambio de la sociedad industrial de empleo fijo y estable a un empleo flexible, del mismo modo que los espacios del pasado se han reutilizado, constatando el paso de un modelo a otro.

Cabe decir que en el anterior sistema el pleno empleo y el paro se contraponían, en la medida en que el paro suponía una marginalización. Dicha marginalización se combatía desde diferentes resistencias, ya fueran sindicales, estatales, movimientos sociales y/o estudiantiles, u otras formas alternativas de resistencia que se enfrentaban a los modelos y exigencias empresariales: como si de un pulso se tratara, las relaciones de poder tendían un puente entre los trabajadores y los empresarios, entre los Estados y los Mercados, cuyas batallas se libraban con huelgas o con leyes. En todo caso, eran síntoma de que tanto unos como otros tenían cierto poder: unos porque eran la mano de obra que los otros necesitaban, y otros porque eran los que podían

pagar la mano de obra de quien trabajaba. Esta relación empieza a truncarse justo en el momento en el que empiezan a introducirse en el mundo laboral las nuevas tecnologías, entre otras cosas, para impedir las revueltas de los trabajadores, o en términos más filosóficos, para impedir así las relaciones de poder que se disponen entre los empresarios y los trabajadores: la producción industrial con maquinarias no sólo aumenta la misma producción, sino que la maquinaria no reclama derechos ni sueldos. Hay que destacar este factor como importante, pero tampoco podemos pensar que sea el único: a pesar de que ciertos movimientos político-sociales han argumentado que la falta de empleo se debe a la inmigración, cabe decir que este argumento es falso en la medida en que dicha inmigración comportaría más demanda y, por lo tanto, más producción, por lo que el argumento según el cual la mejor de las tecnologías ha provocado el aumento del paro resultaría todavía más acertado. Sin embargo, uno de los motivos de mayor envergadura del aumento del paro en las dos últimas décadas se debe a la deslocalización de las empresas hacia otros países cuyos costes de producción son más reducidos, en la medida en que una misma producción puede costar mucho más barato en un país que en otro, pero se vende allí donde más caro se vende. Este problema, que ha crecido con la globalización, es, a mi entender, un factor más de la ruptura del pleno empleo y el aumento del paro. Nos enfrentamos, pues, a una nueva organización del trabajo humano, por lo que, junto con Beck, nos preguntamos qué parte del sistema laboral de la sociedad industrial va a mantenerse o a desaparecer, cuestión estrechamente relacionada con la educación y la formación profesional. Si durante más de dos siglos el trabajo significaba poder planificar el futuro e incluso alcanzar cierta autonomía, la educación encajaba perfectamente como aquel proceso por el cual el individuo se perfecciona profesionalmente y escala posiciones laborales y, a su vez, sociales: la educación y la formación profesional han sido el faro hacia el progreso dentro de la sociedad. Sin embargo, ¿cómo influye propiamente la situación de paro masivo de larga duración en el sistema educativo? ¿Tiene sentido orientar la enseñanza a la profesionalización ante el panorama que vemos en el que la precariedad y el paro masivo son una realidad?

Sin duda alguna, el paro masivo y la destrucción del pleno empleo ponen en jaque, no sólo a la concepción de la educación y la formación profesional, sino incluso a la misma institución educativa, en la medida en que si la educación no puede combatir la marginalización laboral o la simple temporalidad de éste, los sueños de autonomía se desvanecen y las expectativas educativas con ellas, excepto para el reducido número de personas que ven en la educación una manera de aumentar su nivel cultural, tanto social como personal. La educación y la formación profesional, empeñadas en educar a los individuos para la inserción laboral, convierten a las instituciones educativas en “salas de espera” para la ocupación laboral, como un lugar por el que hay que pasar para poder acceder al mercado laboral, un lugar que mientras se espera a ser “llamado a filas” el individuo se forma. Esto implica un deterioro de la autoridad de los docentes en la medida en que se desvanece la esperanza de progreso, desautorizando así el propio conocimiento, y también se desautorizan los planes de estudios por fracaso. No obstante, los individuos que pasan por el sistema educativo, aunque sin ganas, muchas veces a sabiendas del futuro incierto, saben que sin formación educativa no hay posibilidad de trabajar. Esto nos lleva a un largo debate en el Estado debido a la reforma educativa de la LOMCE impulsada por el Partido Popular, en la medida en que dicha reforma pretende reconducir la educación a un sistema más formador y no tanto educador de la ciudadanía como pretendía la LOGSE o la LOE/LEC. En otras palabras, se ha pretendido combatir el paro juvenil y el paro de larga duración reformando la educación y convirtiéndola en algo más profesionalizadora, pero la realidad es que dicha profesionalización acaba en un embudo cerrado porque no es la falta de competencia lo que ha generado tal situación social, económica y laboral, sino la introducción de nuevas tecnologías, la producción en países con menos derechos laborales y la nefasta gestión política de los recursos estatales. Así, la LOMCE comete un error muy grave, que es pretender reconducir la situación del paro profesionalizando la educación, cuando en realidad debería dirigirse más a formar ciudadanos que se implicaran en la sociedad y en la vida política como algo propio y desarrollador de la autonomía individual, para aumentar los niveles de participación

político-social. Sin embargo, esto implicaría en sí mismo una profunda modificación de la institución educativa en la medida en que ésta ya no se dedicaría a formar ciudadanos para entrar en el mercado laboral, sino en formar ciudadanos para entrar en la práctica de la vida social y política como entes críticos y autónomos.

A día de hoy nos encontramos ante la ruptura de la organización institucional educativa y el significado de la misma: mientras la organización institucional educativa pretende una planificación profesional del sistema educativo entendiéndola como una herramienta de progreso, el sentido que los individuos dan a la formación es completamente otra, hasta el punto de significar a la educación como el mero trámite burocrático para poder acceder al trabajo. Por lo tanto, la planificación profesional del sistema educativo resulta cada vez más anacrónica en la medida en que la ruptura entre la formación y el empleo es cada vez más amplia, por lo que la educación obligatoria debe dejar de plantearse como una formadora de futuros trabajadores para empezar a plantearse como una escuela de libertad y producción de ciudadanos libres, es decir, de ciudadanos críticos que pueden tomar sus decisiones político-sociales de forma autónoma, de ciudadanos que se preocupan por el lugar y el entorno en el que viven y por el que deciden, en resumidas cuentas, en ciudadanos que se educan a sí mismos para ejercer la ciudadanía y no la posibilidad de la contratación.

La profesionalización choca con el paro masivo y, por lo tanto, los títulos educativos y formadores sirven como llave que permite entrar en la “sala de espera” de la ocupación, es decir, que se han convertido en algo casi imprescindible para poder trabajar: debido al elevado nivel de paro en el que vivimos, las titulaciones sirven de “embudo seleccionador” de trabajadores, hasta tal punto que no tener títulos puede llevar incluso a la exclusión laboral. Así, del mismo modo que los denominados “inmigrantes ilegales” – también mal denominados “sinpapeles” – no poseen los mismos derechos que un civil cualquiera, los “sin-títulos” difícilmente pueden hallar un trabajo en la actualidad. Es por ello que la institución educativa se torna una obligación incluso para el que no quiere estudiar: la educación ya no es condición de progreso, sino condición de posibilidad de participar del mundo laboral.

A su vez, incluso los que ya tienen un puesto de trabajo, deben seguir formándose, no tanto para progresar en el trabajo – aunque todavía sigue sirviendo en según qué sectores, como el informático –, sino para mantenerse en él y no ser despedido por un mejor competidor: la amenaza del paro es tan elevada que la educación incluso ha pasado de ser un privilegio a ser una necesidad existencial. Dado que el paro masivo no disminuye, una nueva clase social se ha estado gestando. A esta nueva clase social la podemos denominar los “sin-trabajo” que construyen, social o virtualmente, guetos sociales que pueden o no enfrentarse a las realidades socio-económicas que padecemos. Sin embargo, esto es una mirada idealista, y por ello hay que ver que dichos guetos sociales que se dan en la realidad social son el resultado de una marginalización laboral que acaba siendo una marginalización ontológico-existencial – como por ejemplo ocurre en el caso francés con los descendientes de culturas africanas y/o musulmanas en las periferias de París, o como ocurre actualmente en España con las familias que no pueden pagar los estudios a sus hijos – hasta el punto que la no participación de la educación los excluye de la actual participación laboral y, por lo tanto, social.

La falta de mejora en el futuro gracias a la educación debido al paro masivo y la incoherencia de la institución con la realidad social han convertido a las escuelas en guarderías y albergues juveniles que se mueven entre el espacio de la calle y la cárcel, como un lugar por el que hay que pasar aunque no sirva de nada, excepto la obtención de un título inferior que les permite ocupar puestos de trabajo poco cualificados. Es por ello que parece escribirse el fin de la igualdad de oportunidades en el mismo momento en el que la educación ya no significa progreso, sino simple medio para poder trabajar y quien no quiera o, simplemente no pueda estudiar – no olvidemos que la misma educación se encarece año tras año y se reducen las becas – tiene todas las posibilidades de entrar en un sistema de marginalización y supervivencia subsidiaria que empeore la cohesión social y enturbie las relaciones, tanto a nivel personal como social, pero sobre todo, que haga más difícil la tarea de la socialización y la preocupación por el espacio social como un todo propio y perteneciente, elaborando guetos

sociales difíciles de solventar. Si la educación continua focalizándose como herramienta profesionalizadora sin expectativas de futuro, olvidándose de su implicación como formadora de ciudadanos, las diversidades que implica una sociedad pueden verse aumentadas, sobre todo cuando el grosor de los “sin-títulos” puede verse acentuado debido al aumento poblacional de las sociedades por la inmigración: no atender a dicha diversidad como la construcción de un todo y un contrato social y como formación de ciudadanos, sólo puede aumentar la brecha entre clases sociales que trabajan y clases sociales que no lo hacen, entre estables y precarios, entre normales y anormales, en definitiva, en una sociedad que fracasa por una separación clasista existencial: una sociedad dividida por “sin-títulos” y “titulados”.



## El 15M y la crisis de Occidente

*Introducción del Trabajo Final de Máster “Foucault y las resistencias de la alteridad. Una ontología de la actualidad desde el acontecimiento del 15M como crítica a la modernidad”, UNED, 2015.*

*Resumen: El texto plantea que el 15M no fue solo una protesta ciudadana, sino un verdadero acontecimiento filosófico y ontológico que puso en cuestión la racionalidad neoliberal dominante. La crisis económica de inicios del siglo XXI reveló la fragilidad de las democracias liberales y expuso cómo el binomio Estado-mercado subordinó la soberanía popular al dictado de los mercados. A partir de este despertar, las calles se convirtieron en laboratorios de pensamiento colectivo, donde se visibilizó la alteridad y se rompió el mito de que no hay alternativas posibles al sistema actual. Inspirado por autores como Foucault, Nietzsche o Kant, el texto propone una ontología del presente que cuestione las formas de subjetivación impuestas por el poder. En definitiva, el 15M abre una segunda Ilustración desde la diferencia, desafiando los fundamentos de la modernidad y vislumbrando otros mundos posibles.*

Tras el despertar del 15M, Occidente ha entrado en crisis porque el neoliberalismo se ha puesto bajo la sombra de la sospecha del pensamiento. La actualidad del siglo XXI camina en el abismo confuso y convulso de un mundo viejo que perece y un mundo nuevo que aparece. La crisis económica en la que desde principios del siglo XXI nos encontramos, ha llevado a poner en sospecha las tácticas y decisiones políticas hasta el punto de poner en entredicho tanto el sistema político como la creencia que hasta ahora había imperado en él. El desapego a las instituciones y decisiones gubernamentales han permitido retomar aquellos espacios públicos de lo común que se fueron deslindando de su carácter público al despegarse de quien los hace posibles. Las relaciones de poder entre sujetos vuelven a despertar de la ficción a la que se vieron sometidas y no sólo está bajo sospecha y decadencia dicha ficción, sino que está en retirada. Las calles, las instituciones, incluso la misma racionalidad gubernamental, están siendo tomadas paulatinamente, sin parecer que haya una voluntad de soltarlas, por toda aquella alteridad que la racionalidad gubernamental había secuestrado. Las relaciones de poder se han hecho evidentes y por ello *«hoy debemos dar valor a las experiencias político-sociales que se cuecen en nuestras calles y barrios, como si de un laboratorio se tratase»*<sup>25</sup>, porque es en esos lugares donde los discursos hegemónicos neoliberales se han puesto en sospecha. La filosofía ha salido a la calle porque las experiencias político-sociales que en ellas se cuecen han conseguido poner en sospecha las estructuras político-sociales y gubernamentales de Occidente y la ontología que gira en torno al modo de construcción de los sujetos, entendidos éstos como productos de las decisiones políticas, sociales y económicas. Uno de los acontecimientos político-sociales que más se ha hecho eco en este siglo XXI es el 15M que, por sus características, deja de ser un hecho histórico para ser un acontecimiento político-social y ontológico, en la medida en que sigue siendo el hálito que justifica, como si de un mito se tratara, cuantos movimientos intentan poner en jaque la deriva neoliberal que, en

25Chiurazzi, Gaetano (2013): “Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson. Pág. 266.

Europa y en todo el mundo, está sometiendo la soberanía popular al dictamen económico de un capitalismo voraz, de una razón gubernamental que parece indiscutible, a su vez que, por cuestionar las políticas neoliberales, acaba en una pregunta ontológica sobre el sujeto y su producción, atendiendo a aquel pensamiento orteguiano en la que el sujeto es lo que es por sí mismo y lo que es a través de sus circunstancias: es la pregunta por nuestro presente.

Como si de un discurso irrefutable se tratara, la ideología hegemónica ha sostenido que el gobierno liberal democrático es la mejor forma de organizar la sociedad. No obstante, el 15 de mayo de 2011, cientos de personas llegaron a la Puerta del Sol de Madrid hasta ocuparla mediante acampadas para denunciar la deriva mercantilista a la que los gobiernos liberales democráticos estaban llevando a la ciudadanía, resonando el lema “no somos mercancías en manos de políticos y banqueros”. Esta manifestación se extendió en el tiempo y el espacio y pasó de ser una simple manifestación local a todo un acontecimiento estético cuyo objetivo fue denunciar en las calles y plazas la deriva mercantilista de los gobiernos neoliberales democráticos. Es lo que hoy conocemos popularmente como 15M, acontecimiento que sin ser conscientes del todo del valor y del ejemplo de sus acciones todavía no hemos «caído en la cuenta de lo que apuntan, de lo que han empezado a entreabrir y crear»<sup>26</sup>. La crisis económica ha acelerado el proceso neoliberal que, iniciado tras la Segunda Guerra Mundial cuando el «binomio Estado-mercado se fue convirtiendo en el paradigma del desarrollo sociab»<sup>27</sup>, ha mostrado la evidencia de la supremacía mercantil y bursátil sobre la soberanía popular, haciendo que la crisis económica haya virado hacia una crisis política y social que está gestando las bases para un nuevo cambio de tendencia social y político. La crisis económica que sufre Europa ha destapado las estructuras críticas de los Estados europeos, haciendo resurgir voces silenciadas: el 15M ha conseguido volver visible una cotidianidad que se había vuelto invisible. Este desenmascaramiento de las estructuras estatales ha quedado en evidencia cuando, mientras se acentuaba la

<sup>26</sup>Cabal, Fernando (2011): *¡Indignados! 15M*. Madrid: Mandala Ediciones. Pág. 29.

<sup>27</sup>Subirats, Joan (2011): *Otra sociedad y otra política? De “no nos representan a la democracia de lo común”*. Barcelona: Icaria editorial. Pág. 100.

crisis de la economía productiva y de servicios, se entró en lo que comúnmente se conoce como la “crisis de la deuda soberana” basada en una especulación que «*creando dinero, en realidad crea débito, para después forzar a la gente a tener que pagar, como un “pecado” que debiera ser expiado*»<sup>28</sup>. Ésta se debe, en gran medida, al intento por parte de los gobiernos de los Estados de salvar el sistema económico nacionalizando la deuda privada, nacionalización que convierte la deuda privada en común, sometiendo los Estados a la razón gubernamental neoliberal basada en el uso de la población como medio para pagar la deuda soberana: ajustes, recortes, reformas laborales y de pensiones convirtieron la resignación en indignación. La crisis profunda del sistema político es anterior a la crisis económica, pero ésta ha permitido que las anomalías de la primera afloran y acaben haciendo visible una amalgama de discursos de resistencia que, bajo la estela del acontecimiento del 15M, se ha hecho posible pensar que «*cuando los que están arriba no quieren o son incapaces de realizar los cambios necesarios, entonces si no hay evolución, es inevitable la lucha, la revolución*»<sup>29</sup>.

A pesar de que el *Plan Español para el Estímulo de la Economía y el Empleo* estaba inspirado en las teorías keynesianas de intervencionismo y estímulo estatal en la economía, el Partido Obrero Socialista Español (PSOE) tomó medidas neoliberales que hicieron de la indignación una manifestación en las calles. Tras estas reformas, los sindicatos mayoritarios (UGT y CCOO) convocaron una huelga general el 29 de setiembre de 2010, pero acabaron aceptando la reforma laboral y firmaron poco después la reforma de las pensiones. El pesimismo y la idea de inevitabilidad de los recortes se hacía cada vez más fuerte entre la población, a la vez que crecía el descontento y la indignación, como una fuerza en sentido contrapuesto, cuya necesidad gritaba detener las reformas neoliberales. Gran parte de la representatividad de esta

<sup>28</sup>Chiurazzi, Gaetano (2013): “Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson. Pág. 115.

<sup>29</sup>Lozano Pino, Jesús (2013): “Hay señales, futuros ya presentes, posibles diversos, a pie de calle. (¿Qué tienen que decirnos el debilismo kenótico-caritativo de G. Vattimo y la Teología de la liberación acerca de la crisis sistémica?)”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson. Pág. 278.

indignación era nula, ya que el PSOE convirtió lo que en principio eran medidas keynesianas en una reforma neoliberal, del mismo modo que los grandes sindicatos no mantuvieron el pulso contra las reformas. Las nuevas luchas sociales aparecidas tras los recortes se desligaban de las organizaciones de izquierda tradicionales, superando a los sindicatos oficiales y a los partidos de izquierda a nivel discursivo y normalizador. La convocatoria de la sanidad catalana contra los recortes del 14 de abril de 2011, a pesar de haber estado apoyada por todos los partidos políticos de la oposición, consiguió reunir a más de 10.000 personas en la Plaça Sant Jaume de Barcelona. La movilización del 14 de mayo de 2011 contra los recortes en sanidad y educación en Barcelona, convocada esta vez por grandes sindicatos como CCOO y UGT pero encabezada por *Metges de Catalunya*, consiguió reunir a más de 100.000 personas. Esta manifestación daba lugar a otra para el 15 de mayo, esta vez convocada por el colectivo *Democracia Real Ya!* y *Juventud sin futuro* a través de las redes sociales de Internet, especialmente concurridas en ciudades como Madrid, Barcelona, Málaga, Alicante y Valencia bajo el lema “No somos mercancía de políticos ni de banqueros”. Esta doble escenificación social recogía y reflejaba la indignación y el descontento de la ciudadanía ante las medidas gubernamentales frente a la crisis económica: la indignación tomó las plazas.

Tras la manifestación del 15 de mayo en la Puerta del Sol de Madrid, entre 150 y 250 personas extendieron la convocatoria al realizar una acampada en la noche del domingo al lunes. Esta acampada se dilató, no sólo en el tiempo, sino en el espacio al constituirse otra acampada en la Plaza Cataluña de Barcelona, reuniendo a unas 150 personas, así como en otras ciudades tales como Málaga, Valencia, Granada, Sevilla, Bilbao y Zaragoza. Al día siguiente, alrededor de 4000 personas que acamparon en la Puerta del Sol volvieron a manifestarse, también en diversas ciudades, dando comienzo a una segunda acampada. Estas manifestaciones y acampadas fueron un catalizador del malestar ciudadano creciente, transformando el cabreo individual en algo positivo y colectivo que permitía empezar a pensar que era posible cambiar las circunstancias y la razón gubernamental que durante años había estado imperando. De alguna manera, el 15M agotó la idea de la

imposibilidad del cambio social y político, iniciando toda una reflexión sobre la actualidad en la que se iniciaba la pregunta por el presente y el pasado, por el avenir y lo sucedido, pero sobre todo, la cuestión sobre el sistema político y qué hacer entonces ante la situación actual. El 15M ha sido capaz de introducir uno de los debates más complicados de la filosofía en la esfera social, a saber, la reflexión del presente, sobre el presente, la reflexión de lo que somos, de dónde venimos y adónde vamos: ha convertido en real la racionalidad postmoderna al querer un futuro sabiendo de dónde se viene, suponiendo una ontología del presente que nos pone la pregunta sobre qué somos como colectivo, pero también como individuos. El 15M es el acontecimiento que ha permitido poner en sospecha aquellos pliegues de la cotidianidad que se mostraban como evidentes e irrefutables. No obstante, lo más significativo de dicho acontecimiento es la capacidad de crear un “afuera constitutivo” cohesionador de la unidad, que representa una alteridad no reducida a una homogeneidad que quiere hablar, que quiere hacer visible lo que la normalización político-social parece convertir en invisible, creando un contra-discurso ante el discurso hegemónico de la racionalidad gubernamental: las denominadas contra-conductas van a ser las críticas racionales y representativas de esta segunda ilustración.

Si algo parece aunar la heterogeneidad propia del movimiento 15M es la constatación de que la crisis económica ha redefinido el contrato político bajo la permanente excepcionalidad económica en la que los gobernantes han invocado las necesidades de los Mercados para justificar los recortes sociales y restricción de derechos civiles. Se rompe con el consenso, consistente en la generalización de una aprobación pasiva en la que se cede a las presiones de los Mercados, siendo los intereses bursátiles de los mismos los reguladores y correctores de las políticas estatales, en vez de la soberanía popular. Así, si el 15M es un acontecimiento se debe a que no supuso el despertar de ninguna fuerza política nueva, entendida ésta como partido, sino el despertar del sueño dogmático en el que estábamos inmersos y la creación de un *topos* nuevo que pone en tela de juicio la racionalidad gubernamental, tanto en la esfera intelectual como cotidiana. El 15M ha iniciado una nueva crítica sobre los conceptos de ciudadanía, democracia, justicia, etc., abriendo

una nueva hermenéutica para ellos. La inevitabilidad y transversalidad de los recortes se politizaban, se diseminaban, ofreciendo un nuevo lugar de interpretación: si el discurso hegemónico hace de los casos individuales excepciones singularizadas, en el ágora de Sol y Cataluña se convertían en comunes. El 15M postula, pues, una inversión de los valores que la tradición occidental ha creado mediante una racionalidad gubernamental excluyente de los discursos otros de la alteridad, el acontecimiento que, dando voz a la heterogeneidad de la alteridad, tiene como voluntad invertir la racionalidad gubernamental y, consecuentemente, invertir los valores que hacen del sujeto antropológico moderno un sujeto trascendental. Ya no se trata del “decir veraz” sobre la crisis y su gestión, sino de abrir espacios nuevos de interpretación sobre el paradigma político-social del siglo XXI que permitan superar la «*insuperable contradicción entre capitalismo y democracia*»<sup>30</sup>.

Hoy, gracias a Nietzsche y a Deleuze, sabemos que un acontecimiento no es algo histórico porque los acontecimientos no tienen origen, sino sólo atmósferas desencadenantes [Deleuze, 1986]. El 15M tiene una fecha de inicio, pero su repercusión no es histórica en el sentido temporal y espacial, sino en su sentido de acontecimiento, ya que ha dado y sigue dando lugar a una nueva apertura ética y política, así como a recuperar la actitud ilustrada que permite repensar la actualidad, desencadenando una aluvión de críticas que pone bajo sospecha el discurso de veracidad hegemónico del sistema político, social y económico neoliberal. La atmósfera creada por el 15M es la de la creencia de que otros mundos son posibles, de la resignificación del presente, de la toma de consciencia de que el espacio común es el *topos* que nos hace ser lo que somos. Dicho acontecimiento trasciende toda comprensión racionalizadora dando pie a la apertura de nuevas significaciones, siendo a través de la estética de la indignación que se ha abierto el debate sobre la concepción del tiempo y el espacio, el debate sobre la cotidianidad, de lo diminuto e invisible, de los dispositivos que hacen posible las condiciones de la experiencia del mundo circundante. Se ha abierto, por lo tanto, un tiempo nuevo para una ontología nueva al hacerse visible lo que, por cercano, era invisible. Pero lo más

30CABAL, Fernando (2011): *¡Indignados! 15M*. Madrid: Mandala Ediciones. Pág. 98

significante es que se ha abierto el debate de la construcción de los sujetos.

En Europa se hace patente que el sistema de la representación política democrática se agota y que da lugar a configuraciones sumamente incómodas. Es necesario plantearse el problema de otras posibilidades de articulación de la democracia tornando problemática la cuestión misma de la democracia, y por ello consideramos imprescindible replantear y poner en cuestión los modos de subjetivación, en la medida en que los sujetos de los Estados son los partícipes de la democracia. Por eso nos preguntaremos qué otros tipos de subjetividades son necesarias para posibilitar un mundo otro que el actual, para posibilitar, así, una democracia diferente. Es necesario realizar una ontología del presente que nos permita deconstruir nuestra actualidad para posibilitar otros mundos posibles, tarea que conlleva, a su vez, la necesaria acción de posibilitar otros sujetos más allá de toda trascendentalidad a partir del método genealógico para posibilitar un cambio de episteme.

### **Referencias bibliográficas**

Cabal, Fernando (2011): *¡Indignados! 15M*. Madrid: Mandala Ediciones.

Chiurazzi, Gaetano (2013): “Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson.

Lozano Pino, Jesús (2013): “Hay señales, futuros ya presentes, posibles diversos, a pie de calle. (¿Qué tienen que decirnos el debolismo kenótico-caritativo de G. Vattimo y la Teología de la liberación acerca de la crisis sistémica?)”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson.

Subirats, Joan (2011): *Otra sociedad ¿otra política? De “no nos representan a la democracia de lo común”*. Barcelona: Icaria editorial.

## Nuit Debout: ¿jaque al neoliberalismo?

*Publicado en Mito Revista Cultural, mayo 2016*

*Resumen: En un mundo donde la crisis económica ha expuesto la fragilidad de la democracia neoliberal, movimientos como el 15M y Nuit Debout emergen como respuesta desde las plazas y calles. Estas protestas no buscan solo reformas puntuales, sino cuestionar profundamente el sistema político y económico que subordina la soberanía popular a los intereses del capital. Nuit Debout hereda del 15M la necesidad de repensar el presente, el poder y la ciudadanía, generando espacios donde lo invisible se vuelve visible. Ambas experiencias representan un grito colectivo que pone en jaque la resignación y la aparente inevitabilidad del orden neoliberal. Así, al romper el discurso dominante, estos movimientos abren una grieta para imaginar otros mundos posibles y nuevas formas de democracia.*

La actualidad del siglo XXI camina en el abismo confuso y convulso de un mundo viejo que parece y un mundo nuevo que aparece. La crisis económica en la que desde principios del siglo XXI nos encontramos ha llevado a poner en sospecha las tácticas y decisiones políticas hasta el punto de poner en entredicho tanto el sistema político como la creencia que hasta ahora había imperado en él. El desapego a las instituciones y decisiones gubernamentales han permitido retomar aquellos espacios públicos de lo común que se fueron deslindando de su carácter público al despegarse de quien los hace posibles. Las relaciones de poder entre sujetos vuelven a despertar de la ficción a la que se vieron sometidas y no sólo está bajo sospecha y decadencia dicha ficción, sino que está en retirada. Las calles, las instituciones, incluso la misma racionalidad gubernamental, están siendo tomadas paulatinamente, sin parecer que haya una voluntad de soltarlas, por toda aquella alteridad que la racionalidad gubernamental había secuestrado.

