

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Pertenencia.

Una aproximación sistemática al problema del sujeto en la modernidad política

Belonging.

A systematic approach to the problem of the subject in political modernity

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Francisco de Asís Fernández-Jardón Álvarez

DIRIGIDA POR

Juan Carlos Velasco Arroyo
Ángeles Jiménez Perona

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Pertenencia. Una aproximación sistemática al problema del sujeto en
la modernidad política.**

**Belonging. A systematic approach to the problem of the subject in
political modernity.**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Francisco de Asís Fernández-Jardón Álvarez

DIRECTORES

Juan Carlos Velasco Arroyo

Ángeles Jiménez Perona

Madrid
2023

AGRADECIMIENTOS

La distancia que media entre un proyecto de tesis —esa idea vaga que, más por voluntad que por certeza, parece tener un sentido— y aquello de lo que se hace entrega como producto, es en buena medida una trayectoria que se inscribe antes en el ocultamiento de lo íntimo que en la transparencia de lo público. Pues tal trayectoria no es otra cosa que una crónica de victorias y derrotas que el sujeto vive consigo mismo. La penosidad de la escritura o la frustración del intelecto representan así experiencias difícilmente legibles con independencia de la vivencia de quien las padece. Del mismo modo, el placer que brota del esfuerzo del concepto o la satisfacción del punto y seguido son igualmente gratificantes en un registro al que resulta difícil acceder si no es desde la inmediatez de la vivencia. Y, pese a todo, resultaría mendaz, amén de indecoroso, no comenzar estas páginas sin un gesto de agradecimiento al otro. No ya por cuanto el "otro", así, en genérico, es siempre presencia en la vida del sujeto, sino, sobre todo, porque, sin la ayuda y el apoyo de instituciones y personas concretas, con nombre y apellido, un trabajo como el que aquí se presenta no podría nunca llegar a buen puerto.

En primer lugar, quiero expresar mi agradecimiento a mis directores de tesis, Juan Carlos Velasco y Ángeles J. Perona, por su confianza y su buen hacer durante este tiempo. Sus lecturas, consejos y comentarios siempre han sido útiles y me han permitido, no sólo mejorar mi trabajo, sino también reconciliarme con él en tantas ocasiones en las que he dudado de su sentido. Gracias por haber sido parte de este camino.

En segundo lugar, los agradecimientos institucionales. Esta tesis no habría sido posible si no hubiera podido disfrutar de un contrato del programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU) financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España. Así mismo, debo agradecer al Ministerio la ayuda económica que me permitió disfrutar de 3 meses de estancia de investigación en el Institut für Philosophie de la Freie Universität Berlin bajo la dirección de Robin Celikates. Mi agradecimiento se extiende también a la Universidad Complutense de Madrid, y, en particular, a su Facultad de Filosofía, donde he tenido ocasión de cursar los estudios conducentes a la obtención del título de doctor. En especial, quiero reconocer el valor que han tenido en el curso de mi trabajo los cursos de doctorado sobre la filosofía práctica de

Kant, organizados por el profesor Leonardo Rodríguez Duplá, y sobre filosofía social, organizados por los profesores Nuria Sánchez Madrid y Pablo López Álvarez. También quiero expresar mi gratitud a los miembros del Grupo de Trabajo Autogestionado formado por doctorandos de la Facultad. Este grupo representó un espacio de encuentro indispensable para aclarar algunas de las ideas que se ponen en juego en este trabajo.

Mi agradecimiento se dirige también al Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, donde he podido desarrollar mi trabajo todos estos años. Quiero expresar una gratitud sincera al Instituto en la persona de su director actual, Txetxu Ausín, así como su directora durante la mayor parte del tiempo que duró mi contrato, Concha Roldán. De igual manera, quiero dar las gracias a todo el claustro de investigadores e investigadoras del Instituto. El Instituto es un lugar inmejorable para desarrollar una inquietud filosófica, y eso es debido, fundamentalmente, al buen hacer profesional y humano de sus miembros. De un modo singular, quiero agradecer a José Antonio Zamora, Maria Caterina La Barbera y Agustín Serrano de Haro la oportunidad de conversar con detenimiento sobre algunos de los temas que se reúnen hoy en esta tesis. También quiero agradecer a Roberto R. Aramayo su ánimo. Recuerdo con especial afecto las sobremesas berlinesas.

La filosofía es una actividad teórica cuyo disfrute más excelente es compartido. Por eso, quiero agradecer al grupo de lectura *Ethica Veterum*, y, en especial, a sus impulsores, los profesores Juan Miguel Palacios y Jesús Manuel Conderana, tantos años de aprendizaje en torno a la filosofía práctica de Aristóteles. También quiero agradecer a Astrid Wagner la posibilidad de participar en el proyecto *Uncertainty, trust and responsibility. Keys to counteracting disinformation, infodemic and conspiranoia during the COVID19 pandemic (RESPONTRUST)* (SGL2104001, CSIC-COV19-207), de la que era Investigadora Principal. Similar gratitud se extiende a Juan Carlos Velasco, Investigador Principal del proyecto *Fronteras, democracia y justicia global. Argumentos filosóficos en torno a la emergencia de un espacio cosmopolita (IUSFRONT)* (PGC2018-093656-B-I00). Aprovecho para dar las gracias a los integrantes de estos proyectos en todo lo que ha podido mejorar mi trabajo. Algunos nombres han sido mencionados ya por otros motivos. Quiero, no obstante, mencionar aquí expresamente a Federico Arcos, Isabel Turégano y Antonio Campillo. Por último, quiero agradecer al Grupo de Investigación en Filosofía Social y Política (FISOPOL), del Instituto de Filosofía, haberme acogido como miembro estos años.