Las relaciones de poder se han hecho evidentes y por ello *«hoy debemos dar valor a las experiencias político-sociales que se cuecen en nuestras calles y barrios, como si de un laboratorio se tratase»*<sup>31</sup>, pues es en esos lugares donde los discursos hegemónicos neoliberales se han puesto en sospecha. La filosofía ha salido a la calle porque las experiencias político-sociales que en ellas se cuecen han conseguido poner en sospecha las estructuras político-sociales y gubernamentales de Occidente. Uno de los acontecimientos político-sociales que más se ha hecho eco en este siglo XXI ha sido el 15M que, por sus características, ha dejado de ser un hecho histórico para ser un acontecimiento político-social y ontológico que se extiende más allá de su concreción tomando otras formas – pero mismos contenidos – en movimientos similares como la “Nuit Debout” francesa. Sus similitudes residen en un núcleo central: poner en jaque la deriva neoliberal que, en Europa y en todo el mundo, está sometiendo la soberanía popular al dictamen económico de un capitalismo voraz y

31 Chiurazzi, Gaetano (2013): “Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson. Pág. 266.

de una razón gubernamental que parece indiscutible mientras subjetiviza a los individuos en la lógica del capital.

Como si de un discurso irrefutable se tratara, la ideología hegemónica ha sostenido que el gobierno liberal democrático es la mejor forma de organizar la sociedad. No obstante, el 15 de mayo de 2011, cientos de personas llegaron a la Puerta del Sol de Madrid hasta ocuparla mediante acampadas para denunciar la deriva mercantilista a la que los gobiernos liberales democráticos estaban llevando a la ciudadanía, resonando el lema *«no somos mercancías en manos de políticos y banqueros»*. Esta manifestación se extendió en el tiempo y el espacio y pasó de ser una simple manifestación local a todo un acontecimiento estético cuyo objetivo fue denunciar en las calles y plazas la deriva mercantilista de los gobiernos neoliberales democráticos. Es lo que hoy conocemos popularmente como 15M, acontecimiento que sin ser conscientes del todo del valor y del ejemplo de sus acciones todavía no hemos caído en la cuenta de lo que han empezado a entreabrir y crear.

La crisis económica ha acelerado el proceso neoliberal que, iniciado tras la Segunda Guerra Mundial cuando el *«binomio Estado-mercado se fue convirtiendo en el paradigma del desarrollo social»*<sup>32</sup>, ha mostrado la evidencia de la supremacía mercantil y bursátil sobre la soberanía popular, haciendo que la crisis económica haya virado hacia una crisis política y social que está gestando las bases para un nuevo cambio de tendencia social y político. La crisis económica que sufre Europa ha destapado las estructuras críticas de los Estados europeos, haciendo resurgir voces silenciadas: el 15M ha conseguido volver visible una cotidianidad que se había vuelto invisible, permitiendo la toma de conciencia a muchos ciudadanos sobre cómo actúan las instituciones gubernamentales. Este desenmascaramiento de las estructuras estatales ha quedado en evidencia cuando, mientras se acentuaba la crisis de la economía productiva y de servicios, se entró en lo que comúnmente se conoce como la “crisis de la deuda soberana” basada en una especulación que *«creando dinero, en realidad crea débito, para después forzar a la gente a tener que*

<sup>32</sup>Subirats, Joan (2011): *Otra sociedad y otra política? De “no nos representan a la democracia de lo común”*. Barcelona: Icaria editorial. Pág.: 100.

pagar, como un “pecado” que debiera ser expiado»<sup>33</sup>. Ésta se debe, en gran medida, al intento por parte de los gobiernos de los Estados de salvar el sistema económico nacionalizando la deuda privada, nacionalización que convierte la deuda privada en común, sometiendo los Estados a la razón gubernamental neoliberal basada en el uso de la población como medio para pagar la deuda soberana<sup>34</sup>: ajustes, recortes, reformas laborales y de pensiones convirtieron la resignación en indignación.

La crisis profunda del sistema político es anterior a la crisis económica, pero ésta ha permitido que las anomalías de la primera afloren y acaben haciendo visible una amalgama de discursos de resistencia que, bajo la estela del acontecimiento del 15M, se ha hecho posible pensar que «cuando los que están arriba no quieren o son incapaces de realizar los cambios necesarios, entonces si no hay evolución, es inevitable la lucha, la revolución»<sup>35</sup>. Esta misma lógica es la que ha llevado a parte de la sociedad francesa a tomar la Plaza de la República de París el 31 de marzo de 2016

33 Chiurazzi, Gaetano (2013): “Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson. Pág. 115

34Un ejemplo de este modo de gubernamentalidad lo podemos hallar en las últimas derivas políticas sobre la población española que, bajo el gobierno del PSOE, parecía aplicar soluciones keynesianas con el Plan Español para el Estímulo de la Economía y el Empleo, popularmente conocido como Plan E, que era un conjunto de más de un centenar de medidas de política económica planteadas por el Gobierno español presidido por José Luis Rodríguez Zapatero en noviembre de 2008 y desarrolladas a lo largo de la IX legislatura. Su objetivo consistía en impulsar la actividad económica del país, movilizando grandes cantidades de dinero público para hacer frente a la crisis económica en la que España y Europa se veían inmersas tras la burbuja inmobiliaria y financiera global en 2007. El Plan Español para el Estímulo de la Economía y el Empleo estaba inspirado en las directrices de la corriente económica keynesiana. Ver Real Decreto-ley 8/2010, de 20 de mayo, por el que se adoptan medidas extraordinarias para la reducción del déficit público. (<http://www.boe.es/boe/dias/2010/05/24/pdfs/BOE-A-2010-8228.pdf>). Sin embargo, dichas medidas acabaron aplicando soluciones neoliberales cuyos efectos sufrió la población mediante la depresión de la propia economía con la rebaja del sueldo, degradando los derechos y condiciones laborales, afectando ello en la calidad de vida de la población en su conjunto.

35Lozano Pino, Jesús (2013): “Hay señales, futuros ya presentes, posibles diversos, a pie de calle. (¿Qué tienen que decirnos el debilismo kenótico-caritativo de G. Vattimo y la Teología de la liberación acerca de la crisis sistémica?)”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson. Pág. 278.

manifestándose contra la nueva Ley de Trabajo (también conocida como “Ley El Khomri”), extendiendo dicha manifestación en el espacio (otras plazas de todo el Estado francés) y en el tiempo (alargando la ocupación durante días y semanas).

Si el 15M es un acontecimiento se debe a que no supuso el despertar de ninguna fuerza política nueva, entendida ésta como partido, sino el despertar del sueño dogmático en el que estábamos inmersos y la creación de un *topos* nuevo que pone en tela de juicio la racionalidad gubernamental, tanto en la esfera intelectual como cotidiana. Este acontecimiento inició una nueva crítica sobre los conceptos de ciudadanía, democracia, justicia, etc., abriendo una nueva hermenéutica para ellos. La inevitabilidad y transversalidad de los recortes se politizaban y diseminaban, ofreciendo un nuevo lugar de interpretación: si el discurso hegemónico hace de los casos individuales excepciones singularizadas, en el ágora de Sol y Cataluña se convertían en comunes. El 15M postulaba, pues, una inversión de los valores que la tradición occidental ha creado mediante una racionalidad gubernamental basada en ejercer las prácticas mercantilistas del capitalismo excluyendo los discursos otros de la realidad. Así, estos acontecimientos anti-neoliberales ya no tratan tanto del “decir veraz” sobre la crisis y su gestión, sino de abrir espacios nuevos de interpretación sobre el paradigma político-social del siglo XXI que permitan superar la «*insuperable contradicción entre capitalismo y democracia*»<sup>36</sup>. Dicha tarea la sigue llevando a cabo el acontecimiento Nuit Debout<sup>37</sup>.

36Cabal, Fernando (2011): *¡Indignados! 15M*. Madrid: Mandala Ediciones. Pág. 98.

37A pesar de ello, el 15M fue incapaz, por sí sólo, de cambiar todo un paradigma político-social, pero sí consiguió una serie de victorias que no pueden ser minusvaloradas. Y es que el 15M ha abierto un resquicio en una puerta que para muchos parecía cerrada. Hablamos de victorias sociales, pero sobre todo, de victorias filosóficas. La primera victoria, y probablemente la más significativa, consistió en recuperar la esperanza de que otros mundos diferentes son posibles. Vencer la apatía, la resignación y recuperar la esperanza es, ya, una gran victoria, porque es la primera condición de posibilidad para cualquier cambio de paradigma. Sin esta modificación, ninguna otra victoria hubiera sido posible: de la resignación se ha pasado al grito “*¡Sí se puede!*”. La segunda victoria fue la evidencia de una demanda democrática más amplia y extendida, es decir, más práctica democrática en la toma de decisión gubernamentales. Esta demanda se ha traducido en fuertes reivindicaciones sobre una reforma de la ley electoral española, la realización de referéndums vinculantes, la nacionalización de la banca y otras medidas. Pero la gran batalla, la gran victoria lograda tras

El movimiento Nuit Debout tiene como objetivo, entre otros, agotar la idea de la imposibilidad del cambio social y político, iniciando toda una reflexión sobre la actualidad en la que se inicia la pregunta por el presente y el pasado, por el avenir y lo sucedido, pero sobre todo, la cuestión sobre el sistema político y qué hacer entonces ante la situación actual. Heredero del 15M, estos movimientos están siendo capaces de introducir uno de los debates más complicados de la filosofía en la esfera social, a saber, la reflexión sobre el presente, de lo que somos, de dónde venimos y adónde vamos: se ha convertido en real la racionalidad postmoderna<sup>38</sup> al querer un futuro sabiendo de dónde se viene, suponiendo una ontología del presente que nos pone la pregunta sobre qué somos como colectivo, pero también como individuos. Dichos acontecimientos están permitiendo poner en sospecha aquellos pliegues de la cotidianidad que se mostraban como evidentes e irrefutables, creando un “afuera constitutivo” cohesionador de la unidad, que representa una alteridad no reducida a una homogeneidad que quiere hablar, que quiere hacer visible lo que la normalización político-social parece convertir en invisible, creando contra-discursos ante el discurso hegemónico de la racionalidad gubernamental.

Hoy, gracias a Nietzsche y a Deleuze, sabemos que un acontecimiento no es algo histórico porque los acontecimientos no tienen origen, sino sólo atmósferas desencadenantes. Los acontecimientos que estamos tratando tienen una fecha de inicio, pero su repercusión no es histórica en el sentido temporal y espacial, sino en su sentido de acontecimiento, ya que están dando lugar a una nueva apertura ética y política, así como a recuperar la actitud ilustrada que permite repensar la actualidad, desencadenando una aluvión de críticas que pone bajo sospecha el discurso de veracidad hegemónico del sistema político, social y

el 15M ha sido, desde un punto filosófico, conseguir poner en duda, bajo la sombra de la sospecha, el discurso de la resignación a aceptar políticas neoliberales.

38Hablamos de “postmoderno” siguiendo el término acuñado por Lyotard, en la medida en que los metarrelatos que marcan la modernidad, como el progreso de la tecnociencia capitalista, tiene como finalidad legitimar las instituciones y prácticas sociales y políticas, las legislaciones, éticas y maneras de pensar, pero dejan de fundamentarse en un pasado para hacerlo en un futuro que se tiene que producir, es decir, en una Idea a realizar. El 15M y Nuit Debout no se legitiman en ningún metarrelato antihumanista, sino en un presente y una actualidad cuya denuncia es su razón de ser para generar un futuro otro.

económico neoliberal. La atmósfera creada por el 15M es la de la creencia de que otros mundos son posibles, de la resignificación del presente, de la toma de conciencia de que el espacio común es el *topos* que nos hace ser lo que somos, y el acontecimiento de Nuit Debout no tiene por objetivo más que prolongar dicho debate hasta que quede cerrado y, por lo tanto, solucionado.

Se hace evidente que en Europa el sistema de la representación política democrática se agota y que da lugar a configuraciones sumamente incómodas. Es necesario plantearse el problema de otras posibilidades de articulación de la democracia tornando problemática la cuestión misma de la democracia, y por ello consideramos imprescindible replantear y poner en cuestión los modos de gubernamentalidad y de subjetivación, en la medida en que los sujetos de los Estados son los partícipes de la democracia. Nos preguntamos qué otros tipos de subjetividades son necesarias para posibilitar un mundo otro que el actual, para posibilitar, así, una democracia diferente. Es necesario realizar una ontología del presente que nos permita deconstruir nuestra actualidad para posibilitar otros mundos posibles, tarea que conlleva, a su vez, la necesaria acción de posibilitar otros sujetos más allá de todo trascendente, es decir, más allá de toda realidad hegemónica que no permita la expresión y desarrollo de otras realidades siempre presentes que conviven. Los acontecimientos seguirán vigentes y como setas continuarán apareciendo por toda Europa y por todo el mundo mientras el binomio Estado-mercado no sea superado, mientras la contradicción entre capitalismo y democracia siga siendo la razón de los Estados. Tomar conciencia del neoliberalismo es ya empezar a tejer su fin: si con el 15M despertamos de la larga noche neoliberal, ¿quién puede asegurar que la Nuit Debout no sea un jaque al mismo?

### **Referencias bibliográficas**

Cabal, Fernando (2011). *¡Indignados! 15M*. Madrid: Mandala Ediciones.

Chiurazzi, Gaetano (2013). “Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson.

Lozano Pino, Jesús (2013). “Hay señales, futuros ya presentes, posibles diversos, a pie de calle”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson.

Subirats, Joan (2011). *Otra sociedad, ¿otra política? De “no nos representan” a la democracia de lo común*. Barcelona: Icaria Editorial.

BOE (2010). *Real Decreto-ley 8/2010, de 20 de mayo, por el que se adoptan medidas extraordinarias para la reducción del déficit público*. Disponible en: <http://www.boe.es/boe/dias/2010/05/24/pdfs/BOE-A-2010-8228.pdf>

## ¿Caminando hacia un nuevo mundo?

*Publicado en Mito Revista Cultural entre noviembre de 2014 y enero de 2015*

*Resumen: Desde la crisis económica de 2008, la indignación ciudadana ha crecido como respuesta a políticas de austeridad y desigualdad, convirtiéndose en una crisis política y social. El movimiento 15M en España representó un punto de inflexión, reclamando mayor democracia participativa y cuestionando el sistema económico dominante. La indignación, inspirada también en el panfleto de Stéphane Hessel, se transformó en el lenguaje cotidiano de la sociedad como motor de cambio. La crisis actual es vista como una anomalía del sistema neoliberal, similar a cómo las anomalías científicas exigen un cambio de paradigma según Thomas Kuhn. Latinoamérica es presentada como un referente alternativo, donde movimientos sociales y populismos desafiaron el modelo neoliberal en favor de la inclusión y la diversidad. El texto concluye que superar la “larga noche neoliberal” requiere repensar la educación desde una lógica multicultural, para construir una nueva democracia realmente participativa.*

### ***Primera parte: viviendo cotidianamente con la indignación***

Vivimos tiempos convulsos, tiempos de crisis, de fallidas económicas y de reinterpretación de conceptos que parecían definidos para la posteridad. Democracia, justicia, igualdad, ciudadanía, en definitiva, la política parecía no tener ningún espacio hermenéutico nuevo, pero cuando aquellos a los que estos conceptos representan se ven sometidos a una decisiones políticas que rozan más el totalitarismo que la democracia por no permitir que sus protagonistas, la ciudadanía, pueda decidir aquello que desea de su sociedad, los conceptos e ideales entran en crisis. Es por este motivo por el que, más allá de ser una crisis económica, nos encontramos ante una crisis política, ética y social, en definitiva, una crisis existencial en que la utopía de otros mundos posibles pugna por su existencia contra los discursos hegemónicos que los niegan: cuando en una democracia la ciudadanía no es escuchada, ésta se hace escuchar, y su voz es la condición de posibilidad del cambio político-social.

En el año 2008 estallaba la crisis económica en la que nos hallamos sumergidos. Ésta se debe, entre otros factores, al estallido de la burbuja inmobiliaria de los Estados Unidos, aunque en realidad, y como bien señala George Soros «*el estallido de la crisis económica de 2008 puede fijarse oficialmente en agosto de 2007 cuando los Bancos centrales tuvieron que intervenir para proporcionar liquidez al sistema bancario*»<sup>39</sup>. Así, tras varios meses de debilidad y pérdida de empleos, el fenómeno colapsó entre 2007 y 2008, hasta que se llegó a la quiebra de medio centenar de bancos y entidades financieras, cuyo colapso arrastró a los valores bursátiles y la capacidad de consumo y ahorro de la población estadounidense. Finalmente, el 15 de septiembre de 2008 el banco de inversión Lehman Brothers se declaró en quiebra, teniendo como consecuencia que los mercados financieros bajaran drásticamente, así como que se colapsara una de las mayores aseguradoras del mundo, como American International Group y otras compañías hipotecarias como Fannie Mae y Freddie Mac, produciendo una gran agitación en Wall Street, hasta declarar el estado actual de crisis económica. Pero no sólo tembló Wall Street, sino que

<sup>39</sup>Soros, George: *El nuevo paradigma de los mercados financieros*. Taurus, Barcelona, 2008.

todas las economías mundiales sufrieron el *shock*: la burbuja estadounidense no dejó de ser también la burbuja de todo occidente y parte del mundo.

Europa no sólo no escapó de tal crisis, sino que la vivió y la sigue viviendo encarecidamente. Lejos de preverla, el Banco Central Europeo (BCE) tomó las primeras medidas con retraso, siendo la austeridad su seña de identidad. Así, el fenómeno estadounidense se extendió rápidamente por Europa, contrayendo su economía e incrementando vigorosamente el desempleo, siendo ésta una de las mayores rémoras de algunos estados como el griego o el español: mientras sus economías caían, sus tasas de desempleo crecían exponencialmente.

Si focalizamos la atención en el caso español, podemos ver que durante el 2008 un gran número de empresas españolas presentaron expedientes de regularización de empleo (ERE), a la vez que el sector de la construcción, uno de los más fuertes, se vio enormemente perjudicado y debilitado por la crisis debido al fin del “boom” inmobiliario y la caída de las ventas. La austeridad y los recortes sociales iban a marcar la agenda, no sólo de los políticos, sino sobre todo de la ciudadanía, creando un sentimiento de indignación abrumador en un amplio tejido de la sociedad española, ya que esta sangría, esta práctica contraria a los intereses sociales, se iba a normalizar en la praxis política.

Ante tal angustioso contexto, la indignación empezó a crecer entre los ciudadanos y el 15 de mayo de 2011 la ciudadanía española salió, una vez más, a protestar en más de cincuenta ciudades contra la política y su praxis de austeridad e incapacidad de frenar el desempleo. La reivindicación parecía ser como todas las demás, pero esta vez ocurriría algo excepcional: en Madrid, unas cuarenta personas decidieron acampar en la plaza del Sol de forma espontánea. Y no sólo eso, sino que lejos de quedarse en esas cuarenta personas, la acampada fue secundada por cada vez más y más gente hasta que Sol se convirtió en el centro político y la esperanza abierta de la ciudadanía española. La indignación había hecho mella en la embriaguez ciudadana y ahora empezaba a reclamar soluciones. Las reivindicaciones del 15M se iban a convertir, progresivamente, en las peticiones de una amplia mayoría de

la ciudadanía española: una democracia más participativa que se alejara del bipartidismo tradicional y del dominio de los bancos y sus corporaciones, así como una "auténtica división de poderes" y otras medidas con la intención de mejorar el sistema democrático para garantizarlo y evitar la corrupción.

El 15M es un movimiento difícil de definir debido al amplio abanico de ideas que desplegó y la infinidad de demandas y soluciones que proponía, aunque aquello que realmente lo caracteriza son sus formas de actuar más que su contenido. No obstante, hay algo común en todos los que hicieron posible el movimiento, a saber, el hartazgo ciudadano, convertido en indignación, de que los representantes políticos decidan sin el previo consentimiento de la ciudadanía, incluso demasiadas veces en contra de los intereses de la voluntad general. Podemos decir que el 15M es la demostración manifestada de un estado de politización de la ciudadanía en el que se sacude la conciencia política de la misma pero que, además, resulta ser el encuentro que muchos querían que ocurriera. Y fue la indignación la que hizo que la ciudadanía se encontrara: nada estaba premeditado, sino que el encuentro fue ya una necesidad.

Por ello nos gustaría retroceder nuevamente al pasado, hasta el 21 de octubre de 2010, cuando se publicaba el panfleto *Indignez-vous!* del escritor y diplomático francés Stéphane Hessel, en el que planteaba un alzamiento contra la indiferencia política y a favor de la insurrección pacífica. Los paralelismos entre la fundamentación de la indignación y la toma de las plazas son varios, y tal vez por ello muchos hayan visto en este panfleto del diplomático francés la condición de posibilidad del 15M. Así, el impreso de Stéphane Hessel es una llamada a actuar cuando algo es inaceptable: la indignación surge cuando nos enojamos, nos enfadamos vehementemente contra una persona o contra sus actos. De ahí que cuando el diplomático francés nos dice que no es posible cambiar la realidad, es necesario juntarse con aquellos que se resisten a creerlo así, ya que de lo contrario ello supondría someterse a un orden político sin política. En otras palabras, Hessel nos indica que no es posible modificar las injusticias del mundo sino es intentando posibilitar una utopía que se oponga a la tragedia de la realidad. Es cierto que la voluntad de no aceptar lo inaceptable cambia de generación en

generación, pero cada una de ellas tiene sus cosas inaceptables. Mientras en un pasado el totalitarismo encarnado en Hitler o Stalin era una evidencia, hoy el totalitarismo se ha vestido de economía: cuando los intereses económicos pasan por encima de la sociedad y de lo que democráticamente ésta haya decidido, la indignación no sólo estalla, sino que ocupa las calles, las plazas y las casas.

Sin duda alguna, de ahí resulta nuestra indignación, a saber, de que la soberanía, a pesar de ser una democracia, no reside en última instancia en el pueblo (*demos*) sino en quién gestiona el poder (*oligarkhia*), decidiendo a través de sus intereses. Así, la indignación surge cuando el poder que otorga la democracia, que debía ser gestionado por y para todos, sólo es gestionado por y para unos pocos. Además, no es una indignación injustificada, sino totalmente legítima, ya que cuando unos pocos gobiernan a su favor sin reparo en las necesidades generales ni tampoco combatiendo la creciente desigualdad entre los más ricos y los más pobres, entonces crece irremediabilmente la indignación en la medida en que la injusticia social se ve alimentada por un modelo económico cada vez menos regulado. Contra ello se combate, porque no es posible que un amplio tejido social padezca las miserias producidas por los recortes al tiempo que otros aumentan exponencialmente su riqueza. Pero Stéphan Hessel señala otro gran problema por el que debemos y podemos indignarnos, a saber, el daño que le hemos hecho, le hacemos y le continuaremos haciendo al planeta si no cambiamos la actitud sobre explotadora del mismo. De lo contrario, poco tiempo podremos continuar así, ya que es probable que ninguna sociedad pueda sostenerse en este planeta.

Y sin embargo, toda esta indignación, todo este enfado debe canalizarse sin violencia. Los cambios deben realizarse, pues, sin guerra y democráticamente, ya que todo cambio que se realiza mediante la violencia no es gracias al respeto y la admiración a la voz de los otros, sino una imposición que se lleva a cabo y que se acata, siendo la vida de las personas la moneda de cambio y subordinación. ¿Qué nueva sociedad podríamos esperar de aquella que se impone por la violencia? ¿Qué nueva sociedad podríamos esperar de aquella que se realiza sin escuchar a aquellos que la forman? Nosotros sostenemos, al igual que

Stéphan Hessel, que la indignación es la mejor manera de pasar del individuo egoísta e indiferente al ciudadano, ya que el ciudadano es aquel que se indigna cuando, puesta en juego la existencia de los ciudadanos, las personas que forman la sociedad no es escuchada. De ahí que la indignación sea hoy el carácter de nuestro lenguaje cotidiano.

Aquella acampada en Sol llegó mucho más lejos que cualquier otra manifestación, y tras cinco días de debates, consenso y síntesis de miles de propuestas ciudadanas, se llegó a un consenso temporal y provisional en las que se pedía un cambio de la Ley Electoral, el respeto a los derechos básicos y fundamentales recogidos en la Constitución Española, una reforma fiscal favorable a la rentas más bajas, así como medidas contra la corrupción y transparencia absoluta tanto de las cuentas y de la financiación de los partidos políticos como medida de contención de la corrupción política como de las decisiones políticas, entre otras tantas medidas. En resumidas cuentas y abstractamente, el 15M pedía a viva voz un cambio de la estructuración política española, pero a la vez un cambio de estructuración política internacional en la medida en que pedía poner en tela de juicio no indiscutible, a saber, el modelo económico y de producción.

De alguna manera, el 15M empezó una crítica que vertía todas sus fuerzas en abrir el espacio a una nueva hermenéutica sobre los conceptos de “ciudadanía”, “democracia”, “dignidad” y “justicia”, poniendo en sospecha los discursos tradicionales hegemónicos. Así, con el 15M, la inevitabilidad y transversalidad de los recortes que el Estado español estaba llevando a cabo en nombre de la austeridad necesaria para solventar la crisis, se politizaban y diseminaban, extirpándoles su carácter inevitable y devolviéndoles su carácter disyuntivo e ideológico. El destino inevitable al que parecía estar sometida la sociedad española se resquebrajaba por la luz esperanzadora del 15M en la medida en que este movimiento volvía a interpretar los conceptos y las decisiones desde la indignación que las decisiones políticas habían provocado. En última instancia, lo que nos mostró el movimiento 15M es que postulaba una inversión de valores: ya no imperaba el paradigma político tradicional de izquierda y derecha, sino que se abría paso a postular una política nueva de arriba y abajo. Como bien señala Iñigo

Errejón, el 15M «*permitió desbordar las identificaciones ideológicas y reordenar las lealtades*»<sup>40</sup>, transformando el malestar y la indignación ciudadana en un hecho político de primer orden. La política volvía a su origen, a saber, a ser un proceso de generación y de disputa del sentido social.

Entonces, el 15M se postró, no como el despertar de discursos dormidos o que nunca habían tenido la suficiente fuerza, sino que abría un espacio nuevo a la participación ciudadana, una nueva posibilidad de hacer una política nueva. Utilizando el lenguaje de Ortega y Gasset, el 15M representa el paso de la vieja política a la nueva política porque ya no se reivindicaba una forma de gestionar el modelo económico, sino que consistía en una reivindicación de democracia, con un objetivo muy claro: volviendo al panfleto de Stéphan Hessel, el 15M dio el paso a posibilitar la inversión de la injusta situación de la enorme desigualdad que la ciudadanía española, como demasiadas otras, sufre. Por ello sostenemos que desde el 15 de Mayo de 2011 hasta nuestros días, la opinión socio-política ha ido virando sustancialmente hasta pedir un cambio profundo que se resume en una redistribución del poder y en una reinterpretación del modelo económico, convirtiéndose la indignación en el lenguaje cotidiano, no sólo de los españoles, sino de muchas otras sociedades. Quepa tal vez recordar que el movimiento 15M ha tenido una fuerte influencia en movimientos sociales posteriores como el movimiento *Occupy Wall Street* o *YoSoy132*. Y decimos que la indignación es nuestro lenguaje cotidiano porque los problemas que en el 2011 nos indignaban, no sólo no han desaparecido, sino que se han incrementado.

Por ejemplo, hoy España se encuentra en plena ebullición, debatiéndose qué modelo estatal quiere, qué tipo de política quiere llevar a cabo y manifestándose continuamente contra la violación de los derechos fundamentales de la Constitución. Pero lo más sorprendente, la consecuencia más notable es que tras la conquista de las plazas, del espacio público y heterogéneo por antonomasia dentro de las democracias, se consiguió invertir la apatía política que sufría la ciudadanía española en una indignación que trascendió el espacio

<sup>40</sup>Errejón, Iñigo: *El 15M como discurso contrabegemónico*. Universidad Complutense de Madrid. En “Encrucijadas – Revista Crítica de Ciencias Sociales”, Nº 2, 2011.

público hasta llegar al espacio privado: los hogares se convirtieron en plazas porque ya nadie estaba, ni está, exento de la política. Este fue, sin duda, el gran logro del 15M, a saber, recuperar socialmente el interés por la política y, consecuentemente, el interés por lo público, porque la política, en última instancia, es de quien la hace, y en las democracias, son los ciudadanos sus autores.

Así, el “secuestro” de la democracia perpetrado por la economía fue el motivo de la indignación ciudadana pero la indignación fue el motivo por el que la ciudadanía empezó a empoderarse del espacio político. Esta indignación ya nunca más quedó en el olvido ni se erigió como algo pasajero, algo extraordinario que, tras unas ciertas medidas, unas cuantas pinceladas y algún retoque verbal sería solventada, sino que la indignación se transformó en algo cotidiano. Ya nada escapaba de la indignación, porque aquello por lo que se había creído no era más que un sueño transformado en pesadilla, pero con la diferencia de que ahora estábamos despiertos. Y no despiertos porque hubiéramos encontrado la razón, la verdad y la solución del problema, sino porque nos concieniamos de cuales eran nuestros problemas. El interés por la política, por lo público, el tener la plaza en los hogares, en la sobremesa y entre los bares, ya no era algo extraordinario, sino que se convirtió en algo cotidiano.

Este lenguaje cotidiano de la indignación ha llevado y mantiene a todo nuestro sistema en crisis. Tal vez las crisis sean el motor de cambio de un paradigma a otro, de una manera de vivir a otra totalmente distinta. Nuestra indignación cotidiana es, sin duda, la manifestación de que todo en cuanto habíamos creído y vivido está en un estado de crisis y, por lo tanto, es posible que estemos ante las puertas de un nuevo paradigma político, social y, también, económico. Como señaló Thomas S. Kuhn y salvando las distancias, la única manera en que la crisis se supera es cuando «*un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible*»<sup>41</sup>, es decir, una revolución. Ante tal panorama, ante tales exigencias socio-políticas, ¿podemos decir que estamos caminando hacia un nuevo mundo? ¿Hacia una Segunda

<sup>41</sup>Kuhn, Thomas. S.: *Estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.

Ilustración? ¿Estamos ante el tan controvertido nuevo paradigma postmoderno? Eso es algo que tendremos que descubrir.

### ***Segunda parte: la crisis, el motor de los cambios***

El 14 de julio de 1789, unas 100.000 personas invadieron el *Hôtel des Invalides*, donde residían los soldados y militares franceses retirados, lisiados y/o ancianos, con la intención de conseguir las armas que allí se encontraban para poder asaltar y tomar la prisión de la *Bastille* de París. Ésta estaba protegida por 18 cañones de 8 libras cada uno y 12 de menor tamaño, ya que antes de ser una prisión había tenido la función de fortaleza militar protectora del costado oriental de la ciudad. Hacia media mañana, la multitud que saqueó el *Hôtel des Invalides* se reunió alrededor de la prisión pidiendo su rendición, la retirada de los cañones, así como la entrega de las armas y la pólvora. Al no ser realizadas tales peticiones, la muchedumbre allí reunida entró en el patio externo y cortó las cadenas del puente levadizo del patio interior: la simbólica prisión de París fue tomada por los asaltantes. Cuando la noticia llegó a Versalles, el rey Luis XVI preguntó: «*Pero ¿es una rebelión?*». A lo que el duque de Rochefoucauld le contestó: «*No, señor, no es una rebelión, es una revolución*»<sup>42</sup>.

Para muchos historiadores, la jornada del 14 de julio de 1789 significó la puesta en marcha de lo que posteriormente se conocería como la *Revolución francesa*, o el paso del Antiguo Régimen a la era moderna, considerando la rendición de la guarnición de la *Bastille* como una gran victoria, y la primera gran batalla contra el poder absoluto del rey Luis XVI, el cual en la mañana del 15 de julio tenía muy claro que la toma había sido efectiva e irrecuperable: era el principio del fin, era el estallido de la indignación de una crisis sistémica que ya duraba demasiado tiempo.

Sin duda alguna, la toma de la *Bastille* juega un papel mucho más mítico y simbólico que no histórico, ya que representa el inicio del derrumbamiento del poder absolutista de la monarquía francesa, a la

<sup>42</sup>Rojas Osorio, Carlos: *Invitación a la Filosofía de la Ciencia*. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, 2005.

vez que simboliza la capacidad ciudadana de tomar las riendas del poder allende del soberano. Y es que la *Bastille* había sido durante mucho tiempo la prisión ejemplarizante de la arbitrariedad monárquica en la medida en que, principalmente, era una cárcel de presos políticos más que de presos criminales. Pero más allá de sus exageraciones románticas, revolucionarias y simbólicas, tal acontecimiento ha llegado a todos los rincones de Europa.

La toma de la *Bastille* tiene también sus justificaciones, la cuales se deben a una indignación manifiesta, una indignación que provocó la crisis de un sistema que padecía tantas anomalías como injusticias. Y es que durante el reinado de Luis XVI, Francia tuvo que confrontar una fuertísima crisis económica originada por los altos gastos de la intervención de la Guerra de la Independencia de Estados Unidos, el derroche de la Corte Real, así como una exagerada desigualdad social que ponía de manifiesto el injusto sistema tributario impuesto a las clases populares pero no a las clases mercantiles.

Los sucesos de la toma de la *Bastille* se remontan al 5 de mayo de 1789, día en que el rey Luis XVI convocó *Les États généraux*, cuya intención consistía en aumentar la representación de la burguesía en las decisiones políticas. A pesar de la intención monárquica, los debates fueron bloqueados por la nobleza y el clero, los cuales estaban en desacuerdo ante la nueva posibilidad de distribución del poder político. Fue por ello que la burguesía, ante el inmovilismo de los poderes estatales representados por la Corte, constituyó la *Assemblée Nationale* el 17 de junio del mismo año, a la que en un primer momento el rey se opuso, pero posteriormente acabó reconociendo.

No obstante, las autoridades municipales parisinas decidieron crear una milicia popular, llamada *Garde National*, cuya finalidad consistía en defender la *Assemblée Nationale* de posibles ataques de las tropas reales, así como para asegurar el orden de la capital. Sin duda alguna, Paris estaba cada vez más cerca a la insurrección que de las órdenes estatales de la Corte. Posteriormente fue destituido el ministro de finanzas Jacques Necker, muy cercano a las intenciones de la burguesía, hecho que fue interpretado por los parisinos como el inicio de un golpe de

Estado por parte de la Corte. La respuesta ante tal acontecimiento no podía hacerse esperar: era necesario armar a la *Garde National*, asaltar el *Hôtel des Invalides* y, posteriormente, tomar la *Bastille*, símbolo opresor del poder monárquico. La Revolución Francesa se puso en marcha debido una crisis económica que se traducía en una crisis política y social: ni la Corte entendía los problemas sociales, ni tampoco quería entenderlos, ya que esto significaba una redistribución del poder y, por lo tanto, la pérdida hegemónica del mismo. No era una revuelta, sino una revolución, un cambio del gestor del poder, un cambio de sistema.

La toma de la *Bastille* y la Revolución francesa juegan hoy un papel histórico-simbólico, muchas veces anecdótico, pero no por ello desprestigiado y abandonado. Más bien todo lo contrario. Lo que podemos apreciar al volver a los discursos de la historia es que la humanidad debe enfrentarse, una y otra vez, como un eterno retorno, a los sempiternos problemas del poder, a los inexorables avatares sociales que derivan en crisis, como si de una tragedia se tratara. Es la indignación de tales acontecimientos el motor de las crisis y son las crisis los motores de los cambios al ponerse en evidencia las anomalías del sistema: mientras en la Francia de finales del siglo XVIII las anomalías eran las injusticias sociales perpetradas por la Corte, hoy esas injusticias se ven perpetradas por políticas que, de nuevo, obvian las necesidades sociales, como si la economía fuera la garante de las sociedades y no al revés.

El secuestro de la democracia perpetrado por la economía ha sido, y sigue siendo, el motivo de la indignación ciudadana actual, ya que es la lógica del capital y no la del social la soberana de la ciudadanía. La indignación sirve como condición de posibilidad de la ciudadanía para empoderarse de su capacidad de acción y decisión en el espacio político. Así, la indignación podría responder al despertar ciudadano a la que la actual crisis nos ha evocado, siendo ella la responsable de volvernos conscientes de nuestros problemas, al mismo tiempo que nos muestra que su solución sólo podrá darse tras analizar y diagnosticar el problema para superarlo.

Por ello creemos que la crisis económica en la que nos vemos sumergidos ha hecho aflorar otras crisis, como las sociales y las políticas, poniendo en jaque todo un sistema político-económico, siendo las políticas contrarias a la ciudadanía las que han sumergido a la misma en una indignación cotidiana que ha llevado y mantiene a todo nuestro sistema en alerta. La indignación es la manifestación de que algo no se está haciendo bien, de que dentro de un cierto régimen existe una anomalía que no está siendo resuelta. Y es esta anomalía la que está propiciando que el mismo sistema cambie. De alguna manera, el ímpetu revolucionario de la toma de la *Bastille* es a los franceses lo que el 15M es a los españoles, pero sin sangre, ni asaltos ni rendiciones.

Escribía Thomas S. Kuhn en su famoso libro *Estructura de las revoluciones científicas* que la historia tiene un factor determinante en la manera en cómo vemos o estudiamos lo que llamamos ciencia, sosteniendo que la ciencia no se desarrolla por medio de acumulación de datos, sino por cambios de paradigma, destrozando la idea de “progreso” que tradicionalmente se le ha otorgado al saber científico, pero también a las sociedades. Kuhn sostiene que la ciencia, tal y como la conocemos, se dedica a hacer su labor dentro de un paradigma determinado, siendo los paradigmas *incommensurables* entre sí. Por ejemplo, para Kuhn es tan cierta la ciencia que se hacía dentro del sistema ptolemaico en el paradigma geocéntrico como en el sistema copernicano del paradigma heliocéntrico, pero que ambas son incomparables entre sí: ninguna de las dos es más certera que la otra, sino que ambas responden a necesidades diferentes. Sin embargo, la pregunta que nos sobreviene es, ¿y cómo es posible hacer un cambio de paradigma a otro? Son las *anomalías* las que, según Kuhn, permiten el paso de un paradigma a otro, de un sistema a otro.

El filósofo estadounidense define las anomalías como aquellos experimentos científicos que a partir de algo no previsto, de algo no tenido en cuenta, sucede algo que no debería suceder dentro del sistema en el que se opera. El experimento científico no sólo no descubre lo que estaba destinado a descubrir, sino que descubre algo no que se tenía esperado descubrir. De ahí que Kuhn diga que la anomalía es «*un*

*fenómeno para el que el investigador no estaba preparado por su paradigma»<sup>43</sup>. A partir de esta anomalía empieza un nuevo descubrimiento, ya que la anomalía en sí no es un descubrimiento, sino una rareza que actúa como posibilitador de algo nuevo. No obstante, para que haya una anomalía tiene que haber un paradigma en el que esté inscrita, en la medida en que la anomalía es una rareza en el sistema que está fuera de lugar, teniendo la capacidad de poner al sistema en crisis, ya que la anomalía puede demostrar que «*ha llegado el momento de rediseñar las herramientas*»<sup>44</sup>. Dicho de otra manera, a partir de una anomalía no resuelta, el sistema entra en crisis porque necesita de nuevas teorías para resolver el problema, pero dichas teorías empiezan a postularse fuera del paradigma: la crisis es la condición previa y necesaria para el nacimiento de nuevas teorías.*

Es cierto que las teorías filosóficas de Kuhn responden a la estructura de las revoluciones científicas, pero sus paralelismos con la política y las revoluciones socio-políticas son sorprendentes: ambas surgen a partir de sentimientos de insatisfacción por parte de un colectivo o varios que comparten ideas contrarias acerca de lo que se encuentra establecido, del paradigma o sistema al que pertenecen. Son estos colectivos insatisfechos los que, puestos al margen del paradigma, se encuentran marginados, ya que tienen como propósito establecer nuevas formas para superar las anomalías y cambiar el paradigma en el que se encuentran. Así, cuando la anomalía del paradigma se hace cada vez más patente y las soluciones a éste resultan al margen del mismo, son los colectivos marginados los que empiezan a tener la respuesta a la solución que provoca tal crisis, lo cual significa la sustitución del paradigma que se encuentra en aprietos. El sentimiento de insatisfacción es un detonante clave en el surgimiento de nuevos paradigmas, de nuevas formas de pensar, del mismo modo la indignación es el detonante de cualquier cambio social. No obstante, no podemos decir que un paradigma destruya necesariamente al anterior: simplemente lo sustituye, pero la vigencia del otro sigue siendo válida,

<sup>43</sup>Kuhn, Thomas. S.: *Estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971. Pág.: 100.

<sup>44</sup>*Ibid.* Pág. 127.

sólo que no responde satisfactoriamente a las necesidades que motivaron al paradigma que los sustituyó. Empero, lo que sí que podemos afirmar es que cambiar un paradigma significa modificar la manera de hacer las cosas y, por lo tanto, crear nuevas maneras de resolver los problemas. Será a partir del cambio de un paradigma a otro cuando podamos hablar de *revolución*.

Ante las crisis políticas, muchas veces propiciadas por crisis económicas, las respuestas que pueden solucionarlas no suelen consistir en seguir aplicando las mismas reglas que las anteriores, sino reglas nuevas que permitan corregir la anomalía que el saber del paradigma en crisis no permite solucionar. Del mismo modo que en la ciencia es menester convencer a los teóricos que no están dispuestos a aceptar nuevas teorías que pueden cambiar de paradigma para poder cambiarlo, en política ocurre lo mismo: hay que convencer a los responsables últimos del ejercicio de la política para poder cambiarla, a saber, la ciudadanía. Lo más sorprendente es que la difícil tarea de convencer a los que se aferran a la verdad que se encuentra en aprietos pasa por dos factores comunes: en primer lugar saber diagnosticar los problemas que pueden provocar una crisis, y en segundo lugar las teorías más jóvenes hallarán antes la respuesta a la anomalía porque no están tan identificadas ni impregnadas del paradigma que quieren superar. Y es que un paradigma se pone en duda cuando su proceder se ve incapaz de resolver un problema de gran importancia, ya que al tratar de explicar la anomalía, falla repetida e involuntariamente intentado demostrar algo que para los colectivos marginales suena vano y erróneo. Es necesario, entonces, hacer una recapitulación de los hechos y dar lugar a un nuevo paradigma, el cual surge a partir de esta “crisis”, siendo ahora cuando podemos decir que las crisis son el motor de cambio, tanto de las ciencias como de las sociedades.

Preguntaba Luis XVI al duque Rochefoucauld si la toma de la *Bastille* era una revuelta, a la que el duque le contestaba que no, que se trataba de una revolución, porque lo que de alguna manera entrevió el duque es que la sociedad parisiense, y por extensión la francesa, ya no pedía un cambio de rumbo en las leyes de la Corte, sino una disolución de las mismas y una redistribución del poder donde las decisiones políticas

cambiaran por completo. Como sabemos, cambiaron, hasta el punto que la Corte desapareció bajo las manos de la Primera República Francesa, proclamada el 21 de septiembre de 1792, poniendo fin al poder absoluto de la monarquía francesa pero a la vez, y mucho más importante, poniendo fin al Antiguo Régimen: las anomalías de la crisis económica, causadas por la nefasta gestión social de la Corte francesa, no podían ser resueltas por las medidas propias del paradigma del Antiguo Régimen, sino por uno nuevo al que hemos bautizado como la *era moderna*.

Defendía Michel Foucault en su controvertido libro *Las palabras y las cosas* que el saber no tiene un progreso histórico ascendente, sino un sentido arqueológico ya que un discurso, una episteme, o utilizando el vocabulario de Kuhn un paradigma, se sobrepone al anterior, haciendo que la verdad de uno sea incomunicable e inaccesible para el otro: la verdad de Luis XVI era inaccesible a la verdad de la sociedad francesa y viceversa, pero una de las dos verdades, uno de los dos discursos se sobrepuso al otro, como las capas históricas superpuestas una a las otras enterradas por el tiempo. Hoy nos encontramos en el crepúsculo de aquella revolución francesa que modificó el sentido de los estados y la concepción de los humanos en todos los ámbitos, sobre todo en el político, donde las luchas por la igualdad y los derechos humanos fueron, no sólo justificables moralmente, sino además legítimas: aquellos valores que fueron la solución a la anomalía que sumergía a las poblaciones en una profunda crisis, hoy están en entredicho.

Estamos ante evidentes anomalías que pueden propiciar un cambio de paradigma, como si estuviéramos enterrando un mundo que hemos conocido porque, como entonces, el sistema que ha estado brindándonos prosperidad y bienestar a cambio de libertad está aprovechando nuestro cese de libertad sin que por ello obtengamos prosperidad ni bienestar alguno, produciéndose una indignación inaguantable que se está traduciendo en una constante lucha por cambiar el sistema en crisis en el que nos encontramos. Mientras en el Antiguo Régimen la decisión política recaía en el soberano rey al ser el dueño y señor de la gestión de las vidas de sus plebeyos, la era moderna postula que es la ciudadanía la soberana de la gestión de sus vidas. Pero

lejos de ser así, estamos viendo y viviendo una gestión de nuestras vidas alejada de nuestra soberanía: hoy aquel cielo de la era moderna se ha invertido para ser nuestro verdugo.

La “utilidad” a la que los individuos se sometieron para ser productores y benefactores de su propia sociedad ya no responde al bienestar por el que se creía idóneo tal proceso en la medida en que ha habido una restricción drástica de sus beneficios. Hoy la lógica del capital, también conocido como el modelo neoliberal, se está extendiendo deliberada e infatigablemente por todo el mundo, como un poder hegemónico y globalizado. Y es que, del mismo modo que los Estados del Antiguo Régimen utilizaban a los individuos para sus necesidades bélicas, la era moderna hasta nuestros días ha estado utilizando a los seres humanos como si fuéramos elementos de un proceso económico. Inútiles son las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano cuando éstas quedan subordinadas al antojo de las necesidades económicas de un modelo productivo que basa su lógica en la producción de más capital y no en la lógica del bienestar social.

Sin duda alguna, nosotros sostenemos que esta es nuestra anomalía, esta es la verdadera causa de la indignación en la que nos hallamos y, a la vez, la responsable de esta agotadora crisis. Pero a la vez, es esta crisis la que, gracias a nuestra indignación, está actuando como motor de cambio, caminando hacia un nuevo mundo desconocido. Y es que sólo superando esta lógica del capital que nos utiliza para producir más capital, sólo originando nuevos discursos que sepulsen este paradigma del capital, podremos empezar a construir un modelo nuevo de sociedad y, a la vez, dar los primeros pasos para salir de esta crisis en la que, desde demasiado tiempo, nos encontramos sumergidos, y de la que nunca saldremos si no es desmarginalizando aquellos discursos que la lógica del capital excluyó. Tal vez nuestra revolución ya ha empezado, tal vez la crisis que nos indigna sea el motor de cambio hacia un mundo nuevo tan indeterminado como deseado.

### ***Tercera parte: alteridad y el crepúsculo del neoliberalismo***

A principios del siglo XIX América Latina desafió a la Corona española mediante las guerras de independencia, en las cuales se enfrentaron grupos independentistas contra autoridades virreinales y los fieles a la Corona española. Cabe decir que, dependiendo del punto de vista desde el cual se aborden, estos procesos emancipatorios pueden verse como guerras de independencia o guerras civiles, o bien, una combinación de diversas formas de guerras, pero de lo que no cabe duda es que supusieron un desafío para el reino de España y para Europa, desafío en el que el perdedor no fue Latinoamérica.

Dichas guerras se dieron lugar debido, entre otras cosas, a la crisis política que asolaba España a principios del siglo XIX, así como la ocupación de su territorio por parte de Francia en 1808. Como respuesta a la entronización de Joseph Bonaparte en España, entre 1808 y 1810 se instalaron juntas de gobierno que ejercieron la soberanía ante la ocupación francesa, tanto en la península como en Hispanoamérica. Las diferencias entre España y las colonias se fueron agudizando después de esa crisis, lo que finalmente desencadenó en movimientos armados independentistas hispanoamericanos. La lucha armada entre los americanos y los ejércitos coloniales se inició alrededor del 1810 en la mayoría de los dominios españoles y finalizó tras la pérdida de la última colonia española en 1898: Cuba.

Ahora se están cumpliendo los primeros 200 años de la independencia de los países latinoamericanos del reino de España, y mientras en el siglo XIX los hoy estados independientes desafiaron a la corona española, Latinoamérica vuelve a realizar un nuevo desafío a principios del siglo XXI: el desafío de acabar con la larga noche del neoliberalismo.

Como europeos tenemos una larga tradición de egocentrismo autoritario que, aunque queramos negar, todavía sigue muy cerca de nuestra sien. Y no es para menos, ya que la tradición ontológica occidental, y en este caso europea, no se fundamenta en la *inclusión*, sino en la *exclusión*: la alteridad, la heterogeneidad nos es algo tan lejano como el libre pensamiento o las alternativas a modelos políticos que

parecen irrefutables. Así pues, ¿cómo aceptar recetas diferentes de nuestra racionalidad europeísta para salir de una crisis que arrastramos desde hace ya demasiado tiempo?

Sin embargo, nosotros sostenemos que Europa y el pensamiento occidental tienen que mirar a otros lados, empaparse de aquellos que tienen experiencia por lo que nosotros los europeos estamos pasando ahora, no tanto para calcar las ideas y las medidas, sino como la evidenciarían de que otros mundos son posibles. Es en este punto que Latinoamérica se postra, de nuevo, como un desafío para Europa, pero no como un contrincante económico, sino que nos referimos a un desafío de racionalidad: es el reto de la alteridad, es el reto de la democratización de lo que, todavía para muchos de nosotros los europeos, seguimos pensando que es incuestionable, a saber, una nueva racionalidad económica y, por lo tanto, una nueva racionalidad sociopolítica, una razón de Estado diferente. Porque muerto Dios todo es posible, pero también todo es necesario, y más que nunca es necesario reconocer que todo cuanto existe en política es una creación humana y nunca divina: el cielo tal vez sea de Dios, pero la Tierra es de los humanos.

A partir de la segunda mitad de la década de 1970 pero principalmente después de la crisis de la deuda que estalló en 1982, América Latina empezó a verse sometida a los famosos “Planes de Ajuste Estructural” (PAE). Como sostiene Paul Krugman, *«para mediados de los años ochenta, muchos economistas latinoamericanos habían abandonado los viejos puntos de vista estatales de los años cincuenta y sesenta a favor de lo que llegó a conocerse como el Consenso de Washington: la mejor manera de lograr el crecimiento era a través de presupuestos viables, una inflación baja, mercados desregulados y libre comercio»*<sup>45</sup>. El Consenso de Washington fue un término acuñado en 1989 por el economista británico John Williamson para describir un conjunto de diez fórmulas a modo de recomendación, las cuales consideró el economista que constituían el paquete de reformas “estándar” para los países en desarrollo azotados por la crisis financiera de la década de los ochenta, según las instituciones bajo la órbita de Washington, como el

<sup>45</sup>Krugman, Paul: *De vuelta a la economía de la gran depresión y la crisis del 2008*, Grupo editorial Norma, 2008. Pág. 45.

FMI (Fondo Monetario Internacional), el Banco Mundial y el Departamento de Hacienda de los Estados Unidos.

El primer punto de las recomendaciones consistió en aplicar la disciplina en la política fiscal cuyo objetivo era evitar grandes déficits fiscales en relación con el PIB. El segundo punto consistió en la redirección del gasto público hacia una mayor inversión en los puntos claves para el desarrollo como la educación, la atención primaria de la salud e infraestructuras. El tercero fue una reforma tributaria que ampliaría la base tributaria y adoptaría tipos impositivos moderados. Otra medida era que la tasa de intereses fuera determinada por el mercado en términos reales para alcanzar cambios competitivos, por lo que la quinta medida radicaba en la liberación del comercio, es decir, en la liberación de las importaciones, con particular énfasis en la eliminación de las restricciones cuantitativas y que, por tanto, cualquier protección comercial debería tener aranceles bajos y relativamente uniformes. Esto suponía, pues, la liberalización de las barreras a la inversión extranjera directa, así como la privatización de empresas estatales estratégicas, lo que llevaba a la novena medida, la cual recomendaba la abolición de regulaciones que impedían el acceso al mercado o restringían la competencia, excepto aquellas que estaban justificadas por razones de seguridad, protección del medio ambiente y al consumidor y una supervisión prudencial de entidades financieras. Y por último, la seguridad jurídica debía velar por los derechos de propiedad.

Como vemos, toda una serie de medidas político-económicas que, a lo largo del siglo XX, se han conocido como “neoliberales” en la medida en que este modelo político económico apoya una amplia liberalización de la economía, el libre comercio en general y una drástica reducción del gasto público. Pero uno de los rasgos fundamentales del modelo político-económico neoliberal consiste en reducir al mínimo la intervención del Estado, haciendo que éste actúe exclusivamente, como señaló Foucault, para *«ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía del mercado»*<sup>46</sup>. En otras palabras, las intervenciones en la

<sup>46</sup>Foucault, Michel: *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978 – 1979)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2007. Pág. 157.

economía por parte del Estado no deben ser planificadoras ni controladoras como reclama el discurso keynesiano, sino que desde el discurso neoliberal se pide que el Estado intervenga para procurar que las reglas del libre mercado sean posibles: gobernar para el mercado y no a causa del mercado.

Así, para posibilitar tal modelo político-económico es preciso legislar de tal modo que sea posible desregularizar las prácticas intervencionistas de los Estados. Es preciso, pues, recorrer a cuatro acciones imprescindibles. Primero, las políticas macroeconómicas recomendadas por teóricos o ideólogos neoliberales se basan en políticas monetarias restrictivas las cuales tienen como objetivo aumentar las tasas de interés y reducir la oferta de dinero para evitar el riesgo de devaluaciones de la moneda. En segundo lugar, las políticas fiscales restrictivas deben aumentar los impuestos sobre el consumo pero reducir los impuestos en producción, la renta personal y los beneficios empresariales y disminuir el gasto público. Luego es preciso realizar la liberalización o desregulación del mercado, eliminando muchas reglas consideradas restrictivas, reduciéndolas a un mínimo necesario y garantizar aquellas reglas de juego que permitan aumentar la movilidad de capitales y la flexibilidad laboral. Y por último, la privatización de todos los sectores es considerada como un beneficio, no tanto económico, sino en competencia, ya que desde este raciocinio se considera que la privatización aumenta la eficacia y eficiencia de los sectores, por lo que el Estado debe reducir su intervencionismo para ser más eficiente y permitir que el sector privado sea el encargado de la generación de riqueza. En resumidas cuentas, una economía que asienta uno de sus pilares fuertes en la exportación donde el Estado debe mirar de sacar la mayor rentabilidad económica derivada de la sociedad, priorizando la economía por encima de la sociedad en la medida en que postula que una buena economía es la condición de posibilidad de una buena sociedad.

En este contexto podemos situar la crisis de la deuda latinoamericana de la década de los ochenta consistió, en una crisis financiera en la que los países latinoamericanos alcanzaron un punto tal en su deuda externa que excedía su poder adquisitivo, hasta el punto de

no ser capaces de pagar las deudas adquiridas, algo que a oídos de muchos europeos hoy no es extraño. A menudo se la conoce como la “década perdida de América Latina”. Los efectos de dicha crisis – como de toda crisis – fueron realmente duros debido a que los ingresos se desplomaron, el crecimiento económico se estancó, aumentó el desempleo y la inflación redujo el poder adquisitivo de las clases medias. Ante tal debacle, la primera respuesta gubernamental consistió en sustituir la industrialización por una estrategia de crecimiento basada en las exportaciones. Dichas acciones gubernamentales provocaron un proceso masivo de fuga de capitales, particularmente hacia los Estados Unidos, lo cual produjo una depreciación de las tasas de cambio, aumentando el tipo de interés real. En consecuencia, la mayoría de países de América Latina tuvieron que someterse, durante la década de los ochenta y, consiguientemente, gran parte de la década de los noventa, a una reestructuración de sus economías para poder pagar las deudas que habían contraído con los organismos internacionales del FMI y el Banco Mundial. En pocas palabras, el pensamiento único neoliberal llevó a cabo una *«fetichización del mercado, la satanización del Estado y la instrumentalización de lo social en función de nuevas formas de acumulación capitalista»*<sup>47</sup>, sometiendo la economía social a la economía financiera.

A pesar de las duras medidas desregularizadoras, el crecimiento económico pronosticado por el Consenso de Washington estuvo lejos de cumplir con las promesas proferidas, ya que como bien señala Marc Saint-Upéry *«mientras la tasa de crecimiento medio del PIB latinoamericano durante las décadas de 1960 y 1970 era respectivamente del 5,32% y del 5,86%, ha pasado al 1,18% durante la década perdida de 1980, y a 3,05% durante la década de 1990»*<sup>48</sup>, poniendo en evidencia que los rendimientos del modelo neoliberal fueron globalmente desastrosos. La pobreza aumentó y con ella las desigualdades. Por ello, durante la década de los noventa se inició una segunda generación o “*Consenso de Washington*

<sup>47</sup>Varona Adalberto, "Crisis del capitalismo neoliberal y reformas al Consenso de Washington", *Cuadernos de Nuestra América*, No. 35 – 36 Vol. XVIII, enero-diciembre de 2005, p.9.

<sup>48</sup>Saint-Upéry, Marc, *El sueño de Bolívar*, Ediciones Paidós Ibérica, 2008. Pág.: 13.

*Plus*”, cuyo objetivo consistió en replantear las formulaciones originales con el fin de combatir la pobreza y la desigualdad. No obstante, y como sostendría posteriormente el filósofo Noam Chomsky, a pesar de la pretensión de combatir la pobreza, muchas de las medidas socio-políticas llevadas a cabo por los gobiernos bajo la racionalidad neoliberal se dedicaron más a combatir a los pobres que a combatir la pobreza.

En este contexto social degradado surgieron voces de protesta como la revuelta zapatista de México en 1994 contra el neoliberalismo, las guerras del agua y del gas en Bolivia, la destitución de sucesivos presidentes en Ecuador o el “Caracazo” en Venezuela, entre otras. En cierto modo, la causa del viraje hacia los populismos en Latinoamérica se podría atribuir al agotamiento del modelo neoliberal, configurándose un contexto de cambio de los pueblos y ciudadanos latinoamericanos, motivados en buscar alternativas, a la vez que se desafiaba al modelo político-económico neoliberal en la medida en que el objetivo de estos movimientos radicaba en mejorar la eficiencia de las instituciones, combatir la pobreza y la desigualdad y proporcionar los mecanismos de la democracia participativa. Es lo que, metafóricamente, se conoce como “el fin de la larga noche neoliberal”.

Tal vez lo hasta aquí representado sirva de mito a parte de los ciudadanos latinoamericanos, y tal vez esos mismos mitos también sirvan como mito a parte de los ciudadanos europeos, pero los mitos surgen de los movimientos sociales y éstos son la garantía de los cambios sociales, porque los cambios no los proporcionan los partidos políticos, sino los movimientos sociales, ya que son los iniciadores de las revoluciones éticas que permiten tomar conciencia de la gravedad de las medidas políticas: la rebeldía individual pasa a ser el lugar de concienciación colectiva y ésta la condición de posibilidad de cambio de las medidas políticas, tanto estructurales como ideológicas.

Los movimientos sociales latinoamericanos no sólo son un ejemplo de modos de combatir, sino además son ejemplos educativos, porque no sólo rechazaron (y siguen rechazando) una racionalidad económica única, un pensamiento único, sino que torcieron el paradigma

ontológico occidentalista y europeísta de la exclusión al iniciar una política basada en la inclusión de los indígenas y de las clases medias que se oponían a las medidas económicas neoliberales. De alguna manera se hace evidente la muerte de Dios que Nietzsche sentenció, la cual no consiste tanto en matar la verdad absoluta de éste, sino en propiciar el camino favorable para que la diversidad y la alteridad comiencen a hablar para incluirse. De ahí que podamos decir que el desafío que presenta Latinoamérica hoy se nos plantea a los europeos de forma doble: nos ha mostrado que la posibilidad de pensar una nueva racionalidad económica es posible y esta será viable cuando la alteridad sea el principio de toda sociedad, porque no hay democracia sin libertad de pensamiento, del mismo modo que tampoco hay libertad de pensamiento sin diversidad de racionalidades, sin la capacidad de ser de otro modo.

Es así como los populismos, esa ideología que sostiene una reivindicación diferente del intervencionismo del Estado en la que defiende los intereses de la generalidad de la población y que tiene como origen la alianza entre las clases sociales para derribar el Estado oligárquico que genera el modelo capitalista, se postula como alternativa a la gubernamentalidad ofrecida por el neoliberalismo. Y es que el objetivo de los populismos no es tanto acabar con el capitalismo, sino con las políticas neoliberales.

La pobreza que genera el modelo neoliberal es un potente campo de cultivo para los populismos, pero no es suficiente: hace falta la suma de diferentes factores como el déficit institucional, una representación política desgastada por unos partidos políticos anémicos y olas de corrupción, casi institucionalizada. Es entonces cuando las masas populares de toda índole juntan sus fuerzas para invertir el sistema que los hunde sin cesar, pasando de los movimientos sociales a herramientas políticas de cambios estatales y constituyentes. Así, para asegurar el cambio que los movimientos inician, es necesario disponer un modelo educativo que no favorezca el modelo neoliberal de la competitividad, sino el modelo popular de la cooperación, centrado en la diversidad, no sólo cultural, sino de pensamiento, porque la diversidad de pensamiento ha sido la condición de posibilidad de poner

fin a la larga noche neoliberal, así como la alteridad es la condición de posibilidad de una democracia real. De lo contrario ¿qué sentido hay en debatir ideas si éstas no tienen la capacidad de transformar al que las escucha? Será, pues, la multiculturalidad el punto neurálgico y originario de una nueva democracia.

Nosotros sostenemos que la multiculturalidad es el punto neurálgico de una nueva democracia en la medida en que es una condición o dimensión que acompaña a la mayor parte de las sociedades y países. Todos los discursos multiculturalistas tienen en común el rechazo a modelos anteriores de nación-Estado unitario, homogéneo y monocultural, es decir, de la razón de Estado excluyente de la diversidad, impidiendo así la alteridad. La ontología occidentalista, el pensamiento tradicional europeísta basa su fundamento en la homogeneización de la verdad y, por lo tanto, en la exclusión de la diversidad. Es por ello que creemos que hay que trabajar por un modelo educativo multiculturalista que favorezca un espacio social donde la diversidad sea la fuente de la sociedad y, por lo tanto, donde el pensamiento único devenga una rareza. Y es que según Will Kymlicka<sup>49</sup> las ideas multiculturalistas, como también interculturalistas, articulan varias ideas y principios sobre el Estado, poniendo en jaque el pensamiento ortodoxo occidental al desafiar su postura tradicional, en la medida en que estas ideas suponen un rechazo a la antigua idea de que el Estado es la posesión de un solo grupo nacional o clase social, a la vez que un Estado multicultural acepta conceder a la historia, al idioma y a la cultura de grupos no dominantes el mismo reconocimiento y cabida que se concedieron al grupo dominante. Se rompe la verdad única, el pensamiento homogeneizado y, por lo tanto, se hace posible el crepúsculo del neoliberalismo al hacer posible el pensamiento de modelos económicos dispares y distintos.

Es por ello que nosotros creemos que para poder superar definitivamente “la larga noche neoliberal”, para poder empezar una

<sup>49</sup>Kymlicka, Will: “La difusión global del multiculturalismo: tendencias, causas y consecuencias”, en QUINTANA, J. R. y SELMESKI, B. R. (comps.) [2009] *Liderazgo, educación y Fuerzas Armadas: Desafíos y oportunidades*, La Paz, Ministerio de la Presidencia de Bolivia, pp. 11-31.

nueva racionalidad que permita repensar, no sólo la economía, sino la propia razón de Estado, es necesario acudir al origen de todo aprendizaje: la *escuela*, ya que es en la escuela donde se crean los individuos que hacen posible el sistema en el que vivimos. Si queremos combatirlo definitivamente, no basta con cambiar la política, no basta con los movimientos sociales, sino que estos, mediante su pluralidad y alteridad, deben llegar a las escuelas para repensar el modelo educativo de quienes mañana serán los que dirijan los Estados. Una escuela que enseñe los valores de la cooperación multicultural e intercultural, y no una enseñanza de la competencia donde los valores democráticos quedan supeditados a los valores económicos.

Sin duda alguna, se trata de sustituir el modelo educativo tradicional, haciendo imprescindible la construcción de uno nuevo que empiece a mirar hacia un nuevo paradigma para occidente. Como bien señala la *Fundación Rigoberta Menchú Tum* cuando hablamos de educación «*no podemos sustraernos a la realidad que la educación como proceso de transmisión de conocimientos dentro de una sociedad determinada, va a tener una función política en relación a los grupos sociales o fuerzas que se enfrentan por el poder dentro de esa sociedad*»<sup>50</sup>, por lo que la educación forma parte original de la superestructura ideológica de la razón del Estado. Así, es importante construir una nueva educación cuyo objetivo no sea fomentar la competencia como fundamento económico, sino fomentar la colaboración y cooperación, así como la participación y democratización de la esfera político-social, introduciendo la alteridad en el pensamiento infantil como garantía de una sociedad más justa, fin último de todo Estado de bienestar y de los derechos universales del ser humano. Y es que para educar es imprescindible, previamente, posicionarse políticamente porque no es posible hacer una educación allende del interés social, en la medida que toda actividad de la persona en la sociedad es política.

<sup>50</sup>Fundación Rigoberta Menchú Tum: *Una propuesta pedagógica para transformar*. Director Ejecutivo: Eduardo De León. Publicado por Eusko Jaurlaritza (Gobierno Vasco) y Salvando Fronteras (ONG de cooperación con el Sur). <http://frmt.org/mm/file/Propuesta%20pedagogica.pdf>

En otro momento ya señalé que la indignación en la que nos encontramos los europeos debido a una crisis que dura ya demasiado y que se está llevando por delante nuestros sueños político-sociales es el motor de cambio de la sociedad. Nosotros sostenemos que esa indignación es un motor que ya está en marcha: tal vez si nos paramos a mirar a nuestro alrededor, veamos que la educación ha sido utilizada más como un instrumento disciplinario de control, sumisión y garantía de un sistema estatal neoliberal, que no como la posibilidad de brindar, desde la infancia, las herramientas para pensar y tomar una postura crítica y libre frente a la realidad; tal vez ahora al mirar los movimientos sociales y educativos realizados en Latinoamérica se nos presenten como un desafío para la mentalidad ortodoxa occidentalista, pero tal vez esos desafíos ya los estemos llevando a cabo; y quien sabe, tal vez en Europa ya estemos caminando hacia un nuevo paradigma, hacia un nuevo mundo en el que la ciudadanía pueda, al fin, realizar la democracia. Y es que en una democracia, los cambios están en manos de la ciudadanía.

Latinoamérica supuso un desafío a España y Europa en el siglo XIX. Hoy, en la primera década del siglo XXI, vuelve a desafiar a Occidente. La pregunta es si Europa quiere mirar más allá de sí y resignificarse, repensarse, romper con su modelo de pensamiento homogeneizador y favorecer un nuevo pensamiento donde la alteridad sea el origen y el objetivo. Escribía Ernesto Sabato que «*si nos volvemos incapaces de crear un clima de belleza en el pequeño mundo a nuestro alrededor, y sólo atendemos a razones de trabajo, tantas veces deshumanizado y competitivo, ¿cómo podremos resistir?*»<sup>51</sup>. Para ojos de muchos europeos esto es lo que Latinoamérica inició con los movimientos sociales y los populismos cuyo objetivo fue derrocar el Estado de una supuesta estabilidad neoliberal, pero supuesta porque costaba el precio de la esperanza. No obstante, eso es algo que sólo desde la participación democrática podremos ver porque sin participar la larga noche neoliberal nunca verá su fin: es la ciudadanía la responsable del crepúsculo de los ídolos neoliberales, es la ciudadanía la responsable de hacer de este mundo algo bello.

51 Sabato, Ernesto: *La resistencia*. Editorial Planeta de Argentina. Buenos Aires, 2000. Pág.: 11.

## Referencias bibliográficas

- Soros, George. *El nuevo paradigma de los mercados financieros*. Taurus, Barcelona, 2008.
- Errejón, Íñigo. “El 15M como discurso contrahegemónico”. Universidad Complutense de Madrid. En *Encrucijadas – Revista Crítica de Ciencias Sociales*, N° 2, 2011.
- Kuhn, Thomas S. *Estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.
- Rojas Osorio, Carlos. “Invitación a la Filosofía de la Ciencia”. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 2005.
- Krugman, Paul. *De vuelta a la economía de la gran depresión y la crisis del 2008*. Grupo editorial Norma, 2008.
- Foucault, Michel. *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978–1979)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2007.
- Varona, Adalberto. “Crisis del capitalismo neoliberal y reformas al Consenso de Washington”. *Cuadernos de Nuestra América*, No. 35–36, Vol. XVIII, enero-diciembre de 2005.
- Saint-Upéry, Marc. *El sueño de Bolívar*. Ediciones Paidós Ibérica, 2008.
- Kymlicka, Will. “La difusión global del multiculturalismo: tendencias, causas y consecuencias”. En QUINTANA, J. R. y SELMESKI, B. R. (comps.) *Liderazgo, educación y Fuerzas Armadas: Desafíos y oportunidades*. Ministerio de la Presidencia de Bolivia, 2009.
- Fundación Rigoberta Menchú Tum. *Una propuesta pedagógica para transformar*. Publicado por Eusko Jaurlaritza (Gobierno Vasco) y Salvando Fronteras (ONG de cooperación con el Sur).
- Sabato, Ernesto. *La resistencia*. Editorial Planeta de Argentina. Buenos Aires, 2000.



## Revolución ética, la llave a nuevos mundos

*Publicado en Mito Revista Cultural, febrero 2016*

*Resumen: En un mundo sacudido por crisis políticas, sociales y económicas, emerge la necesidad urgente de una revolución ética que transforme nuestras relaciones humanas antes que cualquier cambio político. El presente texto plantea que el poder no reside en instituciones ni personas específicas, sino en las relaciones entre los individuos, y que la política actual reproduce la lógica de la guerra al someter al otro en vez de escucharlo. Esta crisis de convivencia nace de leyes injustas que priorizan la economía sobre la dignidad humana, generando una sociedad cada vez más desigual y deshumanizada. Sin embargo, la conciencia ciudadana ha comenzado a despertar, reconociendo que la injusticia no es inevitable sino consecuencia de decisiones humanas. Por ello, el texto clama por una revolución ética como el único camino hacia un nuevo paradigma más justo, inclusivo y verdaderamente democrático.*

Transitamos un tiempo de agitación, donde las verdades que ayer parecían absolutas hoy se ven desafiadas por un presente que exige ser repensado. Los gritos ciudadanos que ocuparon las plazas, las calles, los locales, instituciones y rincones se han encontrado y se han reconocido. Ya no viven escondidos ni agazapados, bajo el umbral de los libros ni de las ideas ilusorias, de las falsas esperanzas y tiempos pasados, de discursos vacíos y cansados, sino que se encuentran a menudo y forman barricadas intelectuales, discursos beligerantes que reprochan a las viejas políticas el impedir un nuevo mundo. Ciertamente, el mundo está cambiando, y a marchas forzadas: un nuevo paradigma se está construyendo. Pero es tan nuevo que todavía no tiene forma, color ni nombre. Es un nuevo mundo que está matando al viejo, es una sociedad que está despidiéndose de su pasado, pero no a golpes de leyes, sino a pasitos humanos. Estamos ante una lucha que se puede perder pero de la que ya se ha perdido si no se lucha. Estamos ante una revolución, pero no política, ni social, sino ética: una revolución de las relaciones humanas, una revolución del poder.

El poder en las sociedades siempre ha estado en las personas, pues son las personas las que forman las sociedades. Sin embargo, el problema de la pérdida de poder por parte de las personas en nuestras sociedades ha consistido en olvidar que el poder mismo emana de las personas, en vez de encontrarse en lugar alguno ni poseerse. En otras palabras, las sociedades son relaciones de fuerzas realizadas por cada uno de sus individuos, ya sea mediante instituciones, asociaciones, empresas, movimientos sociales, etc. y es a partir de ellas que surgen verdades y acciones, discursos que hacen posible y visible lo que en otros momentos hubiera sido impensable. Es entre ellas que aparece lo que conocemos como poder, es decir, que esas relaciones es lo que comúnmente llamamos poder porque son esas relaciones las que hacen posible toda realidad como posibilidad.

Nuestro problema – y me refiero a nuestras sociedades modernas – es que de un tiempo a esta parte hemos olvidado la esencia etérea del poder hasta creer que existe en un lugar y que alguien lo posee. Hemos creído que el poder pertenece a alguien o a algún lugar que lo

administra, gestiona y reproduce. De hecho, uno de los mayores errores del marxismo fue pensar que el poder recae en el Estado, incluso como conjunto de instituciones represivas; pero también el capitalismo incurre en errores al pensar que el poder último reside en la economía y su producción. Así, nos lo hemos creído tanto que incluso hemos configurado nuestro mundo como si el poder nos reprimiera, como si el poder fuera algo que se tiene y que, por lo tanto, quien no lo tiene debe someterse.

Hoy sabemos que no es así, y lo sabemos porque hemos puesto sobre el tablero político y social las discrepancias y desavenencias cotidianas, pero sobre todo, las necesidades y propuestas que nos rodean cotidianamente, haciendo florecer el conocimiento de que el poder no es de quien parece poseerlo, ni tampoco de quien parezca cederlo, sino que se encuentra entre ambos: el poder es aquello que se da entre la relación del que somete y el que es sometido. Así, podemos concluir, pues, que el poder no se tiene, sino que es aquello que está entre aquellos que se relacionan, siendo el resultado de una relación, es decir, la relación misma.

Los ciudadanos del siglo XXI hemos constatado, con nuestra carne y nuestras frustradas esperanzas, que las políticas hasta ahora aplicadas, no sólo no nos han ayudado, sino que nos están hundiendo. Un neoliberalismo exacerbado que, por preconizar una no intervención estatal en la economía, necesita intervenir en la misma para que ésta se someta al dictamen de las necesidades bursátiles; un despilfarro energético, consecuencia de una producción exacerbada propia del modelo económico-político neoliberal, que asfixia el ecosistema en el que vivimos, así como destruye civilizaciones y culturas que jamás compartieron el modelo capitalista, ni el modelo neoliberal; y que decimos de las cada vez más injustas sociedades que estamos creando, donde la desigualdad pasa de ser algo contra lo que combatir para ser algo que ya empezamos a tomar como normal.

Todo este mundo nos indigna, y nos indigna porque se había luchado fuertemente para que todo lo que nos está ocurriendo no pasara. Creímos ciegamente en la esperanza de un mundo en el que se

acabarían las guerras definitivamente, y del mismo modo que pensó el filósofo Kant, empezamos a construir un mundo globalizado donde la paz perpetua vendría dada a través de la economía del comercio por una razón muy simple: ningún Estado tendría interés en realizar la guerra a otro Estado cuando compartieran intereses económicos por el mero hecho de que los mismos Estados serían de interés primordial para todo comercio. En cierto modo, esto se cumplió, porque nunca hubo tanta paz dentro de las fronteras europeas después de la Segunda Guerra Mundial. Pero que ilusos, no nos engañemos, porque la guerra no se fue, simplemente se cambió de vestido: dejó de librarse en otros Estados para realizarse dentro de los mismos mediante la palabra y la legislación propia de la política y obligó a los ciudadanos a salir a la calle a reivindicar lo que es suyo, lo que la política de unos pocos les quitó.

El militar prusiano Carl von Clausewitz decía que la guerra es la continuación de la política por otros medios, pero tal vez deberíamos invertir la frase y pensar que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Desde Aristóteles, hemos creado una tradición que se basa en pensar que los seres humanos son racionales y que, en consecuencia a ésta premisa, actúan racionalmente. Esto quiere decir que antes de hacer la guerra decidimos solucionar nuestras contiendas mediante la palabra. Éste parecería el ejercicio característico y tradicional de la política. Sin embargo, muchas evidencias nos podrían constatar que ni el ser humano es un ser racional, ni que la política es el modo de solucionar las contiendas mediante la palabra.

En cuanto al ser humano, podemos decir que usa la razón, es decir, que hace uso de ella y que, gracias al uso de la razón es capaz de todo cuanto nos puede maravillar de ella. Pero a la vez, la misma razón es la responsable de cuantas atrocidades humanas conocemos a lo largo de la historia. De alguna manera, lo que hace la razón es ponerse al servicio de un tipo de ética y, a partir de ahí, actuar de una manera o de otra. Así, la política es la continuación de la guerra porque si fuera al revés, a saber, que la guerra fuera la continuación de la política por otros medios, entonces estaríamos diciendo que gracias a la política podríamos solventar problemas de formas no impositivas sino reflexivas y, por lo tanto, escuchando al otro, incluso a quien es nuestro

enemigo. Pero lejos de eso, la política que hemos conocido mayoritaria y hegemónicamente, no se ha dedicado a escuchar a los contrarios, sino a actuar sobre los contrarios, ya sea para convencerlos o para excluirlos, incluso para exterminarlos. Y es que la guerra se basa en imponer al enemigo las exigencias de uno mismo, por encima de la vida si es preciso. Pues bien, la política no está nada de lejos de eso, sino que juega el mismo peso: lo que en la guerra no se pudo llegar a hacer, se hace mediante la política. En definitiva, los perdedores de una guerra se someten al dictamen de los vencedores, responsables de la política, porque de lo contrario la respuesta es la muerte. Y el sometimiento es, sin ninguna duda, la eliminación de la libertad de expresión, de la libertad de pensamiento, en definitiva, la supresión de la propia existencia como tal. Por eso decimos que la política es la continuación de la guerra: lo que la guerra no pudo llevar a cabo se tornará tarea de la política, a saber, eliminar al enemigo, al otro mediante el sometimiento.

Si hay algo que podemos decir es que la razón, o la racionalidad, actúa acorde o bajo la luz de una ética: dependiendo de la ética, tendremos el razonamiento. Decía el filósofo Emmanuel Levinas que la ética es anterior a toda ontología porque es mediante la relación con los otros que podemos empezar a cuestionarnos a nosotros mismos, siendo esa cuestión no una pregunta existencial, sino una cuestión situacional. En otras palabras, es gracias al otro que podemos saber que estamos y que somos, porque si no fuera por esa relación, no habría reflexión, cuestión ni sospecha de nuestra acción y, por lo tanto, de nuestra existencia. Así, lejos de ser el sujeto el que se da la posibilidad de autodefinirse, de autoconstruirse ontológicamente, es el otro, en la medida en que es el otro quien pone en cuestión todo lo que somos o creemos ser. Es, por lo tanto, una relación ética antes que ontológica porque mientras la ontología se dedica a investigar y cuestionar sobre el ser, lo que nos hace ser lo que somos, la ética, que se dedica a estudiar la conducta del ser humano, aparece gracias a la relación entre dos seres. Y es que la alteridad, aquello que se escapa de toda definición posible, es capaz de poner tan en cuestión aquello que somos que, al hacerlo, la pregunta sobre lo que somos nos otorga la existencia.

Como decíamos, la razón, o la racionalidad, actúa acorde o bajo la luz de una ética. Es cierto que la ética se da por el inicio relacional entre dos seres, pero es a partir de esa relación que surge la determinación de la conducta y la definición existencial de uno mismo. Por lo tanto, la razón responde posteriormente a esa relación y, dependiendo como sea esa relación, racionalidad actuará de una manera u otra, pudiendo así definirla y entenderla de una manera u otra. Nosotros nos podemos atrever a decir que la ética occidental, a pesar de aparecer gracias a la relación entre dos seres, entre uno y otro, su caracterización ha sido más a menudo negar y aniquilar la alteridad (ya sea controlando, clasificando o, simplemente, ejecutando), que de escucharla y darle voz. Así muchos ejemplos, como las colonizaciones por parte de los europeos (aniquilación y control de los “diferentes”, de la alteridad), la exclusión y marginalización de los denominados “anormales” e “ilegales” (CIE, campos de refugiados, manicomios, guetos, etc.) o el caso más extremo: el genocidio, que es la aniquilación o exterminio sistemático y deliberado de un grupo social por motivos raciales, políticos, religiosos, etc., es decir, el exterminio de aquel que no es el Mismo que quien extermina, sino el Otro, el diferente. Por ello, tal vez deberíamos pensar como fue posible el holocausto nazi, ya que no fue el nazismo quien se inventó el antisemitismo, sino que lo llevó hasta sus últimas consecuencias.

Cambiar esa ética, esa relación con las personas es lo que subyace en el fondo de toda revolución política, es lo que permite pensar en un mundo nuevo. Pero para poder realizar tal revolución ética, primero hay que tener, como decía Kant, leyes que no sean duras con los individuos, sino que les permitan actuar de forma correcta para con las otras personas, porque si las leyes son injustas con los individuos, éstos mismos acabarán actuando injustamente entre ellos debido a la estrechez moral que posibilitan las leyes injustas. Y es que las leyes tienen la capacidad de determinar parte de nuestra existencia, pero también parte de nuestra conducta y, por lo tanto, de nuestro futuro.

Hoy nos encontramos en que las leyes de los Estados, lejos de buscar la concordia entre los individuos y aquello que nos permita llevar una buena vida, parece ser que nos oprime bajo el yugo de la deuda y de una

economía inamovible y eterna, como si de un dios se tratara, supeditando los intereses de unos pocos a las necesidades de muchos: las leyes de los Estados occidentales actuales no están pensadas tanto para alcanzar la concordia, sino para obligar, ante todo, a los ciudadanos a realizar sus obligaciones más que sus derechos, obviando las necesidades humanas al supeditarlas a los intereses económicos de muy pocos. Por ello, las leyes son injustas, y su injusticia no viabiliza una buena conducta entre los individuos, sino una conducta competitiva: la ética, la relación entre los individuos, no está pensada tanto en cooperar, sino en derrotar. La racionalidad occidental sigue siendo la de la exclusión de la alteridad, porque la alteridad pide atención, compasión, cooperación, en la medida en que no está definida y que, como alteridad, como lo otro que es, está al margen de los poderes hegemónicos y más allá del olvido de los individuos. De alguna manera, la alteridad es tan excluida que se la margina.

A pesar de ello, los ojos de las personas, que viven cotidianamente la necesidad de las otras personas, el día a día en el que es necesario compartir y cooperar con las personas que convivimos, no están ciegos. Esos ojos saben ver que en el fondo, esa mala conducta no es un determinismo del ser humano, sino que es la consecuencia de unas malas leyes, tan injustas que abocan a las personas a la mala acción para poder sobrevivir unos minutos más. Eso quiere decir que sabemos que el mundo en el que vivimos lo hemos hecho nosotros, y que si existe la injusticia, no es porque sea inexorable ni debido a un castigo divino, sino por un descuido humano: es causa de una manufactura humana. Y saber esto es lo mismo que saber que toda nuestra realidad podría ser otra si quisiéramos, ya que la realidad social es una realidad que depende, en todo momento, de las decisiones humanas. Realmente podemos cambiarla, pero para ello hay que querer.

En “¿*Caminando hacia un mundo nuevo?*” pusimos evidencias de que algo nuevo en el mundo está pasando y, por ellos, nos cuestionábamos si estábamos caminando hacia un nuevo mundo. Mirábamos al 15M como el estallido de una posible revolución, como si pudiera ser el final de un mundo y el inicio de un paradigma nuevo, así como también veíamos como en países latinoamericanos esa alternatividad política había

empezado a caminar. Pero lo que no dijimos es que, en el fondo de esos cambios políticos, lo que había habido era una revolución ética precedida por una indignación, ésta frecuentemente provocada por leyes injustas, por leyes tal vez con apariencia democrática, pero con finalidades despóticas y mercantilistas. Hoy no podemos decir que estemos en un nuevo paradigma, en un nuevo mundo, pero creo que deberíamos de tener el valor de decir que lo que sí que estamos haciendo es cerrar una etapa.

Los cambios políticos neoliberales de las últimas décadas están llevando a los Estados a crear leyes que no responden a las necesidades de las personas, sino a las necesidades de la economía. Esta forma de hacer política está llevando a extremos crueles de la humanidad donde la convivencia se trunca por las pequeñas y grandes acciones injustas que comentemos para poder seguir viviendo. Pero a su vez, tanta injusticia se transforma en un hartazgo social e individual que reclama de una revolución, no tanto política como hemos entendido siempre, sino una revolución ética. Las voces que han padecido la injusticia han chillado a lo largo de toda la vida, pero siempre habían sido acalladas por la violencia o el trabajo. Sin embargo hoy tienen una oportunidad que no se les brindó en el pasado, y esa oportunidad se llama democracia. Es gracias a la democracia que las voces silenciadas pueden hablar, es ahora que el sol y la luz han aparecido tras una larga oscuridad. Por esto mismo no podemos perder la democracia al someterla a los poderes económicos: su pérdida nos supondría el fin de toda ética de la convivencia posible.

La ciudadanía se debe a la democracia como la democracia se debe a la ciudadanía: si una se pierde, la otra muere. Para ello, es necesaria una revolución ética que ponga en cuestión nuestra propia conducta con los demás, ya que la consecuencia de una revolución ética es una revolución política. Así, sólo se puede ir a un mundo nuevo si, previamente, se realiza una revolución ética que reclame una nueva conducta para con los demás. Decía Temístocles que *«es preferible hombre sin dinero que dinero sin hombre»*, y es que cuando el dinero controla al ser humano, la libertad de éste tiene precio, y todo lo que tiene precio se puede comprar. La preferencia de no tener dinero para ser, primero, humano que

mercancía es, ya un posicionamiento ético que requiere de una revolución, cuya lucha es denuncia que incluso nuestras democracias se pueden comprar.

Sin embargo, una revolución ética está puesta en marcha: la guerra por la democracia ha vuelto a Europa y, de ganarla, habrá que continuarla mediante la política. Pero esta guerra no la ganará la democracia si la ciudadanía no abre los ojos y los oídos a aquellos que nunca fueron escuchados: los otros, los diferentes, los marginados. El drama de todo esto es que siempre empieza tras y por la injusticia, como si para caminar hacia otro mundo, primero lo tuviéramos que agotar. Si luchamos por un mundo más justo podemos perder, pero si no luchamos ya hemos perdido, y esta vez la lucha no es contra otras personas sino contra una ideología. Es la lucha contra el dios de todos los seres humanos, es la lucha contra la dictadura más dura, es la lucha contra la dictadura del capital, es la lucha para cambiar el paradigma, el paso de la lógica del capital a, tal vez, la lógica de lo social.



## 15M y la ontología de la actualidad

*Conclusiones del Trabajo Final del Máster “Foucault y las resistencias de la alteridad. Una ontología de la actualidad desde el acontecimiento del 15M como crítica a la modernidad”, UNED, 2015.*

*Resumen: El 15M representa el despertar filosófico y político de una sociedad que, tras años de hegemonía neoliberal, comienza a romper con los discursos absolutos que niegan la diferencia y la alteridad. Inspirado en figuras como Prometeo y Camus, se presenta al individuo contemporáneo como rebelde ante cualquier forma de sujeción metafísica o gubernamental. La crisis económica y política ha desvelado el carácter biopolítico del poder neoliberal, revelando que el dominio actual opera sobre los cuerpos, las emociones y las formas de vida. El 15M no es solo un movimiento social, sino un acontecimiento filosófico que inaugura una “segunda Ilustración” basada en el respeto por la alteridad y la posibilidad de nuevos mundos. En definitiva, se trata de un llamado a construir una ontología del presente que abra paso a otras subjetividades y formas de vida más allá del capitalismo global.*

La filosofía tras la “muerte del hombre” foucaultiano va a consistir en una crítica a Occidente que permita llevar a cabo el uso del propio entendimiento que la Ilustración kantiana formuló, siendo el 15M la tierra en la que florece una segunda Ilustración así como la amalgama de discursos que han puesto en crisis a Occidente. Se vuelve a los mitos de las luchas humanas y como bien sostuvo Camus, el mito de Prometeo constituye el modelo mitológico de protesta del individuo contemporáneo: del mismo modo que Heracles rompió las cadenas que mantenían encadenado a Prometeo, la ontología del presente nos va a permitir liberarnos de las cadenas de la subjetivación neoliberal. A día de hoy, el individuo contemporáneo debe ocupar el lugar inventivo de los dioses y asumir en su propia tragedia el tener que enfrentarse a todo absoluto que lo determine categóricamente. El presente del ser humano occidental consiste en oponerse a toda verdad absoluta, a todo discurso hegemónico que se mantenga en los límites de la razón gubernamental negando la posibilidad de pensamientos otros, a la vez que mantenerse en pie de guerra, porque despertados del sueño antropológico el ser humano permanecerá en una eterna y constante rebelión contra todo absoluto que lo quiera volver a encadenar en la roca del pensamiento de toda metafísica absolutista. La preocupación del humano radica en permanecer siempre atento a que dichas cadenas sigan rotas y oxidadas, pero es al individuo a quien atañe el poseer la ciega esperanza de escapar del terror de su libre pensamiento. Permanecer ontológicamente libre, sin encadenar la posibilidad del ser del individuo, será la titánica tarea del individuo contemporáneo con tal de que su pensamiento no asfixie su propia alteridad, permitiendo, así, la plena autonomía de los individuos. Estamos ante una segunda Ilustración donde una nueva actitud basada en el respeto por la alteridad será la condición de posibilidad de la propia libertad.

La crisis de la gobernanza de las instituciones sociales y la crisis económica que acentúa los problemas de legitimidad institucional actual ha sido la mano desgarradora del velo que no dejaba ver la cercanía de la tiranía a la que estábamos sometidos. De ahí que durante los últimos años la sociedad civil, tradicionalmente vigilante y fiscalizadora del poder público, aunque en exceso desmovilizada y dispersa, demanda

ahora una transformación sustancial de su estatus de mero votante o consumidor al de ciudadano activo y sujeto político de cambios. El 15M es la articulación en torno a métodos asamblearios de carácter dialógico que derivan de su propia reflexión como movimiento social, siendo su principal logro hacer visible el carácter biopolítico de la racionalidad gubernamental neoliberal que, camuflada en el progreso del binomio Estado-Mercado, se volvió invisible. La denuncia del 15M contra el neoliberalismo se debe a que éste es el nuevo fascismo del siglo XXI, pues persigue los mismos objetivos y métodos: dominio violento del gran capital y disminución de los derechos y el nivel de vida de los trabajadores, prohibición de la lucha de clases y, con ello, censura de los derechos de expresión, manifestación y huelga. Esto nos hace repensar la actualidad y poner bajo sospecha los discursos hegemónicos que defienden los sistemas políticos europeos actuales basados en el Tratado de Maastricht y el Tratado de Lisboa, pero también y sobre todo, las condiciones de posibilidad que han hecho posible la actualidad y, por lo tanto, nuestra propia tradición filosófica y social: no hemos vivido bajo la lógica de lo social y la alteridad, sino bajo la lógica del capital y el monoteísmo, excluyendo con ello toda alteridad, todo politeísmo. El 15M se postula, pues, como la epifanía de lo social, como la concienciación del régimen neoliberal en el que nos hallamos, abriendo un debate ontológico de nuestro presente en el que nos preguntamos por quienes somos y hacia dónde vamos. Tras este acontecimiento el *logos* queda abierto y reuniente en medio de lo común, como el crepúsculo de un paradigma y el nacimiento de otro: es el principio del fin de la política de guerra de expansión contra la Diferencia y el desvelar de la alteridad in-visible en las sociedades occidentales, pues ha permitido ver que «cuanto más conscientes éramos de la violencia del “sueño americano”, más parecía volverse la memoria hacia la necesidad de escribir otra historia que no fuera dictada ni por los vencedores ni por la revancha vengadora de los vencidos»<sup>52</sup>. La Modernidad, entendida ésta como el discurso de la Mismo, llega a su fin por el pensamiento de la Diferencia

52Oñate, Teresa (2013): “¿Una puesta de sol para la crisis de occidente? (Hermenéutica crítica en torno al 15M)”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson. Pág. 365.

y la Alteridad, más comúnmente conocido como Postmodernidad, dando paso a una Ontología Estética del Espacio-Tiempo cuyo objetivo último sea, ya desde los albores nietzscheanos, la inversión del platonismo. Dicha inversión nos desvelará los fundamentos racionales de Occidente, caracterizados por una Ontología excluyente de la Diferencia y la Alteridad, así como por un discurso ontológico determinado por lo Mismo. Esta característica excluyente de la alteridad será la principal tarea de la ontología occidental, en la medida en que es una filosofía que se comprende y organiza en torno a una supuesta identidad trascendental como condición de posibilidad de toda posibilidad. Pero esta característica ontológica no se limita al ámbito de la filosofía, sino que trasciende sus barreras hasta alcanzar el ámbito político y social, en la medida en que la ontología economicista y financiera legitima y justifica el dominio y la apropiación que subyacen a la guerra cultural y de clases que globaliza y totaliza el mundo.

El acontecimiento del 15 M supone, pues, la toma de conciencia a partir de la toma de la plaza pública para el encuentro de los discursos y de las interpretaciones de la actualidad, responsable de abrir el topos hermenéutico que ha hecho posible repensar la actualidad al escenificar la muerte del discurso hegemónico y absoluto de una política tecnócrata que actúa a favor de la lógica del capital, como exclusión de lo social, heredera de la tradición occidental: se trata de ver cual es hoy el campo de experiencias posibles en la medida en que *«hay que defender que la política no es una mera administración, ni una mera adaptación sino una configuración, un diseño de marcos de actuación, incluso una adivinación del futuro, que tiene que ver con lo inédito y con lo insólito»*<sup>53</sup>. Así, el 15M es la revolución estética que hace patente la muerte de lo absoluto por amor a los seres humanos, por amor a la diferencia y a la alteridad, como el acontecer que dice basta al nihilismo capitalista neoliberal, siendo tal acontecimiento la condición de posibilidad de repensar la actualidad, así como de ser el rayo fundacional de otros occidentes posibles que empiezan, antes que nada, por autocuestionarse su actualidad. Entramos en la praxis de la filosofía de la sospecha, de la pugna y

<sup>53</sup>Gabilondo, Ángel (2013): “Ontología hermenéutica del presente”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson. Pág. 134.

resistencia entre discursos, en la reelaboración de una ontología del presente desde la óptica foucaultiana donde no sólo estamos ante un problema político, social y económico, sino también filosófico en la medida en que la ontología hermenéutica del presente se pregunta, a su vez, qué significa el cambio, la transgresión y la inversión de la tradición occidental. Estamos ante lo que podemos denominar la crisis de Occidente que, al desarrollar políticas filantrópicas que toman cargo de la vida y aspectos de la vida como la alimentación, la demografía, la sexualidad, etc., para la producción y desarrollos capitalistas, han desarrollado sujetos condicionados y preparados para dichas políticas dentro de unos límites, pero a su vez ha dejado fuera de sus propios límites a aquellos individuos ingobernables que, por su exclusión, son esa alteridad cuya potencialidad es poder cambiar la sistemacidad. Mediante el acontecimiento del 15M el afuera que es un adentro invisible se ha hecho visible, siendo dicha visibilidad la condición de posibilidad de otras subjetividades y de otros mundos posibles: desde el acontecimiento del 15M la visibilidad de otras gobernabilidades diferentes y de otros mundos posibles se ha vuelto evidente y necesaria, y la política entendida como espacio de interacción y participación entre sujetos que la forman va en aumento. Los procesos son lentos, pero los horizontes se muestran en una lejanía que se acerca: el ser humano ha muerto y nuestras calles son el mejor laboratorio empírico para contrastar nuestra realidad ontológica. Se ha manifestado estéticamente que hemos despertado del sueño antropológico que nos abocaba al absurdo individual y hemos tomado consciencia de una experiencia colectiva que nos pertenece a todos, una experiencia que tiene como objetivo la ingobernabilidad absoluta de los individuos libres, por lo que tenemos que promover nuevas formas de subjetivación que se enfrenten al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante muchos siglos.

## Referencias bibliográficas

Camus, Albert (2006): *Prométhée aux Enfers. A L'été*. Paris : Éditions Gallimard.

Gabilondo, Ángel (2013): “Ontología hermenéutica del presente”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson.

Oñate, Teresa (2013): “¿Una puesta de sol para la crisis de occidente? (Hermenéutica crítica en torno al 15M)”. En *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson.

Vidal Calatayud, José (2009): *Nietzsche contra Heidegger. Hilos de Ariadna I*. Madrid: Dykinson.

## **Resistencias políticas: ontología de la actualidad**

*Publicado en Mito Revista Cultural, julio 2016*

*Resumen: En un mundo donde los Estados han sido sometidos a la lógica del mercado, el neoliberalismo configura sujetos dóciles que reproducen su orden. Sin embargo, movimientos como el 15M y Nuit Debout emergen como actos de resistencia que despiertan conciencias y cuestionan la razón hegemónica del capital. Estos acontecimientos no solo denuncian la injusticia, sino que crean nuevos espacios de subjetividad y pensamiento político desde la alteridad y lo común. La toma de las plazas es también la toma del presente, donde se abre la posibilidad de otros futuros, de otras formas de vivir y gobernar. Así, se gesta una nueva ontología del ser político: no como pieza del mercado, sino como sujeto libre capaz de imaginar y construir otros mundos posibles.*

Hoy hablamos de neoliberalismo en la medida en que los Estados han introducido y universalizado las exigencias económicas del Mercado en la sociedad, así como la competencia y el modelo de la empresa en los sujetos. En la denominada crisis actual que Europa padece, los Estados europeos realizan políticas intervencionistas cuyo objetivo es modificar las relaciones sociales para asegurar las demandas y pago de deudas de los mercados. Un ejemplo de ello lo encontramos en la modificación del artículo 135 de la Constitución Española, donde se establece el concepto de “estabilidad presupuestaria” cuyo objetivo es dar rango constitucional a la prioridad absoluta para el pago de los intereses y el capital de la deuda pública de las Administraciones sobre cualquier otra necesidad de gasto, supeditando el interés público al interés de los mercados.

El recorrido capitalista y neoliberal construye el Mercado y lo vuelve competitivo, donde la competencia deviene la norma que garantiza la existencia del Mercado y, por lo tanto, la salud del Estado. Ésta sólo puede asegurarse desde una incidencia en las micro-relaciones que asegure sujetos inmersos en la racionalidad neoliberal, siendo ésta la condición de posibilidad de la existencia del propio Estado sometido a los intereses del Mercado y, en consecuencia, la existencia del Mercado competitivo. Así, para mantener vivo el sueño antropológico capitalista, la gubernamentalidad neoliberal tiene como objetivo perpetuar la razón solipsista y mantener al sujeto dentro de los límites de la razón gubernamental, fundamentando su discurso en el metarrelato del Mercado como garantía del Estado.

Decían los antiguos que el Todo es la suma de las Partes, por lo que modificar las Partes es modificar el Todo. Dentro de esta lógica, la gubernamentalidad neoliberal intenta configurar un todo cuyo objetivo primordial es subjetivar a los sujetos de tal manera que hagan posible el sistema capitalista. Dicha subjetivación se encarna en los sujetos a través de lo que filosóficamente conocemos como *homo economicus*, el cual es la utopía realizada de la racionalidad neoliberal. No obstante, esta misma utopía realizada es el *topos* desde el cual producir conductas, es decir, el lugar desde el cual combatir la racionalidad

neoliberal y la misma sistematicidad capitalista. Si anteriormente nos preguntábamos si la Nuit Debout es el jaque al neoliberalismo, al tiempo que vemos necesario realizar una ontología del presente que nos permita deconstruir nuestra actualidad para posibilitar otros mundos posibles, vamos a ver cómo las realidades periféricas<sup>54</sup> a la gubernamentalidad neoliberal son la condición de posibilidad para revertir las políticas capitalistas y reconducirlas a la lógica de lo social.

Michel Foucault determinó un espacio donde se hacen posibles otros discursos que se oponen al discurso hegemónico. En sus investigaciones se dio cuenta que los hospitales, las fábricas, las escuelas y manicomios son lugares en los cuales se intenta subjetivar a los individuos a través de unas disciplinas para poder obtener unos resultados deseados dentro de la lógica en la que están inscritos. Sin embargo, esos lugares no sólo subjetivan, sino que dejan a la luz las otras formas de vida posibles e incontrolables. Foucault denominó a dichos espacios *heterotopías*, a saber, lugares, espacios y cuerpos que posibilitan otros discursos que se oponen al discurso hegemónico de la racionalidad imperante, hoy en día la racionalidad neoliberal. Estos espacios periféricos y en crisis abren lugares ficticios posibilitando nuevas utopías que hacen emerger a la luz razones que parecían inexistentes pero que permanecen ocultos. Esos lugares hoy son los de la precariedad, los del empobrecimiento social, los lugares del saqueo de los derechos de la vida, el saqueo a la ciudadanía a través de instituciones estatales sometidas a los intereses mercantilistas: se hace evidente que los recursos y la soberanía de los Estados no pertenecen a la voluntad general, como sostenía Rousseau, sino que pertenecen a la voluntad de los Mercados que juegan en bolsa y deciden el precio de la vida.

A pesar de ello, hoy toda política irrefutable ha caído porque el discurso hegemónico no es capaz de disipar la realidad de los ciudadanos. Por esta razón, en política ya no sólo todo es posible, sino

54Realidades periféricas actuales podríamos señalar varias, desde los desempleados de larga duración, a los desahuciados por motivos económicos, hasta los refugiados que se amontonan en las fronteras a todo tipo de realidad que no puede o no le dejan competir en un mundo estructuralmente capitalista debido a las políticas neoliberales.

que todo es necesario, pues hoy legislar significa hacer vivir y hacer morir determinados modos de vida: la razón de una verdad única ha muerto. De ahí que gobernar signifique decidir qué, cómo y quién va a ocuparse de dicha gubernamentalidad, haciendo de las resistencias a dicha gubernamentalidad nuevas formas de subjetivación: cuando el poder reacciona, las resistencias inventan, y es en estas resistencias donde se configuran otras subjetivaciones posibles que ponen en jaque a la racionalidad hegemónica del neoliberalismo. Por ello, sostenemos que la cuestión ontológica de la actualidad es cómo articular estas otras subjetivaciones, o dicho de otro modo, como las contra-conductas van a ser la condición de posibilidad de nuevas subjetivaciones, de nuevas racionalidades alternativas a las tecnologías neoliberales y, por lo tanto, de nuevas realidades.

El 15M es el acontecimiento que ha permitido que el afuera que nos constituye se haga visible, poniendo de manifiesto que hemos despertado del sueño dogmático neoliberal: las denominadas necesarias medidas de austeridad adoptadas por la política europea hunden sus raíces en la fe hegeliana de la historia de la humanidad, pero la genealogía, verdugo del historicismo, nos muestra que la realidad que se halla sujeta a condiciones singulares y modificables. Nosotros sostenemos que el 15M es un acontecimiento porque es el estallido de la reunión de una red de discursos, poderes, estrategias y prácticas, una relación entre “acontecimientos discursivos” (discursos contra-hegemónicos) y “acontecimientos económicos, sociales, políticos, etc.” (manifestaciones, mareas, movimientos sociales, etc.) que vive todavía a través de la Nuit Debout francesa por la fuerte emocionalidad desencadenada, la composición transversal ciudadana que no apela a los discursos tradicionales, por la innovación en un imaginario de un nuevo espacio ciudadano común que recompone a una ciudadanía activa dispersa y a malestares fragmentados, así como por la capacidad de prolongar su herencia discursiva hacia otros movimientos, teniendo como ejemplos de empoderamiento locales (Gamonal, Can Vies, etc.) y momentos de alta expresividad (mareas, 22M, etc.) o, como ocurre actualmente en Francia con las huelgas generales en contra de la ley de trabajo, comúnmente denominada “Loi Khomri”.

Tanto el 15M como la Nuit Debout son una crítica a la razón gubernamental neoliberal realizada desde su exterioridad, abriendo la posibilidad a nuevos espacios de pensamiento político y otras éticas. Ambos acontecimientos son posibilitadores de una alternativa a la gubernamentalidad neoliberal, como la posibilidad de la creación de un lugar y tiempo de un mundo otro, de la posibilidad de nuevas relaciones de poder, pero sobre todo son posibilitadores de nuevas tomas de conciencia individual y colectiva que generan subjetividades que giran en torno a la alteridad. Hoy nos corresponde abrir caminos nuevos a diferentes posibilidades para hacer de la vida el terreno de la propia resistencia, resistencia que es lucha a las subjetividades heredadas no pensadas, a las instituciones y leyes que las propician, a las opiniones que nos configuran: la resistencia a la subjetivación neoliberal es nuestra ontología del presente, configurada desde una alteridad que se halla más allá de los límites de la razón hegemónica. Los acontecimientos del 15M y la Nuit Debout son el despertar de la larga noche neoliberal europea, pues con ellos la alteridad ha tomado las plazas haciendo visible una oposición a la política neoliberal.

La crisis de la gobernanza de las instituciones sociales y la crisis económica que acentúa los problemas de legitimidad institucional actual<sup>55</sup> han sido la mano desgarradora del velo que no dejaba ver la

55La crisis de gobernanza afecta a instituciones vertebrales de estructuración social. Crisis de la institución educativa como instrumento socializador instrumental y de normas sociales, que observa cómo crece el fracaso y el abandono escolar prematuro. Paralelamente, los alumnos bien formados encuentran dificultades para la inserción laboral. Transformaciones en la célula social de la familia, con el auge de las familias monoparentales y la crisis de legitimidad del papel tradicional del varón que obliga a reconstituir la familia sobre nuevos valores. Crisis de los medios de comunicación tradicionales desbordados por las nuevas formas de comunicación operados a través de internet y el fenómeno wikileaks. Crisis del pacto social basado en que las personas que se esfuerzan y trabajan tendrán la recompensa de una posición social respetable. La crisis de la institución del trabajo, que afecta especialmente a los jóvenes, con una precariedad y temporalidad persistente y un desempleo estructural alejado del objetivo del pleno empleo. Crisis del pacto intergeneracional de un reparto equitativo de los recursos públicos. Crisis de las instituciones financieras, cuya operativa teórica basada en el cálculo y la racionalidad termina siendo irracional y tiene que ser salvada por los Estados mientras las deudas e hipotecas de los ciudadanos corrientes no los salva nadie. Instituciones que no hace poco clamaban contra la intervención del Estado en la vida económica y ahora demandan el apoyo de lo público. La crisis de los políticos, con los casos de corrupción, despilfarro y ostentación, así como el fin del partidismo de las elites políticas que no son

cercanía de la tiranía a la que estábamos sometidos. De ahí que durante los últimos años la sociedad civil, tradicionalmente vigilante y fiscalizadora del poder público, aunque en exceso desmovilizada y dispersa, demanda ahora una transformación sustancial de su estatus de mero votante o consumidor al de ciudadano activo y sujeto político de cambios. La denuncia del 15M contra el neoliberalismo se debe a que éste es el nuevo fascismo del siglo XXI, pues persigue los mismos objetivos y métodos: dominio violento del gran capital y disminución de los derechos y el nivel de vida de los trabajadores a favor de la mercadocracia; prohibición de la lucha de clases y, con ello, censura de los derechos de expresión, manifestación y huelga en nombre de la seguridad y estabilidad de los Estados. Esto nos hace repensar la actualidad y poner bajo sospecha los discursos hegemónicos que defienden los sistemas políticos europeos actuales basados en el Tratado de Maastricht y el Tratado de Lisboa<sup>56</sup>, pero también y sobre todo, las condiciones de posibilidad que han hecho posible la actualidad y, por lo tanto, nuestra propia tradición filosófica y social: no hemos vivido bajo la lógica de lo social y la alteridad, sino bajo la lógica del capital y el monoteísmo, excluyendo con ello toda alteridad, todo politeísmo. Los acontecimientos del 15M y la Nuit Debout se muestran, entonces, como la epifanía de lo social que hace tomar conciencia a los individuos del régimen neoliberal en el que nos hallamos, abriendo un debate ontológico de nuestro presente en el que nos preguntamos quienes somos y hacia dónde vamos como sociedades, pero también como individuos. Tras este acontecimiento el *logos* queda abierto y reuniente en medio de lo común, como el crepúsculo de un paradigma y el nacimiento de otro.

Así pues, estos acontecimientos suponen la toma de conciencia a partir de la toma de la plaza pública para el encuentro de los discursos y de las interpretaciones de la actualidad, responsables de abrir el *topos* hermenéutico que ha hecho posible repensar la actualidad al escenificar

capaces de grandes acuerdos políticos que beneficien a la sociedad en su conjunto.

<sup>56</sup>Por no hablar de cuantos tratados se encuentran presentes en las mesas de los gobiernos europeos, ya sea el tratado de libre comercio CETA (*Comprehensive Economic and Trade Agreement*), o más cercano todavía y propuesta que se vislumbra como posible en el horizonte, el TTIP (*Transatlantic Trade and Investment Partnership*).

la muerte del discurso hegemónico y absoluto de una política tecnócrata que actúa a favor de la lógica del capital. Vivimos en la revolución estética que hace patente la muerte de lo absoluto por amor a los seres humanos, por amor a la diferencia y a la alteridad, como el acontecer que dice basta al nihilismo capitalista neoliberal, siendo tal acontecimiento la condición de posibilidad de repensar la actualidad, así como de ser el rayo fundacional de otros occidentes posibles, de otras Europas posibles que empiezan, antes que nada, por autocuestionarse su actualidad. Entramos en la *praxis* de la filosofía de la sospecha, de la pugna y resistencia entre discursos, en la reelaboración de una ontología del presente donde estamos ante un problema político, social, económico y filosófico. Estamos ante lo que podemos denominar la *crisis de Occidente* que, al desarrollar políticas filantrópicas que toman cargo de la vida y aspectos de la vida para la producción y desarrollos capitalistas, han desarrollado sujetos condicionados y preparados para dichas políticas dentro de unos límites, pero a su vez han dejado fuera de sus propios límites a aquellos individuos ingobernables que, por su exclusión, son esa alteridad cuya potencialidad es poder cambiar el mismo sistema.

Los procesos son lentos, pero los horizontes se muestran en una lejanía que se acerca: el individuo de subjetivación única ha muerto y nuestras calles son el mejor laboratorio empírico para contrastar nuestra realidad ontológica. Se ha manifestado estéticamente que hemos despertado del sueño capitalista que nos abocaba al absurdo individual y hemos tomado consciencia de una experiencia colectiva que nos pertenece a todos, una experiencia que tiene como objetivo la ingobernabilidad absoluta de los individuos libres, por lo que tenemos que promover nuevas formas de subjetivación que se enfrenten al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante muchos siglos, nuevas subjetividades que realicen y elaboren otros mundos posibles. Estamos ante una nueva definición del ser que, en sentido heideggeriano, constituye seres, una ontología que tiene su fundamento en la resistencia a las tecnologías políticas y económicas de un neoliberalismo voraz que, en vez de producir personas y ciudadanos, pretende producir engranajes posibilitadores de un sistema productor de riqueza para

pocos y pobreza para muchos. Estamos, en definitiva, en unas nuevas subjetividades que se construyen desde las resistencias políticas a la hegemonía del sistema económico capitalista, nuevas subjetividades posibilitadoras de otros mundos posibles.

## **El espíritu del Mayo del 68 en el 15M y el Octubre Catalán**

*Publicado en Reflexiones Marginales, N1. 47, 2018*

*Resumen: El espíritu del Mayo del 68 sigue vivo en cada rincón donde se lucha por la libertad y la justicia. Aquel estallido estudiantil y obrero en Francia no fue una revolución tradicional, sino una grieta en el sistema que permitió imaginar otros mundos posibles. Décadas después, el 15M español retomó ese impulso ante la crisis económica y la rendición de la política a los mercados, despertando la conciencia colectiva y ocupando las plazas como espacios de resistencia. Poco después, el referéndum catalán del 1 de octubre evidenció una vez más el conflicto entre la voluntad popular y la represión del Estado. En ambos casos, como en el 68, se trató de romper el silencio y reclamar derechos, reafirmando que donde hay exclusión, desigualdad o abuso de poder, el espíritu revolucionario sigue ardiendo.*

Han pasado [ya más] 50 años de la revolución del Mayo del 68 pero su espíritu todavía sigue latente allá donde las estructuras del estado moderno son vigentes. “*Sed realistas, exigid lo imposible*”, “*Rompamos los viejos engranajes*” o “*No le pongas parches, la estructura está podrida*” son algunos de los muchos lemas a través de los cuales se descubre como el mayo del 68 fue una revolución contra el *establishment* del poder económico y estatal. El horizonte era establecer un nuevo origen para una nueva sociedad futura, un espíritu que se ha manifestado reiteradas veces en el mundo occidental, desde la *Primavera de Praga* o la plaza de *EuroMaidan* en Ucrania, hasta el *Occupy Wall Street* en Nueva York, pasando por el *15M* español o el *Octubre* catalán. Tras la experiencia de los años, los resultados del espíritu del mayo del 68 han demostrado que, lejos de completar los horizontes finales de la revolución, sus resultados reales fueron la defensa de la libertad y los derechos inalienables del ser humano.

Escribía Hannah Arendt que «*las revoluciones son los únicos acontecimientos políticos que nos ponen directa e inevitablemente en contacto con el problema del origen*»<sup>57</sup> puesto que la revolución es la capacidad humana para hacer de nuevo de manera conjunta. Es en este tipo de acontecimientos en los que emerge la libertad y la pugna por ella, una pugna compartida de forma gozosa y querida por aquellos que conforman el espacio revolucionario que da lugar a repensar el significado de libertad, concepto en el que ya está todo dicho pero siempre queda todo por decir. Es en estos acontecimientos revolucionarios en los que se tiene la claridad de que se está abriendo la posibilidad de la gestación de un mundo nuevo, siendo la misma revolución un nuevo gestar al modificar también a los agentes opuestos a la revolución. De este modo, podemos hablar del espíritu del mayo del 68 en aquellos acontecimientos que, teniendo como horizonte la revolución, pusieron en jaque las relaciones de poder del *establishment* al que se enfrentaban. En este artículo nos centraremos en dos acontecimientos recientes que han puesto en entredicho el ejercicio de la soberanía del estado moderno: el *15M* español y el *Octubre* catalán.

57Arendt, Hannah, Sobre la revolución, página 86.

## ***El mayo fundacional***

Después de la Segunda Guerra Mundial, Europa vivió una época de crecimiento económico jamás conocida en épocas anteriores, permitiendo el desarrollo de la nueva “clase media”. Desde finales de los años 40 hasta finales de los años 60, Europa, y más concretamente Francia, experimentaron una reconstrucción que benefició ampliamente a las clases populares, generando la nueva clase media, también conocida como la sociedad de consumo, gracias a las ayudas económicas y políticas de los Estados Unidos. Sin embargo, en 1967 empezaban a manifestarse los primeros síntomas del estallido de la burbuja económica en la que había vivido Francia durante casi dos décadas cuando el número de desempleados empezó a aumentar de forma notoria, llegando a alcanzar el medio millón de desempleados en enero de 1968. La juventud y los trabajadores se vieron particularmente afectados, pues entre la crisis industrial que amenazaba cada vez más a más sectores y la larga huelga de mineros de 1963, en 1968 dos millones de trabajadores cobraban apenas el SMIG (*Salaire Minimum Interprofessionnel Garanti*), quedando excluidos del progreso económico que les precedía. El 8 de enero de 1968, el ministro de Juventud y Deporte francés, François Missoffe, acudió a la inauguración de una piscina en la Universidad de Nanterre, en la que fue recibido con un sonoro abucheo por parte de los estudiantes a causa de su *Libro Blanco* acerca del estado de la juventud estudiantil, el cual no trataba el problema de segregación sexual entre los jóvenes. Dos meses después, el 22 de marzo de 1968, un grupo de estudiantes se encerró en la Universidad de Nanterre en protesta por las normativas internas del centro, especialmente a causa de la segregación sexual, desocupando las instalaciones tras algunas negociaciones y la aparición de la policía. A partir del 22 de marzo, el número de estudiantes en huelga aumentó exponencialmente, y si bien la queja empezó por motivos de segregación sexual, ésta sólo sería la punta del iceberg de un problema mayor: la lejanía moral que existía entre el gobierno y las estructuras del estado francés frente a una nueva generación. Sus reivindicaciones, por lo tanto, no se detuvieron en una denuncia sobre la segregación sexual, sino que se extendieron cada vez más hacia la oposición del sistema

capitalista como responsable de las estructuras estatales y sociales, acusando de responsable a las estructuras de poder del estado francés y, por extensión, occidentales. Ante dicha huelga, el rector de la Sorbona abrió las puertas de la universidad para que entraran las fuerzas policiales, siendo éste el motivo por el cual tuvo lugar el choque violento entre los estudiantes y la policía, prendiendo finalmente la mecha de la opinión e indignación francesa.

Los enfrentamientos entre policía y estudiantes se extendieron en el tiempo, pero también en el espacio, y el 10 de mayo de 1968 los enfrentamientos llegaron al barrio Latino de París, conocida esa fecha como “La Noche de las Barricadas”. Al ver lo sucedido, los trabajadores franceses, inconformes con la vida capitalista del “trabajar y dormir”, vieron una oportunidad para entrar en huelga y el 13 de mayo se convocó una huelga general, seguida por 9 millones de trabajadores en toda Francia, mientras los estudiantes tomaron la Sorbona. Al día siguiente, los trabajadores de Sud Aviation en Nantes y los de Renault en Cleon, Flins, Le Mans y Boulonge Billancourt ocuparon sus fábricas. A estas huelgas se sumaron otros trabajadores del país, llegando a casi paralizar el país pero, sobre todo, a cuestionarse la autoridad del Estado, generando un auténtico vacío de poder. Ante esta situación, el gobierno de De Gaulle decidió abrir negociaciones con los representantes de los obreros en huelga el 27 de mayo, pero los acuerdos de incrementar el 35% del salario mínimo industrial y el 12% de media para todos los trabajadores fue rechazado por la mayoría de los trabajadores en huelga. Durante el mes de junio se vertió sangre en las manifestaciones de los trabajadores a causa de las cargas policiales, y el 10 de junio moría un estudiante a causa de los enfrentamientos, hecho que llevó al gobierno de De Gaulle a decretar la disolución e ilegalización de los grupos de extrema izquierda y la prohibición de las manifestaciones callejeras durante dieciocho meses. La situación se hacía insostenible y el 23 y 30 de junio se acabaron celebrando elecciones, obligando al gobierno de De Gaulle a reconocer la necesidad de emprender reformas políticas. Así, en abril de 1969 el presidente de la república francesa planteó un referéndum sobre el proyecto de regionalización y de reforma del Senado en forma de plebiscito sobre su

gestión y anunció que de no salir adelante, dimitiría. El No se impuso y De Gaulle dimitió.

Aunque el mayo francés pusiera fin a la generación de líderes políticos que habían dirigido Europa Occidental desde el fin de la II Guerra Mundial, no acabó siendo una revolución en el sentido tradicional como la revolución francesa o la rusa. Sin embargo, y ante la represión llevada a cabo por el gobierno de De Gaulle y las estructuras de poder del estado francés, se libró una ardua lucha por la defensa de los derechos inalienables del ser humano, como la libertad de expresión, el derecho a un trabajo digno o la libertad, entre otros. Esta lucha sembró las bases fundacionales de un espíritu revolucionario que se extendió por toda Europa, Estados Unidos, América Latina, Oceanía y partes de África y Asia en protesta contra la represión por parte de los estados y el dominio de las instituciones conservadoras, aunque muy a menudo también contra la guerra de Vietnam e inició una nueva oleada de conflictos laborales y sociales en Francia, pero también en otras partes del mundo. Así, el mayo francés fue un acontecimiento fundacional de las revoluciones que le siguieron, pues fueron y siguen siendo revoluciones que, abriendo un espacio de pensamiento nuevo a nivel social y estatal al poner en entredicho sus estructuras de poder de los estados, acaban realizándose modificaciones estructurales sustanciales.

### ***15M y el repensar de la gestión socio-económica***

A pesar de que el *Plan Español para el Estímulo de la Economía y el Empleo* estaba inspirado en las teorías keynesianas de intervencionismo, el Partido Obrero Socialista Español (PSOE) tomó medidas neoliberales que hicieron de la indignación una manifestación en las calles. Tras estas reformas, los sindicatos mayoritarios (UGT y CCOO) convocaron una huelga general el 29 de septiembre de 2010, pero acabaron aceptando la reforma laboral y firmaron poco después la reforma de las pensiones. El pesimismo y la idea de inevitabilidad de los recortes se hacía cada vez más fuerte entre la población española, a la vez que crecía el descontento y la indignación, como una fuerza en sentido contrapuesto, cuya necesidad gritaba detener las reformas neoliberales. Gran parte de

la representatividad de esta indignación era nula, ya que el PSOE convirtió lo que en principio eran medidas keynesianas en una reforma neoliberal, del mismo modo que los grandes sindicatos no mantuvieron el pulso contra las reformas, motivo por el cual las nuevas luchas sociales aparecidas tras los recortes se desligaban de las organizaciones de izquierda tradicionales. Así, la convocatoria de la sanidad catalana contra los recortes del 14 de abril de 2011 consiguió reunir a más de 10.000 personas en la Plaça Sant Jaume de Barcelona y la movilización del 14 de mayo de 2011 contra los recortes en sanidad y educación en Barcelona, convocada esta vez por grandes sindicatos como CCOO y UGT pero encabezada por *Metges de Catalunya*, reunió a más de 100.000 personas. Esta manifestación daba lugar a otra para el 15 de mayo, esta vez convocada por el colectivo *Democracia Real Ya!* y *Juventud sin futuro* a través de las redes sociales de Internet, especialmente concurridas en ciudades como Madrid, Barcelona, Málaga, Alicante y Valencia bajo el lema “*No somos mercancía de políticos ni de banqueros*”, recogiendo el descontento de la ciudadanía ante las medidas gubernamentales frente a la crisis económica. Tras la manifestación del 15 de mayo en la Puerta del Sol de Madrid, entre 150 y 250 personas extendieron la convocatoria al realizar una acampada en la noche del domingo al lunes, iniciando nuevas acampadas en Plaça Catalunya de Barcelona que reunieron a unas 150 personas, así como en otras ciudades como Málaga, Valencia, Granada, Sevilla, Bilbao y Zaragoza. Al día siguiente, alrededor de 4000 personas que acamparon en la Puerta del Sol volvieron a manifestarse, así como en diversas ciudades, dando comienzo a una segunda acampada.

El 15M agotó la idea de la imposibilidad del cambio social y político, iniciando toda una reflexión sobre la actualidad del sistema político-social y económico español. De este modo, el acontecimiento del 15M se presentaba como una revolución inexplicable que ponía en sospecha las estructuras del poder político español a partir de la unidad de los revolucionarios, también conocidos como *indignados*. Esta unión era la representación de una alteridad no reducida a una homogeneidad que quería hablar y hacerse visible, creando un contra-discurso ante el discurso hegemónico de la racionalidad gubernamental. Así, si algo

parecía aunar la heterogeneidad propia del movimiento 15M fue la constatación de que la crisis económica occidental estaba redefiniendo el contrato político bajo la permanente excepcionalidad económica en la que los gobernantes invocaron las necesidades de los mercados para justificar los recortes sociales y restricción de derechos civiles: se cedía a las presiones de los Mercados, siendo los intereses bursátiles de los mismos los reguladores y correctores de las políticas estatales, en vez de la soberanía popular. El 15M fue, por lo tanto, un acontecimiento revolucionario que hizo despertar a gran parte de la sociedad española del sueño dogmático económico en el que estaba inmersa, permitiendo la creación de un lugar nuevo de reflexión que puso en tela de juicio la racionalidad gubernamental, tanto en la esfera intelectual como cotidiana, iniciando una revalorización de los conceptos de ciudadanía, democracia, justicia, etc.: la inevitabilidad y transversalidad de los recortes se politizaban y el discurso hegemónico hacía de los casos individuales excepciones singularizadas, como fueran los desahucios o los recortes energéticos, pero en el ágora de Sol y Catalunya se convertían en comunes. Así, el 15M inició nuevos espacios de interpretación sobre el paradigma político-social del siglo XXI que permitan superar la *«insuperable contradicción entre capitalismo y democracia»*<sup>58</sup>.

A pesar de todo, y del mismo modo que el mayo francés, el 15M fue incapaz de cambiar todo un paradigma político-social, aunque el gobierno de Zapatero convocara elecciones anticipadas para noviembre de 2011 y las perdiera. No obstante, si bien el 15M no paralizó económicamente el país, sí que lo hizo moral y emocionalmente, pues a nadie dejó indiferente tal acontecimiento, permitiendo abrir una puerta que para muchos parecía cerrada al hacer visible que mientras se acentuaba la crisis de la economía productiva y de servicios, se entró en lo que comúnmente se conoce como la “crisis de la deuda soberana” basada en una especulación. Así, el 15M hizo visible el hecho que *«creando dinero, en realidad crea débito, para después forzar a la gente a tener que pagar, como un “pecado” que debiera ser expiado»*<sup>59</sup>, desvelando el intento por

58 Cabal, Fernando, ¡Indignados! 15M, página 98.

59 Chiurazzi, Gaetano, Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica, página 115.

parte del gobierno español, y por ende de los estados europeos, de salvar el sistema económico nacionalizando la deuda privada: ajustes, recortes, reformas laborales y de pensiones convirtieron la resignación en indignación. La crisis económica hizo emerger la crisis del sistema político, haciendo posible pensar que «cuando los que están arriba no quieren o son incapaces de realizar los cambios necesarios, entonces si no hay evolución, es inevitable la lucha, la revolución»<sup>60</sup>.

### ***El Octubre Catalán y la represión estatal***

El 15M no ha sido el único acontecimiento revolucionario del Estado español: el proceso de independencia catalán ha sido y sigue siendo una revolución de mayor envergadura que ha logrado sacar a la luz la represión que no se llegó a emplear del todo durante el 15M, a excepción de la acampada de Plaça Catalunya en Barcelona donde los acampados del 15M fueron desalojados mediante represión policial. Nos referimos a los acontecimientos que tuvieron lugar durante el mes de octubre de 2017 en Catalunya, especialmente el 1 de Octubre, día en el que la población catalana realizó un referéndum de autodeterminación organizado desde la base social y con el respaldo de las instituciones catalanas, pero con la persecución y represión del aparato del Estado español: gobierno, jueces, cuerpos de la policía e incluso ciudadanía iniciaron una pugna para impedir que la población catalana realizara el referéndum, aunque todas sus actuaciones fueron en vano. Sin embargo, para llegar a esta situación, se recorrieron más de 11 años de pugna que trataremos de resumir.

Una amplia parte de la población catalana empezó un proceso de independencia después de que el Tribunal Constitucional del Estado español no reconociera a Catalunya como “nación” en el nuevo Estatut de Catalunya, aprobado por los catalanes el 18 de junio de 2006 con un apoyo del 74% de los votantes. A partir de entonces, la *Plataforma pel Dret a Decidir* inició una campaña de recogida de firmas con el

<sup>60</sup>Lozano Pino, Jesús, Hay señales, futuros ya presentes, posibles diversos, a pie de calle. (¿Qué tienen que decirnos el debilismo kenótico-caritativo de G. Vattimo y la Teología de la liberación acerca de la crisis sistémica?), página 278.

objetivo de reclamar al Parlamento español la potestad de convocar un referéndum sobre la independencia de Catalunya, seguida de una manifestación el 1 de diciembre de 2007. Desde entonces, las diadas del 11 de septiembre, fiesta nacional de Catalunya, derivarían en manifestaciones multitudinarias, cada vez mayores, reclamando independencia. Tras años de demandas, el 9 de noviembre de 2014 se celebró una consulta, sin consentimiento del Estado español, sobre la independencia de Catalunya en la que el Sí obtuvo el 88% de los votos, pero que no sirvió como referéndum. Más tarde, el 14 de enero de 2015 el entonces presidente de la Generalitat, Artur Mas, convocó elecciones anticipadas para el Parlament de Catalunya con el objetivo de que fueran plebiscitarias, pero las fuerzas independentistas obtuvieron el 47'8% de los votos frente al 39'11% de los contrarios a la independencia, imposibilitando una declaración unilateral de independencia. Desde entonces se inició un proceso político-social que culminaría con la celebración de un referéndum de autodeterminación en octubre de 2017.

A pesar de las demandas, el Estado español nunca cedió a Catalunya el derecho de celebrar un referéndum, derecho recogido en la Constitución española, y por ello emprendió la vía jurídica, haciendo intervenir al Tribunal Constitucional. Por su banda, el gobierno de Catalunya junto con los parlamentarios independentistas, que sumaban mayoría absoluta en el Parlament de Catalunya, se vieron constantemente presionados por gran parte de la sociedad civil y de entidades catalanas para llevar a cabo un referéndum de autodeterminación, y en enero de 2017 el gobierno catalán, dirigido por el entonces presidente de la Generalitat, Carles Puigdemont, hizo pública la celebración del referéndum en el Parlamento Europeo. El Tribunal Constitucional español anuló la resolución del referéndum y durante el mes de julio de 2017 la Guardia Civil española interrogó a diferentes impulsores del referéndum. La tensión institucional crecía constantemente y el 20 de setiembre de 2017, la Guardia Civil comenzó una macrooperación policial en Catalunya para detener la celebración del referéndum: los agentes de la Guardia Civil entraron en la Conselleria d'Economia, la de Afers Exteriors, Governació y también

en la de Afers Socials de la Generalitat, deteniendo a 14 personas, altos cargos del gobierno y trabajadores de la Generalitat. El mismo día, y sin orden judicial, la Guardia Civil intentó entrar en la sede de la CUP, partido de izquierdas independentista, pero ante la cantidad de gente congregada delante de la sede para defenderla acabaron desistiendo. Por la noche, y tras acabar el registro en la Conselleria d'Economia, la Guardia Civil intentó salir de ella, pero nuevamente se encontró con miles de manifestantes en rechazo a las acciones gubernamentales y policiales. Pese a las miles de personas, la Guardia Civil pudo salir sin ningún tipo de incidente gracias a que los secretarios de las dos entidades independentistas de mayor importancia (Jordi Sànchez de la ANC y Jordi Cuixart de Òmnium Cultural), desconvocaron la manifestación subidos en un coche de la Guardia Civil para que fueran vistos por la gente, como hicieron periodistas anteriormente. Ambos fueron y siguen encarcelados debido a este acto.

Pese a que las estructuras de poder de la Generalitat de Catalunya se vieron intervenidas, el referéndum del 1 de octubre se acabó realizando gracias a la organización civil. Ésta hizo posible tanto la organización de las escuelas como la validación de las votaciones tanto electrónica como manualmente, siendo las escuelas de votación custodiadas desde la madrugada por grandes cantidades de ciudadanos ya que el gobierno español envió alrededor de 20.000 efectivos de la Guardia Civil y de la Policía Nacional para intervenir las urnas. A pesar de que los efectivos de la Guardia Civil y de la Policía Nacional entraron violentamente en algunas escuelas de votación causando un millar de heridos, la mayoría pudo realizar las votaciones, contabilizando la participación del referéndum en un 43% de la población, de los cuales el 90% eran favorables a la independencia. La actuación represiva policial fue denunciada por la ciudadanía el 3 de octubre mediante una huelga general con cortes de carretera y manifestaciones multitudinarias en todas las capitales de comarca, así como también por el director de Amnistía Internacional, John Dalhuisen, al afirmar que *«la actuación de Policía y Guardia Civil se han saldado con uso excesivo e innecesario de la fuerza*

*contra manifestantes pacíficos*»<sup>61</sup>. Los observadores internacionales que asistieron al referéndum no pudieron dar por válido el referéndum pero aseguraron en su informe ILOM (*International Limited Observation Mission*) que no solamente «es difícil realizar un referéndum en cumplimiento de todas y cada uno de las garantías propias de un contexto normal, sino que el uso de la fuerza de la policía española no tiene lugar en las democracias consolidadas»<sup>62</sup>. Tras la huelga del 3 de octubre, se iniciaron encarcelamientos y persecuciones políticas, motivo por el cual el 8 de noviembre se volvió a convocar una huelga general en rechazo a los presos políticos, en la que hubo cortes de carreteras y casi se paralizó Catalunya. Los encarcelamientos y persecuciones continúan en la actualidad, sumando 18 presos políticos y exiliados entre los que fueron presidente y vicepresidente de la Generalitat, Consellers, los secretarios de las dos entidades soberanistas de Catalunya, diputados y población civil.

Si bien el proceso de independencia de Catalunya se ha llevado a cabo, éste finalmente no ha supuesto la independencia de la misma. No obstante, el 1 de octubre puede considerarse como una revolución, pues utilizando los términos de Hannah Arendt, significó una pugna compartida de forma gozosa y querida por aquellos que conformaron el espacio revolucionario, dando lugar a repensar el significado de libertad dentro del estado moderno. El 1 de octubre empezó como un acontecimiento cuyo objetivo era la celebración de un referéndum de autodeterminación, pero acabó resultando en una lucha por los derechos inalienables de decisión y libertad de expresión, pugna que hoy sigue vigente y que ha traspasado las fronteras de Catalunya y del Estado español.

### ***El espíritu del mayo del 68***

Tras la II Guerra Mundial, la libertad y la democracia han sido la condición mínima de los estados para ser reconocidos en la esfera

61 Amnistía Internacional, 1-O: Amnistía Internacional denuncia uso excesivo de la fuerza por parte de Policía Nacional y Guardia Civil en Cataluña.

62International Limited Observation Mission, Preliminary Statement 3 October 2017 – Barcelona, Sapin.

internacional y la excusa de desprecio y guerra en otros lugares, cogiendo los conceptos de libertad y, por ende, democracia, un aura que desconocemos en el pasado. Sin embargo, el mayo del 68 y las revoluciones posteriores nos permiten poder decir que existe un espíritu que los aúna, pues siguen existiendo revoluciones cuya defensa última es la libertad y los derechos inalienables que, en teoría, deberían ser defendidos por los estados democráticos tras la II Guerra Mundial. El espíritu de estas revoluciones pone en entredicho las estructuras de poder del estado moderno criticándole que, haciendo uso de la soberanía popular, acaba ejerciendo en favor de soberanías ajenas a la soberanía popular.

Hoy el paradigma de estado moderno se tambalea, pues si bien la soberanía del estado moderno reside en el control de su territorio y su población, generando un aparato administrativo que gestiona territorio y población a través de las decisiones del gobierno, los mercados y los intereses bursátiles son capaces de entorpecer los deseos de la población. A raíz de ello, podemos observar como desde los años ochenta, con la fundación Pinochet, Thatcher y Reagan, los estados han devenido en grandes empresas que tampoco pueden perder sus territorios a favor de demandas populares, pues el estado es una estructura que sostiene otras grandes estructuras económicas, militares y políticas. Hoy, el aumento de las desigualdades sociales y el sometimiento de la soberanía de los estados a los mercados, comúnmente conocido como neoliberalismo, han sido y siguen siendo la raíz de las manifestaciones que han derivado en revoluciones de resistencia y si algo caracteriza el espíritu del mayo del 68 es la resistencia generada a partir de la alteridad afectada por unas políticas socio-económicas que impiden generar esperanza en la ciudadanía pero que, sobre todo, ponen en entredicho su libertad.

*La Primavera de Praga, EuroMaidan, Occupy Wall Street, el 15M o el Octubre catalán*, entre otros, responden a esa inagotable fuente revolucionaria que, compartiendo el gozo de querer generar un nuevo fundamento para un nuevo mundo, ponen en jaque al enemigo contra el que luchan y se resisten, siendo las consecuencias de la resistencia de dichos acontecimientos revolucionarios las causas de profundos cambios

político-sociales que actúan como palanca de cambios sustanciales en las estructuras y relaciones de poder del Estado ante el que se enfrentan. Escribía Goethe que el espíritu de los tiempos no es, sino, más que el espíritu de las gentes en quienes los tiempos se reflejan, y es que las luchas llevadas a cabo después del mayo francés han reflejado que el espíritu de las gentes es la defensa de sus derechos inalienables por encima de toda voluntad bursátil, militar y/o política. Hay esperanza para las revoluciones pues el espíritu del mayo del 68 es inherente a las estructuras de poder del estado moderno occidental.

### Referencias bibliográficas

Amnistía Internacional, “1-O: Amnistía Internacional denuncia uso excesivo de la fuerza por parte de Policía Nacional y Guardia Civil en Cataluña”, en <https://www.es.amnesty.org/> - <https://www.es.amnesty.org/en-que-estamos/noticias/noticia/articulo/1-oamnistia-internacional-denuncia-uso-excesivo-de-la-fuerza-por-parte-de-policia-nacional-y-guar/>, 2 de octubre de 2017.

Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Cabal, Fernando, *¡Indignados! 15M*. Mandala Ediciones, Madrid, 2011.

Chiurazzi, Gaetano, “Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica”, en *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid: Dykinson, 2013.

International Limited Observation Mission, “Preliminary Statement 3 October 2017 – Barcelona, Sapin” en *ILOM* [http://www.cataloniavotes.eu/wp-content/uploads/2017/10/RESEARCH\\_GROUP\\_STATEMENT\\_ON\\_CATALONIA\\_REFERENDUM.pdf](http://www.cataloniavotes.eu/wp-content/uploads/2017/10/RESEARCH_GROUP_STATEMENT_ON_CATALONIA_REFERENDUM.pdf), 5 páginas.

Lozano Pino, Jesús, “Hay señales, futuros ya presentes, posibles diversos, a pie de calle. (¿Qué tienen que decirnos el debolismo

kenótico-caritativo de G. Vattimo y la Teología de la liberación acerca de la crisis sistémica?)”, en *Crítica y crisis de Occidente. Al encuentro de las interpretaciones*. Madrid, Dykinson, 2013.

## **Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental**

*Publicado en Eikasia, Revista de filosofía N.º 73, 2017, págs. 163-174*

*Resumen: El presente artículo tratará de repensar y dar posibilidad a reescribir la historia de la filosofía de occidente desde el texto *Nos-otros griegos* de Derrida, desde el que se podrá concluir que la filosofía tradicional de occidente, lejos de querer conocer la verdad, ha consistido en dominar, desde el pensamiento ontológico, la indecibilidad de la alteridad. Así, se volverá a la “cosa griega” y, por ende, a lo “griego”, como el origen del pensamiento filosófico occidental, el cual no ha sido una herencia directa de los “griegos”, sino una construcción realizada a partir de las lecturas mediadas de los textos helénicos. Se mostrará, pues, que ha sido la tradición de occidente la creadora de lo que entendemos por lo “griego”, así como la responsable de relegar la filosofía a ontología.*

### ***Introducción: hacia la recuperación de la alteridad***

La tradición filosófica de occidente ha realizado una lectura de Platón enfocada en la ontología, generando lo que se conoce por platonismo pero ¿es el *platonismo* la “palabra” de Platón o lo que la tradición occidental ha hecho con su palabra? ¿Es la cuestión ontológica del ser la “cosa griega” o tal vez pertenece a la tradición occidental? ¿Acaso el pensamiento occidental ha reflexionado *más allá del ser*? Como veremos, ha sido la tradición de la filosofía occidental la que se ha preocupado por la cuestión del ser, menospreciando lo que está más allá de éste: desde Platón hasta nuestros días la cuestión del ser ha ocupado principalmente toda la filosofía, y contrariamente a Heidegger, no ha sido el resultado del olvido del ser, sino del olvido de lo *otro*, de lo que queda fuera de la decibilidad del ser, convirtiendo en extranjera al pensamiento la alteridad. Pero, ¿acaso han sido Platón y “los griegos” los que han excluido la alteridad del pensamiento, o ha sido la tradición la que ha visto en “los griegos” la exclusión de la alteridad y la supremacía de la ontología? Nosotros sostenemos que ha sido la *tradición* la responsable de realizar una lectura *homogénea* de “los griegos” y “sus” textos, creando con ello la “cosa griega”, hasta expulsar toda otra interpretación de los mismos. Por ello nos aventuramos a rehacer el camino de la tradición *deconstruyéndola*, invirtiendo la relación jerárquica Uno/Otro, para *recuperar* la alteridad relegada con la intención de desvelar las verdades ocultas por otras verdades: pondremos a la alteridad como *condición de posibilidad* de la identidad, girando la cuestión del ser por la cuestión de lo “otro”. Así, desviamos la atención del “ser” a lo “otro” para recuperar el espacio reflexivo de la filosofía que ha sido ocultado, eclipsado, tapado, velado por la *ontología*, ya que consideramos que la alteridad ha quedado al margen de la filosofía durante toda una tradición, pero no por ello excluida, sino supeditada a la identidad provocada por la ontología.

La historia de la tradición filosófica de occidente ha determinado su origen en aquello que ha denominado “los griegos”, viendo en “ellos” la “cosa griega” como la posibilidad de conocer a partir de la participación del ser, relegando la filosofía a la ontología. De alguna manera, la

tradición ha datado en “los griegos” el manifiesto y la evidencia del acontecimiento del *ser*. Un buen ejemplo de ello es el *Parménides* de Platón, sobre el que la tradición ha construido su discurso ontológico a partir de una conclusión del texto platónico. Muy similarmente a Derrida, en el texto platónico podemos observar que cada concepto tiene la característica de la diferencia, es decir, que la *diferencia* será, tanto en Platón como en Derrida, el *no-lugar* desde el que se podrá construir toda conceptualidad. Entonces, y contrariamente a lo que tradicionalmente conocemos, no será la cuestión del ser el eje de la filosofía platónica, sino la *diferencia*, la cual ha sido combatida por la filosofía occidental: el acontecimiento del ser ha ido más allá de los propios “griegos” gracias a la tradición, porque la cuestión del ser ha impregnado toda la historia de la filosofía de occidente en la medida en que de una manera u otra nos hemos ocupado del ser<sup>63</sup>. Ahora nos preguntaremos por el más allá del ser, no para escapar de la cuestión del ser, sino para desfundamentarla de la idea originaria del pensamiento tradicional. ¿Podemos pensar de otro modo que ontológico, más allá del ser?

Como bien señala Derrida, de la tradición no se sale si se pertenece a ella, pero sí que puede ser abordada de diferentes maneras, como un motor de cambio que re-mira, que re-interpreta todas las verdades. No escapamos de la cuestión del ser, sino que la abordamos desde la *alteridad* siempre excluida por la tradición, lo cual ya nos convierte en *otros griegos que los griegos*. Pero, ¿los “griegos” en tanto que “griegos” o los contruidos por la tradición? ¿No fue en los “griegos” la alteridad la condición de posibilidad de su identidad? Para responder a estas preguntas nos trasladamos a “los griegos” de nuevo, pero no para conocer su verdad *hermenéuticamente*, sino para *rescribir* la historia de la filosofía de occidente, porque la preocupación por lo “otro” más allá del ser no es propiamente una preocupación contemporánea, sino que ya “los griegos” vivían inmersos en ella. Así, el texto derridiano *Nosotros griegos* será la herramienta para empezar a reconstruir la historia de

63Ya sea porque sólo nos hemos ocupado de su investigación (ontología), ya sea, como señaló Heidegger, porque la tradición se olvidó de la cuestión por el ser (metafísica), la cuestión del ser ha sido la condición de posibilidad del pensamiento occidental de la tradición.

la filosofía de occidente, más allá de todo sentido histórico último, para descubrir que somos seres racionales porque la alteridad nos permite la discordia suficiente para que la diferencia pueda darse y, así, el pensamiento como tal: el pensamiento y el conocimiento sólo se dan tras la escisión producida por la alteridad para con la indeterminación, siendo la tradición la propagación de la voluntad de poder, del dominio de la alteridad, del control de todo aquel otro que no es el sujeto que quiere conocer ya que no se ha fundamentado en dejar ser a lo otro, sino en hacerlo ser según la mismidad. Nos interesa, por lo tanto, buscar las *huellas* desveladoras que han eclipsado, ocultado, excluido y desviado la alteridad que *ya* “los griegos” poseían, siendo la exclusión de dicha alteridad la que ha generado *nuestra* tradición a partir de la comprensión del *ser* “enunciando”, “manifestando”, “expresando”, es decir, *diciendo* y determinando ontológicamente la alteridad de lo “otro”, no yendo más allá del ser (*epekeina tés ousías*), sino quedándose en él e iluminando la alteridad. En definitiva, *recuperaremos* la alteridad secuestrada por la ontología, retirándonos de la metáfora heideggeriana del “olvido del ser” en tanto que toda la tradición filosófica de occidente ha pensado jerárquicamente la cuestión del ser subordinando la alteridad de lo otro a la mismidad de lo “uno”, puesto que la ontología es la indiferencia ante la diferencia de la alteridad de lo otro. No destruiremos, pues, la tradición por la cuestión del ser, sino que la *deconstruiremos* para invertir la jerarquía y destapar aquellas otras verdades ocultadas por la verdad de la tradición, de la ontología, desplazando el interés reflexivo más allá del ser.

Para ello volveremos al “origen” de la tradición occidental porque ésta está construida sobre las palabras de Platón, pero no por causa misma de Platón, sino desde la mirada interesada que de Platón se ha hecho: Nietzsche no vio Platón, sino que miró al Platón de la tradición. Con ello no queremos renegar de la lectura hegemónica, pero tampoco queremos que se agote en ella ¿No es tal lectura la que ha ocultado otras posibles? ¿No es la tradición, como sentenció Nietzsche, una autoridad a la que se obedece porque manda, y no porque sea útil [NIETZSCHE, 2005]? Si la deconstrucción de la tradición – cosa que ya implica construcción – se realiza recuperando a la excluida alteridad, a lo “otro”

que hace posible a la “unidad”, ¿será Platón realmente el padre de la tradición?

### ***Platón, ¿el padre de la tradición?***

Platón es considerado el padre de la tradición de la historia de la filosofía de occidente porque es a partir de él que se construye la estructura dominante de la historia de la filosofía, considerada como un proceso en el que la filosofía ha intentado hacer comprensible el origen y el proceso en su avance histórico-temporal: la tradición concibe la historia de la filosofía como la comprensión de la herencia platónica del ser, cerrando en un sentido ontológico homogéneo el texto platónico. Nos preguntamos, junto con Alliez, «*qué no se habrá glosado desde entonces sobre el carácter inagotable de la interpretación de la obra que llegó a nosotros bajo el nombre de Platón*»<sup>64</sup>, imposibilitando una interpretación homogénea de la obra platónica ya que, como también considera Derrida, una estructura dominante en la historia de la filosofía de occidente significa sugerir «*una inestable relación de fuerzas cuya misma conflictividad le impide relacionarse tranquilamente con su herencia*»<sup>65</sup>, como si no se pudiera releer y rescribir la historia al concebirla como un proceso unidireccional, en vez de ver que la decibilidad de una verdad ya implica el ocultamiento de otra: la posible existencia de una historia de la filosofía hegemónica implicaría una comprensión de “lo griego” en vez de los enormes interrogantes y posibles lecturas otras que de “ellos” podemos hacer.

Como bien señala Espinoza Lolás «*los “conceptos” son “sedimentos” clausurados que se “presentan” como “ladrillos eternos” que necesitan ser “des-sedimentados”*»<sup>66</sup> y como escribía Nietzsche «*antes se romperá una pierna que*

64Alliez, E.: *Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro*. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994. Pág.: 161.

65Derrida, J.: “*Nos-otros griegos*”. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994. Pág. 197.

66Espinoza Lolás, R.: Derrida; en torno a la *différance*. *Revista observaciones filosóficas*. Núm. 1, 2005. Pág.: 8.

*romperse una palabra*»<sup>67</sup>. Pues bien, la *deconstrucción*, que tiene como intención *romper* los conceptos, las palabras, pero no *destruirlos*, des-sedimentará los encubrimientos producidos por la tradición para buscar dentro de los textos todos los sentidos y posibilidades presentes y no seguidas por el sentido homogéneo otorgado al texto, hasta deshacer dicha homogeneidad. Así, la tarea deconstructiva *des-oculta* las huellas de todo lo que el “sentido propio” del texto ha expulsado fuera de él mismo al *homogenizarse*. En otras palabras, la deconstrucción desjerarquiza las relaciones conceptuales y des-ilumina la comprensión de uno para con el otro desvelando las verdades “otras” excluidas por la verdad del sentido homogéneo otorgado al texto.

Si la deconstrucción consiste en la *heterogeneización* de la lectura homogénea del texto heredado detectando «*los fenómenos marginales anteriormente reprimidos por un discurso hegemónico*»<sup>68</sup>, entonces permite resurgir las diferencias diseminadas en la unidad del sentido del texto, considerando la diferencia y la multiplicidad: la *alteridad* será la condición de posibilidad de la unidad. Dicho esto, la deconstrucción conllevará a la búsqueda de aquellos momentos en los que la *polivocidad* y la *ambigüedad* propia de todo texto intente determinarse en una identidad inamovible e inmodificable del concepto filosófico en tanto que “sentido propio”, ya que «*todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias*»<sup>69</sup> en la que la categorización definitiva de todo está diferida por la diferencia entre los mismos conceptos. Por ello la deconstrucción exige lecturas no dogmáticas para descubrir las huellas, el rastro de la alteridad en el discurso identitario de la homogeneidad, donde la diferencia entre los conceptos y la postergación de la verdad última de los mismos será el signo representativo de la finalidad deconstructiva, es decir, *Différance*.

67 Nietzsche, F.: *Aurora*. Editorial Edaf. Madrid, 1996. Aforismo 47, pág.: 105.

68 Krieger, P.: “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930 – 2004)”. *Anales del instituto de investigaciones estéticas*. Núm. 84, 2004. Pág.: 180.

69 Derrida, J.: *La Différance*. En *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín (modificada; Horacio Potel), Cátedra, Madrid, 1998. (Url: [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la\\_differance.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm)).

Desmontar la tradición consistirá, pues, en realizar una la lectura que “sospecha” de todo sentido último, de toda verdad, posibilitando una lectura transformadora del texto: es imposible encontrar una centralidad en el texto y, consiguientemente, no puede haber hermenéutica que busque el sentido último del mismo, porque siempre habrá otros nuevos sentidos. De ahí la necesidad de volver a “lo griego” y la “herencia” de la “cosa griega” para repensar y reconstruir la historia de la filosofía: al deconstruir la pareja conceptual Uno/Otro, rompemos con la jerarquía establecida desde la hegemonía de la ontología, e invertimos la relación para mostrar que la condición de posibilidad del “uno” reside en el “otro”. Es *desde* Platón, pero no *por* Platón, que empezó a gestarse aquello que tradicionalmente hemos llamado “los griegos” y la “cosa griega”, apareciendo un “nosotros” diferente de lo que hemos entendido por “los griegos”, puesto que es a partir de la construcción de la tradición que la alteridad comienza a quedar absorbida por la comprensión del ser. La ontología no empieza, pues, con Platón, sino a partir de la lectura a los textos de Platón.

### ***Deconstruyendo el Parménides de Platón***

En Platón se ha visto el inicio del pensamiento posibilitador de lo *decible*, puesto que abordó filosóficamente la cuestión del “ser” en relación a lo “uno” y lo “otro”, como por ejemplo vemos en *Parménides*. No obstante, en esta obra no existe una conclusión final cerrada, sino “condicional” dependiente de la participación para con el “ser”<sup>70</sup>. ¿No habrá sido un abuso por parte de la tradición occidental el centrarse en la cuestión en el ser del *Parménides* de Platón, haciendo de éste un texto homogéneo y, consiguientemente, subordinando lo “otro” a lo “uno”? ¿No somos nosotros otros griegos, otros de la tradición al separarnos sustancialmente de la ontología, pero siendo todavía griegos por no haberla apartado absolutamente? Entramos en el texto platónico para ver como Platón reflexiona por boca de Parménides sobre las dificultades de la unidad partiendo de la participación del ser, ya que «*se*

70 «Si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí». Platón: *Diálogos V. Parménides*. Editorial Gredos. Madrid, 1982. Pág.: 132 (166 c).

*suponga que él es o que él no es o que está afectado por cualquier otra determinación, se debe examinar las consecuencias que se siguen tanto respecto de sí mismo como respecto de cada uno de los otros»<sup>71</sup>: la participación del ser marcará la diferencia entre lo decible y lo indecible y por ello Parménides realiza dos hipótesis: “si lo uno es, entonces no puede ser múltiple” y “si lo uno es, entonces puede ser múltiple”, teniendo ambas hipótesis consecuencias para con la alteridad.*

### *1. Primera hipótesis*

Si lo “uno” es, es una totalidad y, por lo tanto, no tiene ni partes, ni es un todo; por ello tampoco tiene figura al suponer ésta límites; sin tener límites, tampoco está en ningún lugar y por ello no puede ni moverse ni tampoco estar en reposo. Del mismo modo que es una unidad, entonces tampoco es lo mismo que algo diferente, ni lo mismo que sí mismo porque ello implicaría dualidad y no unidad; entonces, lo “uno” no puede ser igual o desigual y, por lo tanto, tampoco tiene tiempo porque no puede ser ni más joven, ni más viejo ya que esto supondría igualdad o desigualdad. Pero si lo “uno” no tiene tiempo, entonces tampoco participa del ser y, en consecuencia, «*no hay para él ni nombre, ni enunciado, ni ciencia, ni sensación ni opinión que le corresponda*»<sup>72</sup>, es decir, que lo “uno” por no participar del ser *no es* y, consiguientemente, es *indecible*: no hay ni uno, ni otros ni conocimiento alguno de nada.

### *2. Consecuencias para lo “otro” según la conclusión de la primera hipótesis*

Señala Platón que «*cuando se dice “uno”, se enuncia en primer término, algo cognoscible y, luego, diferente de las otras cosas, se le añade a él el ser o el no ser*»<sup>73</sup>. No obstante, si lo “uno” no es, sí que conocemos de él, ya que podemos decir que *no es*. De lo contrario «*no se sabrá de qué se está hablando cuando se diga “si lo uno no es”*»<sup>74</sup>, siendo igualmente diferente a los “otros”. Entonces, la diferencia se da por participar del ser, pero sobre todo porque lo “uno” no es lo “otro”: la *diferencia* entre ambos permite que sean. Así, podemos decir que el “uno” es o no es, porque en ambos

<sup>71</sup>Platón: *Diálogos V. Parménides*. Editorial Gredos. Madrid, 1982. Pág.: 54 (136 b-c).

<sup>72</sup>*Ibid.* Pág. 68 (142a).

<sup>73</sup>*Ibid.* Pág. 117 (160c).

<sup>74</sup>*Ibid.* Pág. 117 (160d).

casos se diferencia de lo “otro”, ya que «*cuando se dice que lo uno es diferente de las otras cosas, no se está hablando de la diferencia de las otras cosas, sino de la de él*»<sup>75</sup>. Entonces, si lo “uno” es o no es, participa del ser tanto para ser como para no ser y, por lo tanto, hace del “otro” algo diferente del “uno”, sea éste o no sea. Pero, ¿y si concebimos el “uno” fuera de todo ser, qué podremos decir de los “otros”? Si lo “uno” no participa de ningún modo del ser, no podrá tener ningún tipo de determinación y, en consecuencia lo “otro” tampoco será, ya que no se podrá diferenciar entre lo “otro” y lo “uno” que no es, puesto que sería otro indeterminado: si lo “uno” no es de ningún modo, no se distingue en nada del “otro” y en consecuencia, «*no hay presente en las otras cosas ni opinión ni tampoco apariencia de lo que no es, ni lo que no es en ningún sentido ni de ninguna manera puede ser opinado por las otras cosas*»<sup>76</sup>. En resumen, si lo “uno” no es, tampoco se puede decir nada de las otras cosas, «*porque sin uno es imposible tener opinión de múltiples*»<sup>77</sup>.

### 3. Segunda hipótesis

Como la conclusión de la primera hipótesis parece imposible, Parménides inicia la segunda: “si lo uno *es*, entonces hay multiplicidad”, ya que si lo “uno” es, es necesario que «*sea un todo y que tenga por partes tanto al uno como al ser*»<sup>78</sup>.

Si el “uno” participa del ser, ello implica que lo “uno” tiene partes, abriendo paso a infinitud de posibilidades. Entonces, el “uno” es múltiple, diverso, dividido y plural ya que el «*el uno en sí, al estar fragmentado por el ser, es pluralidad y multiplicidad ilimitada*»<sup>79</sup>. Podemos decir, entonces, que el “uno” está limitado con y por los “otros”, siendo lo “uno” diferente de lo “otro”. Pero ambos comparten una misma afección, a saber, la *diferencia*, la cual hace que ni lo “uno” sea completamente igual a sí mismo ni desigual, ocurriendo lo mismo en relación a lo “otro”. Por ello concluye Parménides que «*lo uno será*

<sup>75</sup>*Ibid.* Pág. 118 (160e).

<sup>76</sup>*Ibid.* Pág. 131 (166a).

<sup>77</sup>*Ibid.* Pág. 132 (166b).

<sup>78</sup>*Ibid.* Pág. 69 (142d).

<sup>79</sup>*Ibid.* Pág. 76 (144e).

*semejante y desemejante a las otras cosas; en tanto es diferente, será semejante, y, en tanto es lo mismo, será desemejantes*<sup>80</sup>, siendo lo “uno” y lo “otro” iguales o desiguales entre sí dependiendo de la participación del ser. Si tanto lo “uno” como lo “otro” participan del ser, entonces están en el tiempo porque pueden ser entre ellos más jóvenes o más viejos: por participar el “uno” del ser está en el tiempo y podemos decir de él que fue, es y será, siendo la diferencia la condición de posibilidad de que el ser se pueda expresar. Así, *«podrá haber de él ciencia, opinión y sensación»*<sup>81</sup>, es decir, si lo “uno” es, es *decible*, puede nombrarse, conocerse, determinarse y, por lo tanto, hay lo “uno” y lo “otro”, porque cuando se dice “uno” se dice *«algo cognoscible y, luego, diferente de las otras cosas, se le añada a él el ser o el no ser; pues no se conoce menos qué es eso de lo que se dice que no es y que se distingue de las otras cosas»*<sup>82</sup>.

#### 4. Consecuencias para lo “otro” según la conclusión de la segunda hipótesis

Lo “uno” no son las otras cosas, pues de lo contrario los “otros” serían el “uno”: si lo “uno” *es*, los “otros” no son “uno” pero participan del “uno”, siendo los “otros” formas múltiples y diversas diferentes al “uno”, lo cual quiere decir que las cosas otras son una pluralidad ilimitada (infinito) porque la relación de lo “otro” para con lo “uno” será siempre diferente en tanto que es “otro”. De lo contrario, si fueran lo mismo, no sería “otro” sino que “uno”. En otras palabras, la alteridad de lo “otro” será infinita mientras no sea igual a lo “uno”, porque siempre es distintamente diverso de lo “uno”, siendo las cosas entre ellas también *diferentes*. Así, la infinitud, la indeterminación de lo “otro” hace que éste no pueda concebirse como un “uno”, ni en cada uno de los “otros”, ni tampoco en su conjunto y, en consecuencia, *«las otras cosas tampoco son múltiples; pues si fueran múltiples, cada una de ellas, parte del todo, sería una»*<sup>83</sup>. En este caso, si lo “uno” es, entonces lo “otro” es lo *indecible*, incognoscible porque no participa de lo “uno” y, por consiguiente, tampoco del ser: lo “otro” está más allá del ser, posibilitando al “uno” ser en su mismidad, siendo la diferencia entre lo

<sup>80</sup>*Ibid.* Pág. 85 (148c).

<sup>81</sup>*Ibid.* Pág. 104 (155d).

<sup>82</sup>*Ibid.* Pág. 117 (160c-d).

<sup>83</sup>*Ibid.* Pág. 115 (159d).

“uno” y lo “otro” lo que hace que el ser convierta en decible la unidad de la mismidad.

##### 5. *El platonismo como la participación del ser*

Si “lo uno es”, entonces es *múltiple* y por lo tanto hay “otros”, pudiendo ser y no ser en tanto que ambos “son” por participar del ser y, por consiguiente, puede haber conocimiento de las cosas (*decibilidad*); pero si “lo uno no es”, entonces no es *múltiple* y por lo tanto no hay “otros”, y por no participar del ser, las cosas ni son ni tampoco no son, sino que simplemente nada se puede decir de ellas, imposibilitando el conocimiento (*indecibilidad*). ¿Qué ocurre, entonces, con “los otros”? Tanto si lo “uno” *es* como si *no es* de ningún modo, es decir, tanto si el “uno” participa del ser como si no participa, lo “otro” resulta indeterminable, incognoscible y, por lo tanto, nada podemos decir de él: la alteridad de lo “otro” es, pues, un *indecible*. Así, no hay una conclusión cerrada en el *Parménides*, ya que si lo “uno” es como si no es, las otras cosas son en tanto que “otras” diferentes al “uno” o no diferentes al “uno” confundándose entre ellos como una masa homogénea.

Lo “uno”, por lo tanto, no excluye a lo “otro”, ni lo “otro” a lo “uno”, sino que ambos están relacionados a partir de la *diferencia*, siendo la participación del ser lo que permite al “uno” ser un “decible”, un “cognoscible” separado de lo “otro”, pero no el fundamento de lo “uno”: tanto lo “uno” como lo “otro” tienen el fundamento en su diferencia, la cual queda visible gracias a la participación del ser, pero no es ella la que provoca tal diferenciación. Sin embargo, es en la cuestión de la participación del ser donde la tradición de la filosofía occidental puso toda su atención levantado, así, sus cimientos, denominados *platonismo*, en la medida en que la tradición ha considerado que si no hacemos participar a lo “uno” del ser, nada podemos saber: la comprensión y el conocimiento han marcado el pensamiento occidental hasta cicatrizarla como la esencia del ser humano. El fundamento de la tradición, la cual se ha centrado en la noción del conocimiento, ha supeditado lo “otro” a lo “uno”, hasta confundir lo completamente “otro” con la mismidad de lo “uno”: el mayor error de la tradición filosófica de occidente ha consistido, desde Descartes hasta Heidegger,

en centrar la discusión filosófica en la *comprensión* hasta agotar la alteridad en la mismidad al hacer del “otro” un “otro-uno” (*alter ego*). De ahí que pensemos que la ontología heideggeriana sea la última expresión de la violencia trascendental por excelencia en tanto que la luz del ser tiene como intención neutralizar la alteridad para someterla a una comprensión desde la generalidad, es decir, supeditando la alteridad a la mismidad producida por la comprensión ontológica.

Hemos comprendido a “los griegos” *desde* la tradición, a saber, desde la “comprensión del ser”, homogeneizando su herencia en un discurso único en el que lo “otro” ha quedado sometido a lo “uno”: la inversión jerárquica de los conceptos es la que nos permite separarnos de “los griegos” de la tradición, en la medida en que si el ser es lo que permite que las cosas sean, entonces la «*comprensión del ser concierne siempre a la alteridad, y por excelencia a la alteridad del otro con toda su originalidad: sólo se puede tener que dejar ser aquello que no se es*»<sup>84</sup>. Nosotros somos griegos porque la ontología ha sido extraída desde “los griegos”, pero otros griegos que los griegos de la tradición al ver que es la alteridad la condición de posibilidad de la unidad, puesto que la participación del ser sin la alteridad es una mismidad en la que el ser no tiene posibilidad: nosotros somos griegos, pero otros griegos.

### ***Nos-otros griegos***

La filosofía platónica ha sido abordada de igual modo que cuando *miramos* la forma que compone la *vista* de una imagen de doble interpretación: una de las imágenes queda subordinada por la otra. La mirada ontológica de la tradición ha puesto los ojos en el ser platónico, considerándolo como la esencia de su discurso, imposibilitando el mostrarse de la alteridad, hasta el punto que la pareja conceptual Uno/Otro es una relación jerárquica en la que al subordinar lo “otro” a lo “uno” hemos dejado de *ver* la pareja conceptual para *mirar* la unidad, excluyendo en la mirada toda alteridad. La exclusión de lo “otro” no se

84Derrida, J.: *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de E. Lévinas*. En *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210; (Url: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>).

da en el texto platónico, sino tras su interpretación, tras *mirarlo*, y si algo caracteriza a “los griegos” no es la cuestión de la ontología, sino la *metafísica*, es decir, el *epekeina tés ousias* que, en su exclusión, ha convertido la alteridad del límite del ser en un extranjero de la filosofía de occidente: la exclusión de la alteridad se ha producido por la intencionalidad y la potencialidad de la ontología, categorizante última de toda alteridad suspendida en una misteriosidad indecible.

El “misterio” indecible de la alteridad cuestiona la integridad unidad interrogándola desde las posibles otras formas que ofrece la alteridad: si lo “uno” es, lo “otro” es indeterminado, incognoscible, *indecible*, siendo la diferencia entre lo “uno” y lo “otro” la posibilidad de ambos, así como la indeterminación de la alteridad la posibilidad determinante de lo “uno” frente a lo “otro” indeterminado. Entonces, lo “uno” no es condición de posibilidad de lo “otro”, sino la alteridad indeterminable, en tanto que permite distinguir lo cognoscible de lo indecible: lo “otro”, en tanto que “otro”, permite la *diferenciación* de lo “uno”. Inversamente, la ontología ha intentado convertir en *decible* la indecibilidad de la alteridad, porque mediante el “ser” se pretende iluminar la “misteriosidad” de la alteridad haciéndola comprensible como una mismidad, como una identidad: la tradición, en su deseo de conocer y comprender, ha considerado que lo “uno” *es* y, por ende, ha hecho depender a lo “otro” de lo “uno”. ¿Es esto “griego” o lo que la tradición ha hecho de “los griegos”?

Como bien sostiene Derrida, «*el espectro de estos griegos no merodea quizá tanto en los textos consagrados a Platón o Aristóteles como ciertas lecturas de Hegel o Nietzsche, de Husserl y Heidegger, de Mallarmé, Artaud, Joyce, Levinas (sobre todo) o Foucault*»<sup>85</sup> en la que se ha identificado “lo griego” desde Platón y Aristóteles como un sistema que excluye lo completamente otro en la medida en que la comprensión de la alteridad la ha hecho desaparecer para pasar a ser una identidad. Pero, ¿no es la alteridad un concepto esencial en el texto platónico? ¿Qué huellas ha dejado la alteridad en la tradición? ¿Es la diferencia de la “alteridad” la que nos permite formular

85Derrida, J.: “Nos-otros griegos”. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994. Pág. 185.

un “nosotros” opuesto a “lo griego”? ¿Podemos hablar de “los griegos” y “nosotros” como “otros que los griegos”? Si queremos hablar de “los griegos”, ¿no habrá que volver a la alteridad, a lo otro excluido por la tradición? ¿Acaso la ontología del *ser general* no es un *altericidio* que imposibilita el pensamiento? Nosotros creemos que lo que nos hace ser verdaderamente “otros griegos” que los griegos es el centrarnos en el más allá del ser (*epekeina tés ousias*), ya que, y como señala Derrida, el pensamiento no procede tanto del ser, sino de lo “otro”: si la filosofía pretende conocer la “verdad”, ésta sólo la encontrará más allá del ser y no exclusivamente en la ontología, puesto que lo “uno” no puede ser sin lo “otro”, siendo la diferencia que los separa lo que permite su conocimiento. Así, lo interesante de “lo griego” no es la ontología, sino lo completamente otro del griego mismo, lo “otro” del *logos*: el decir del “otro”, la expresión más allá del ser – del otro que no soy yo –, puesto que es la alteridad de lo “otro” la que interroga la mismidad del “uno” limitando. Como señala Derrida

*la posibilidad del sistema o del corpus, de la identidad consigo mismo de un conjunto, identidad completa, controlable y formalizable, sea el conjunto de un sistema, de la obra de Platón (tal que estaría gobernada por un querer-decir unificable), de la lengua griega, de la sociedad griega (y muy concretamente de esto depende el lugar-exclusión incluida, si se puede decir— del pharmakos en ella) y por lo tanto de la identidad del griego en general.*<sup>86</sup>

En resumen, lo que nos interesará es ir a la “cosa griega” que la tradición ha considerado como la ontología. Pero ¿es la ontología la “cosa griega” o es la “cosa de la tradición”? Volver a la “cosa griega” permitirá deconstruir la tradición para ver que la alteridad es la imposibilidad de la sistematización total, de la identidad definitiva a la que tiende la ontología, para rescatar a “los griegos” de la tradición: si la tradición vio en Platón el inicio de la ontología, nosotros vemos en él la necesidad de la alteridad para la determinación de la unidad y, así, la aparición de la ontología, siendo la *diferencia*, como postergación de todo significado último, la “esencia” de toda posibilidad.

<sup>86</sup>Derrida, J.: “Nos-otros griegos”. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994. Pág. 190.

## ***La cosa griega***

Heidegger considera la ontología como a la “cosa griega” en tanto que considera que la metafísica ha consistido en el olvido del ser al confundirse con el ente. Sin embargo, para Derrida la tradición nunca ha salido del ser, sino que siempre ha hecho ontología porque nunca ha pensado *desde* la alteridad, sino desde la mismidad: ir más allá del ser es *ya* ser “lo otro griego”, pero también “griego”, también platónico, porque aunque la tradición haya hecho de “lo griego” la ontología, la metafísica, entendida como el más allá del ser, no es originariamente griega, pero *también* griega. Así, lo que nos hace ser otros griegos que los griegos es la escisión para con la supremacía de la ontología, pero no dejamos de preocuparnos del ser obviando la ontología, sino que la supeditamos a lo “otro” en tanto que la alteridad es el interrogante que imposibilita una categorización ontológica definitiva: hemos iniciado la inversión jerárquica para deconstruir la tradición y hacer aparecer aquellas otras verdades ocultas por el discurso hegemónico sobre “los griegos”. Por ello Derrida sentencia que nosotros somos todavía griegos, *«pero bastante otros como para no haber solamente, también, alterado al griego en nosotros, sino para aportar en nosotros también algo de lo completamente otro que el griego»*<sup>87</sup>. ¿Es esa “cosa griega” lo que nos hace volver a “los griegos” o es la “cosa griega” la que hace de “nosotros” una mismidad opuesta a “lo griego”?

La tradición ha considerado la ontología como la “cosa griega” en tanto que la participación del ser ha permitido convertir en decible lo que sin participar de él sería un indecible. Sin embargo, lo que esta deconstrucción tiene como objetivo es establecer la “cosa griega” en el más allá del ser, lo cual nos forja como un “nosotros” así como “todavía griegos” puesto que la tradición no ha pensado en ello, pero sí el “griego”: lo importante no es lo otro del griego, sino lo completamente otro del griego, de su logos, es decir, el *epekeima tés ousísis* en tanto que se resiste a la sistematicidad de cualquier conjunto homogéneo. Si hay un “nosotros” (uno), entonces hay diferenciación para con los griegos en tanto que es un “otro” del “uno” (nosotros). ¿Y

<sup>87</sup>*Ibid.* Pág. 191.

qué es lo que nos hace ser “nosotros”? Lo “otro” griego, es decir, no la ontología, sino lo que está más allá del ser. Podemos decir, pues, que “nosotros” somos todavía griegos porque no podemos determinar lo “otro” sin despojarlo de su alteridad, pero también lo otro completamente griego porque no queremos que la ontología suponga cometer un altericidio: no renegamos de la ontología, pero es la alteridad la *condición de posibilidad de la determinación de lo “uno”* en tanto que diferenciado de la indeterminación de lo “otro”, así como la postergación de todo conocimiento que se postre totalizador. Hemos provocado una escisión para con la tradición porque nuestra voluntad ha cambiado: no es el ser lo relevante, sino lo que da la relevancia al ser, todo lo otro que escapa al ser.

No obstante, Derrida considera que es imposible volver a leer a “los griegos” en el sentido en que “ellos” lo pretendían – a “los griegos” y cualquier texto – porque no hay lectura sin *mediación* y, por lo tanto, no se puede leer ingenuamente a “los griegos”: leemos a “los griegos” a través de lo que hemos dicho *sobre* “los griegos”. Por ejemplo, podríamos atribuir una enorme mediación nietzscheana al *remirar* a “los griegos” cuando buscamos las huellas de la *restancia* de la alteridad ocultas, viendo en Nietzsche una la lectura hegemónica de la tradición que empieza a escindirse al releer a “los griegos” en la medida en que se empiezan a invertir los valores, las jerarquías conceptuales, dando pie a la alteridad que permite posponer, diferir e interrogar la apariencia de la singularidad individual<sup>88</sup>: no existe lectura homogénea que expulse a la alteridad por completo, sino sólo que la supedite, y por ello al releer repensamos y heterogeneizamos un texto. Pero si es la alteridad de lo “otro” la que puede cuestionar la identidad hegemónica de un sentido, de un texto, de una cultura, ¿qué es lo “otro” de lo “griego”? Cabe decir que “nuestra” historia no es solamente griega, sino que también se

<sup>88</sup>Para explicitar el ejemplo, baste con mostrar un pequeño texto de Nietzsche: «*Apolo está ante mí como el transfigurador genio del principium individuationis [principio de individuación], único mediante el cual puede alcanzarse de verdad la redención en la apariencia: mientras que, al místico grito jubiloso de Dioniso, queda roto el sortilegio de la individuación y abierto el camino hacia las Madres del ser, hacia el núcleo más íntimo de las cosas*». Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 2000. Séptima reimpresión: 2005. Madrid., 2005. Alianza Editorial. P. 139.

funda a partir de «*otras filiaciones cruzadas y heterogéneas, a otras lenguas, otras identidades que no están meramente agregadas como accidentes secundarios (el judío, el árabe, el cristiano, el romano, el germano, etc.)*»<sup>89</sup>. Por ejemplo, Pablo de Tarso utilizó lo “otro” para penetrar en lo griego y poder hacer decible lo incognoscible<sup>90</sup>, haciendo uso del reconocimiento griego de la alteridad para posibilitar su discurso, etéreo en la sociedad griega: “lo griego” nunca se identificó consigo mismo más que en oposición a las otras filiaciones existentes. Por ello, considerar la ontología como la “cosa griega” es excluir todas aquellas “otras cosas” que fundan “lo griego”, cuando tal vez la mirada puesta a la ontología se debe a algo completamente otro que “lo griego”. Como bien señala Platón, si lo “uno” participa del ser, entonces es múltiple: si “lo griego” puede identificarse como una “mismidad” es porque hay “otros” opuestos, contrarios, diferentes pero no exclusivamente excluyentes de “lo griego”, sino como “otro distinto a lo griego” que posibilita que la “cosa griega” – la ontología en este caso – aparezca. La tradición filosófica de occidente ha cometido un error al considerar que la “cosa griega” era la ontología, pues es la alteridad la que permitió pensar en que existía una mismidad “griega”. Se tratará, pues, de recuperar la alteridad en el pensamiento filosófico para que éste pueda seguir preguntándose lo evidente y des-ocultando las otras verdades expulsadas por una mirada. Se trata, en definitiva, de recuperar a la *alteridad*, extranjera de la filosofía.

### ***Alteridad, la extranjera de la filosofía occidental***

Derrida piensa que la tradición ha inclinado “la cosa griega”, el logos, «*del lado de la reunión (Versammlung) de lo Uno y de lo Mismo*»<sup>91</sup>: toda la filosofía de la tradición occidental está fundada tras la consideración

<sup>89</sup>Derrida, J.: “Nos-otros griegos”. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994. Pág. 194.

<sup>90</sup>«*Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: “Al Dios Desconocido”. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar*». (Hechos, 17: 22 – 24). *Nueva Biblia de Jerusalén*. Editorial Desclée De Brouwer. Bilbao, 1999. Págs. 1536 – 1537.

ontológica, incluso la voluntad de poder nietzscheana, y por ello nos preguntamos si es posible pensar más allá de la ontología, de otra manera que ella. De alguna manera estamos rechazando el concepto platónico *epekeina tés ousias* del *Parménides* heredado de la tradición, puesto que reza que sin la participación del ser, nada es, para volver a Platón y repensarlo: el platonismo no está terminado, sino que estamos ante el hundimiento de la concepción tradicional del platonismo ya que «*enuncia/anuncia la subversión del mundo de la representación a partir de una inversión ontológica determinada por la potencia positiva*»<sup>92</sup>. Como señala Derrida, nos encontramos en la *víspera* del platonismo.

Dado que no puede haber *relato* que se apropie de aquello indecible, de aquello que no está al alcance del ser, más allá de él, el platonismo no está agotado más que en la lectura hegemónica de la tradición que sólo se fijó en el ser. Así, del mismo modo que al mirar una imagen de doble interpretación pensamos que una imagen funda la otra, la tradición vio que la esencia platónica consistía en la ontología, excluyendo a la alteridad: como ocurrió con Pablo de Tarso en el Areópago, la tradición se apropió de la alteridad jerarquizando la relación entre lo “uno” y lo “otro” subordinando el segundo al primero. De ahí que Derrida sostenga que el *epekeina tés ousias* es «*una diferencia o un límite frágil, a veces apenas perceptible, que compartía cierto acontecimiento del no-acontecimiento*»<sup>93</sup>: aquello que está más allá del ser, más allá de toda identidad última es el límite que posterga el discurso definitivo, último, totalizador. La identidad de lo “uno” queda diferida por lo “otro”, posibilitando al ser ejercer su “potencial”.

La vuelta a Platón no es una eventualidad, sino que tiene la intención de deconstruir el error fundacional del platonismo que la tradición ha

91Derrida, J.: “Nos-otros griegos”. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994. Pág. 190.

92Alliez, E.: *Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro*. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994. Pág.: 163.

93Derrida, J.: “Nos-otros griegos”. En *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires, 1994. Pág. 197.

erigido, así como la realización de la inversión para mostrar cómo ya en el texto de Platón la alteridad se postra como condición de posibilidad de la unidad y que la participación del ser no debe tanto “des-alterizar”, sino abrir la vereda a pensar y releer la historia de la filosofía de occidente para rescribirla, para resaltar aquella heterogeneidad excluida por la lectura homogénea de la tradición: la ontología nos permite *conocer*, convertir en *decible* lo *indecible*, pero el altericidio producido por el exceso ontológico nos priva del conocimiento en tanto que imposibilita la diferencia, la postergación de todo conocimiento, de todo concepto y, así, de toda multiplicidad de lo “uno”, convirtiendo a éste en un indecible. Lo que la tradición ha determinado como la “cosa griega” no ha sido sino el reflejo de un pensamiento que ha querido *dominar*: la exclusión de toda alteridad es la exclusión de toda mismidad y, por lo tanto, la exclusión de toda diferencia en la que la unidad es una totalidad que no se puede interrogar, que no se puede conocer. Pero dado que esta es la conclusión de la primera hipótesis del *Parménides*, sentenciada como un imposible porque excluye todo decible, podemos decir, junto con Derrida, que «estamos “*hoy en la víspera del platonismo*”»<sup>94</sup> porque hemos vuelto a la necesidad de la alteridad para la identificación de la mismidad, pero a la vez al final del platonismo entendido exclusivamente como ontología: no es fin de la ontología, sino el cierre, el límite de ella puesto por la alteridad, sin ninguna historia de la metafísica. Volvemos a Platón porque las lecturas de los textos no están agotadas en la ontología, sino que el *epekeina tés ousias* concibe un lugar *an-ontológico* en el que la indeterminación de la alteridad cuestiona la determinación de la unidad: las categorizaciones ontológicas quedan cuestionadas y postergadas debido al interrogante misterioso de la alteridad.

Platón señalaba en el *Parménides* que si el “uno” es, es múltiple y que dicha multiplicidad se debía a la participación del ser, pero dicha participación sólo podía producirse si la mismidad de la unidad estaba escindida de la alteridad, no siendo la unidad la totalidad que excluye la alteridad: la unidad puede determinarse a partir de la escisión con la alteridad, haciendo aparecer la participación del ser para la decibilidad

94 *Ibid.* Pág. 197.

de dicha determinación diferenciadora de la indeterminación, es decir, lo “otro” como condición de posibilidad de lo “uno”. Si hay un “cosa griega”, ésta no es la cuestión del ser, como señaló Heidegger, sino la *metafísica*, en tanto que es el conjunto participativo entre la mismidad, la alteridad y la ontología, la relación entre la mismidad y la alteridad: el “otro”, extranjero de la tradición filosófica de occidente, ha vuelto para convertirse en un *nativo* de la misma.

¿Somos nosotros todavía griegos? Ciertamente sí, pero otros que los griegos, porque ya no somos “los griegos” contruidos por la tradición, sino “otros griegos” que se construyen en la deconstrucción de la tradición: somos otros griegos que los griegos no sólo por las otras diferentes culturas que han convivido con “lo griego” hasta formarlo como una mismidad, sino también porque hemos deconstruido la tradición que construyó “los griegos” bajo un sentido hegemónico, haciendo aparecer la indecibilidad en el pensamiento reflexivo y filosófico. La apropiación de la alteridad que ha llegado hasta la expulsión de la misma en la intencionalidad y la comprensión heideggeriana ha construido la “cosa griega” alrededor de la determinación de la alteridad desde la *ontología*, y la inversión jerárquica de la relación de la pareja conceptual Uno/Otro nos ha permitido deconstruir la tradición hasta el punto de ver la necesidad de la alteridad para la posibilidad ontológica. Por ello «*la deconstrucción no hace un drama*»<sup>95</sup> por cerrar y limitar la ontología, ya que no la elimina sino que reconoce la dualidad en la que lo “uno” y lo “otro” están relacionados: la *alteridad*, extranjera de la filosofía de la tradición occidental, reescribe la historia de la filosofía occidental, rompiendo con la homogeneidad de su relato para heterogeneizarlo. *Nos-otros* somos todavía griegos porque no escapamos de la ontología, pero otros griegos que los griegos de la tradición porque la alteridad se reivindica como condición necesaria para el pensamiento. No siguiendo a Levinas, Derrida recalca la imposibilidad de un salir absolutamente de la “historia de la metafísica”, de postular una *heterología* pura que no podría ser consecuente sino en el silencio absoluto, en un “callar” para siempre en el que la violencia de la decibilidad producida por ontología no siguiera ejerciéndose como

95 *Ibid.* Pág.: 198.

violencia. Sin embargo, Derrida insiste, junto a Levinas, en la imposibilidad de permanecer en la lógica de la mismidad, en la ambición del decir ontológico y del decirlo todo a partir de él, pues supondría un altericidio, una aniquilación del extranjero que no permitiría el pensamiento como tal: puesto que todo “decir” es dejar una “cicatriz” perdurable y durable en el tiempo, podemos decir que no somos los “griegos” de la tradición, pero tampoco dejamos de serlo absolutamente, porque su huella es perdurable en nuestro pensar. La cultura occidental y su tradición no podrá escapar de sí misma, como pretende Levinas, ya que una herida se cicatriza pero no desaparece. Sin embargo, sí que podemos releerlas y concebirlas de otro modo que del que ha sido.

Los griegos no desaparecerán de nosotros, sino que, en todo caso, los veremos de otro modo: serán otros griegos que nosotros. ¿Podemos ir más allá del ser? ¿O simplemente podemos ir hacia otro ser que ser? ¿Acaso la ontología como la ha entendido la tradición no es más una intención de dominio, de poder, de querer dominar, determinar la alteridad ontológicamente, en vez de querer comprender para conocer la verdad? Si podemos escribir una historia homogénea, ¿ésta no es la de la voluntad de poder, sino la del dominio del otro? ¿Acaso no es esto una parte de la filosofía, y no su totalidad? Si reescribimos la historia de la filosofía de occidente ¿quizás no destapamos que su origen no se encuentra exclusivamente en “lo griego”, sino no en la alteridad de “lo griego”, lo completamente otro que lo griego? ¿Acaso la deconstrucción del platonismo de la tradición supone el final de la *tradición moderna* o *posmodernidad*?

## Referencias Bibliográficas:

Alliez, E. (1994): *Ontología y logografía. La farmacia, Platón y el simulacro*. En “Nuestros griegos y sus modernos” Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires.

Derrida, J. (1994): “*Nos-otros griegos*”. En “Nuestros griegos y sus modernos” Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires.

Derrida, J. (1989): *Violencia y metafísica*. Ensayo sobre el pensamiento de E. Lévinas. En *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona. Pp. 107-210; (Url: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>).

Derrida, J. (1998): *La Différance*. En *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín (modificada; Horacio Potel), Cátedra, Madrid (Url: [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la\\_differance.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm)).

Espinoza Lolas, R. (2005): “Derrida; en torno a la *différance*”. *Revista observaciones filosóficas*. Núm. 1.

Ferraris, M. (2003): *Introduzione a Derrida*. Editorial Laterza, Bari.

Fidalgo Benayas, L (2013): “Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre/Derrida, Sloterdijk”. *Eikasia, Revista de filosofía*. Septiembre.

Krieger, P. (2004): “La deconstrucción de Jacques Derrida (1930 – 2004)”. *Anales del instituto de investigaciones estéticas*. Núm. 84, pp. 179 – 188.

Nietzsche, F. (2005): *Aurora*. Editorial Edaf, Madrid, 1996; *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Primera edición, revisada, en «Biblioteca de autor»: 2000. Séptima reimpresión: 2005. Alianza Editorial, Madrid.

Peretti della Roca, C. de. (1989): *Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*. Anthropos, Barcelona.

Peretti della Roca, C. de. (1977): “Ereignis y Différance: Derrida, intérprete de Heidegger”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, ISSN 1575-6866, N° 12, págs. 115-132.

Platón (1982): *Diálogos V. Parménides – Teeteto – Sofista – Político*. Editorial Gredos, Madrid.

Wolf, F. (1994): Trios. *Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo*. En “Nuestros griegos y sus modernos”. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad. Textos reunidos por Barbar Cassin. Editorial Manantial, Buenos Aires.



## Epílogo

¿Y por qué *neo-liberalismo*? ¿Acaso en un liberalismo nuevo? Desde Simons, Hayek y Friedman, el liberalismo ha sufrido, ontológica y políticamente una gran modificación que ha dado lugar a una nueva forma de “liberalismo”. Pero tan nueva que ya no es la misma. De hecho, darle el prefijo de “neo” es, en cierto modo, un error, pues el individuo que surge del liberalismo es diferente del que surge del neoliberalismo. Así, mientras el liberalismo tenía por objetivo producir sujetos productivos, útiles para el sistema capitalista, el neoliberalismo no solo sostiene esta práctica y paradigma, sino que añade la necesidad de transformar a los sujetos en empresariales, es decir, personas que se vean a sí mismas como pequeñas empresas. En este sentido, cada individuo debe gestionarse, venderse, optimizarse, competir y asumir riesgos como si fuera su propio negocio, y para ello se han hecho grandes avances en la desregularización del Estado de Bienestar. Esta desregularización ha pasado el foco del mercado del objeto al sujeto, por lo que la nueva mercancía ya no son las cosas producidas, sino sus productores. Esta es la gran diferencia con el liberalismo.

Pero aún hay más. Si bien las estructuras y la razón de Estado llevaban a cabo, usando la terminología foucaultiana, dispositivos para hacer posibles sujetos útiles (normales), el neoliberalismo mantiene el mismo sistema para hacer posibles sujetos empresariales. Para que estos sean posibles, sin embargo, se hace necesario eliminar toda alteridad de uno mismo, es decir, toda libertad. Así, ya no es un “*laissez-faire*” liberal, sino un “hacer ser” de un modo y “no dejar ser” de otro – lo que Foucault

también señaló como un “hacer vivir y dejar morir” - . Esta nueva práctica neoliberal es una eliminación de la alteridad ontológica del ser humano y, en consecuencia, una eliminación de su libertad. De ahí que podamos sostener, junto a otros, que el neoliberalismo no solo no es una “simple” evolución del liberalismo, sino un giro de tuerca que lo transforma de tal modo que deviene en algo completamente distinto, a saber, un neo-fascismo. ¿Y por qué neo-fascismo? Porque ya no necesita de las figuras descritas por Arendt para ser fascismo, pero mantiene la misma idea, a saber, desarticular la capacidad ontológica del individuo, someterlo a una razón ajena, convertir, en definitiva, al individuo no solo en un útil, sino en defensor ideológico de un estilo de vida. Un estilo de vida que sea, a su vez, contrario a su propia sumisión, a su propia alienación: la homogeneización de la eliminación de la alteridad, de otros mundos posibles.

Tras el recorrido de las líneas precedentes que ha intentado pensar críticamente el neoliberalismo como una lógica total que penetra no sólo las estructuras políticas y económicas, sino también nuestras formas de ser, de sentir y de convivir, resulta inevitable mirar hacia el presente con una preocupación más aguda. El neoliberalismo no ha sido derrotado ni debilitado por las múltiples crisis que él mismo ha provocado. Muy al contrario: se ha reinventado. Ha mutado, adaptado su lenguaje, se ha fusionado con tecnologías, emociones, discursos reaccionarios y narrativas identitarias. Y lo más inquietante, es que ha logrado presentarse como la única realidad posible. Lo que antes se expresaba a través del discurso tecnocrático de la eficiencia o la lógica empresarial del “emprendimiento personal”, hoy se entrelaza con formas extremas de populismo autoritario, xenofobia, negacionismo y desconfianza activa hacia la razón y lo colectivo. El ascenso de figuras como Donald Trump, Javier Milei, Giorgia Meloni, Viktor Orbán o Nayib Bukele no representa una ruptura con el neoliberalismo, sino su nueva etapa: una versión emocional, acelerada, espectacularizada y profundamente regresiva. Estos liderazgos no proponen abandonar la lógica del mercado que busca sujetos empresariales, sino blindarla mediante el miedo, el odio y el control, mientras destruyen los marcos democráticos que aún resisten. En este paisaje se suma, además, un

elemento crucial, como es la transformación digital de la subjetividad, pues no solo ha cambiado la forma en que accedemos a la información, sino también la manera en que nos constituimos como individuos y sociedad. Hoy, nuestras emociones, elecciones y deseos están cada vez más mediados por plataformas digitales que no buscan comprendernos, sino predecirnos y modelarnos. El caso de Cambridge Analytica - donde millones de perfiles fueron manipulados para influir en elecciones clave como el Brexit o la presidencia de EE.UU. de 2016 - no fue una anécdota, sino un síntoma de sujetos que responden a esta necesidad mercantil.

Nos enfrentamos, pues, a un tiempo donde el poder no necesita imponer verdades absolutas. Le basta con sembrar dudas, dividir, sobrecargar, entretener y agotar. Mientras tanto, la lógica neoliberal continúa avanzando bajo múltiples máscaras: a veces con apariencia de libertad, otras con discurso de orden, pero siempre operando sobre lo más íntimo de la experiencia humana, a saber, la percepción, la identidad, el deseo, el lenguaje. Las redes sociales, los algoritmos y la inteligencia artificial no son herramientas neutrales, sino nuevos dispositivos ontológicos, nuevas formas de estructurar lo que existe, lo que importa y lo que puede ser pensado. Es ahí donde se dirige hoy la atención filosófica, la necesidad de una ontología del presente, porque es ahí donde, ensimismados como sostiene Byung-Chul Han, continuamos construyéndonos como sujetos empresariales. En definitiva, lo que está en juego ya no es solo el rumbo de nuestras economías o la salud de nuestras democracias, sino la propia forma en que percibimos la realidad. Por eso nos surgen nuevas dudas, como por ejemplo ¿hasta qué punto nuestras decisiones, opiniones e identidades son realmente nuestras en una era donde todo es cuantificado, dirigido y optimizado sin que lo advirtamos? O ¿qué ocurre cuando el miedo se convierte en política, el algoritmo en brújula moral y la emoción en herramienta de control masivo? Pero sobretodo, ¿qué tipo de resistencias cabe pensar todavía en un mundo digital?

Sin duda, podemos pensar que muchas de las resistencias presentadas han fracasado en su utopía - y en cierto modo así ha sido -, pero no han fracasado en la herencia otorgada para futuras reflexiones y futuras

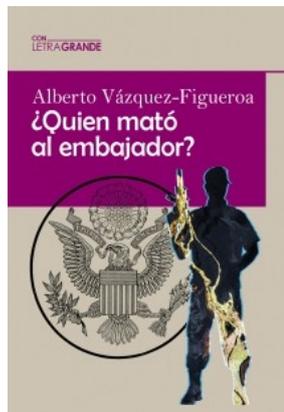
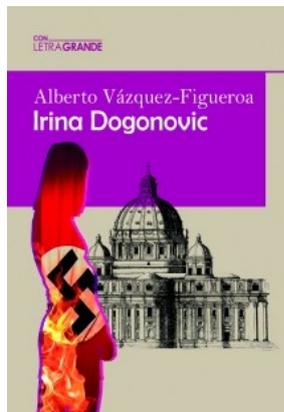
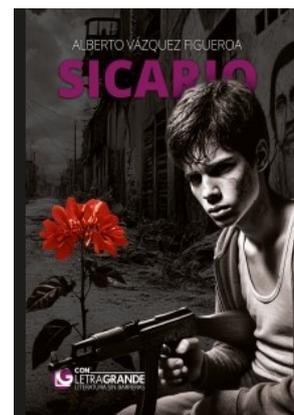
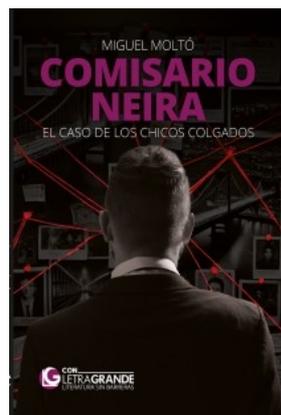
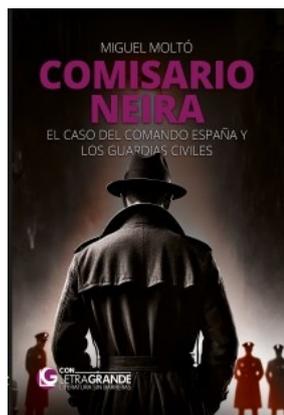
resistencias, en definitiva, para obligar al modo de vida neoliberal a no campar a sus anchas. Quizá estamos atravesando un umbral que no sabemos nombrar, un cambio de era más que de sistema, donde lo real ya no se distingue con claridad de lo simulado, y lo humano se difumina entre pantallas, impulsos y voces programadas. Tal vez lo que se avecina no sea un colapso evidente, sino un lento desvanecimiento de lo que nos hacía reconocibles como comunidad, como historia, como especie. En ese borde incierto, donde ya no sabemos del todo quiénes somos ni hacia dónde vamos, acaso lo más urgente no sea responder, sino aprender a sostener la pregunta que nos permita seguir resistiendo, pregunta que a su vez nos permita ser libres aunque seamos presos del algoritmo, de la manipulación, en definitiva, del neoliberalismo.





¿Conoces nuestro catálogo de libros con letra grande?

Están editados con una letra superior a la habitual para que todos podamos **leer sin forzar ni cansar la vista.**



Consulta **AQUI** todo el catálogo completo.

Puedes escribirnos a [pedidos@edicionesletragrande.com](mailto:pedidos@edicionesletragrande.com)