El Instituto de Filosofía ha sido también un lugar especial por ser un espacio de encuentro con diversas personas que han desarrollado allí —o siguen haciéndolo— sus tesis doctorales. Si bien la pandemia de la Covid-19 truncó durante algún tiempo la posibilidad de compartir una vida académica en común, no puedo dejar de expresar mi agradecimiento a mis compañeras y compañeros predoctorales por tantos momentos de apoyo mutuo, presenciales y telemáticos. Doy, por eso, en primer lugar, las gracias al Seminario Internacional de Jóvenes Investigadores (SIJI) del Instituto la posibilidad de compartir con nuestros iguales nuestro trabajo. También, en segundo lugar, a sus distintos directores durante estos años, Concha Roldán y Mario Toboso, su dedicación y trabajo. Finalmente, en tercer lugar, quiero expresar mi gratitud a todas las personas que han formado parte del Seminario durante este tiempo. De un modo muy especial, quiero mencionar aquí a Alejandro Sánchez Berrocal, Daniel López Castro, Konstantinos Argyriou, Belén Liedo, Xandra Garzón Costumero, Miguel Rego Robles, Diana Ortega Martín, Oriol Navarro Erausquin, Isabel Gómez Rodríguez, Teresa Moreno Olmeda y Eva Luna Díaz García.

Para terminar, quiero expresar mi agradecimiento a mi familia, a aquella en la que nacemos y también aquella a la que elegimos. En especial, a mis padres, a mi hermana, a mi abuelo. También quiero honrar aquí la memoria de mis abuelas, fallecidas durante estos años. Por su generosidad, por su cariño, por su ejemplo.

Esta tesis está dedicada a Irene Alonso Placer. Por su apoyo incansable. Gracias por animarme siempre en el esfuerzo por comprender este mundo e imaginar otros mundos más vivibles.

ÍNDICE

RESUMEN.....	11
ABSTRACT	15
INTRODUCCIÓN	19
CAPÍTULO 1. EL SUJETO Y LA REVOLUCIÓN: LA LUCHA POR LA SOBERANÍA COMO DESCUBRIMIENTO DEL PROBLEMA DE LA PERTENENCIA EN LA EDAD MODERNA	37
1.1. La (im)posibilidad política del sujeto: grandeza y miseria de la Revolución francesa	40
1.1.1. Lo social y lo político: Hannah Arendt ante la Revolución	43
1.1.2. La pregunta por la unidad del Pueblo: sobre el origen y razón de ser de la cuestión social en la Francia revolucionaria	56
1.2. Después de la Revolución: la solidaridad como solución tecnocrática al problema de la unidad política del Pueblo	77
1.3. El sujeto ante inmanencia de la soberanía: una exploración histórico-conceptual del problema de la pertenencia.	106
1.3.1. Teología política I: soberanía	108
1.3.2. Teología política II: representación.....	128
1.3.3. "Hacer de la población un pueblo": la hipótesis del "racismo de Estado" ..	142
1.5. La constitución populista de la política moderna	158
CAPÍTULO 2. PERTENENCIA Y SUBJETIVIDAD (I): EXPLORACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA Y POSIBILIDAD DEL SUJETO.....	167
2.1. Planteamiento de la problemática ontológico-fundamental del sujeto a partir de la "crisis" de la sociabilidad en la época moderna	170
2.2. Interpretación ontológica de la sociabilidad (I): la existencia humana como espacio de aparición de la subjetividad.....	182
2.2.1. El principio de identidad en la existencia humana: el análisis del existencial <i>Mitsein</i> en el §26 de <i>Ser y tiempo</i>	184

2.2.2. El principio de diferencia en la existencia humana: el análisis del existencial <i>ser-para-la-muerte</i> en el §50 de <i>Ser y tiempo</i>	190
2.3. Interpretación ontológica de la sociabilidad (II): el mundo como espacio de aparición de la subjetividad	195
2.3.1. El principio de identidad en el mundo: el análisis de la tradición en el §74 de <i>Ser y tiempo</i>	198
2.3.2. El principio de diferencia en el mundo: el "extrañamiento" como réplica al §71 de <i>Ser y tiempo</i>	205
2.4. La condición ontológica de "vulnerabilidad" como problemática y posibilidad del sujeto.....	220
CAPÍTULO 3. PERTENENCIA Y SUBJETIVIDAD (II): LA RECONSTRUCCIÓN	
HERMENÉUTICA DEL SUJETO	227
3.1. La necesidad hermenéutica de la subjetividad: una justificación de su posibilidad a partir de la acción.....	230
3.2. Hacia una reconstrucción pragmática de la idea de sujeto: el proceso de identificación con la acción como constitución de la subjetividad mediada por la praxis.....	238
3.2.1. Entre el hábito y la elección: la teoría aristotélica de la formación moral del carácter como modelo del proceso de identificación con la praxis.....	242
3.2.2. Identidad como trama y autonomía de la acción narrada: ensayo de una teoría general del proceso de identificación subjetiva como "construcción de una historia de vida".....	257
A) Aproximación a la comprensión narrativa de la identidad: la propuesta de Ricoeur y su distancia con la tematización moral del carácter por Aristóteles.	258
B) La autonomía de la acción narrada: exploración fenomenológica en tres momentos.	266
C) Límites del enfoque narrativo: la necesidad de un <i>a priori</i> hermenéutico-trascendental de la idea sujeto como "totalidad pragmática" y su solución en la "sobredeterminación" de la acción narrada. La "sutura narrativa" de la identidad.	276

3.3. Bajo el prisma de la sociabilidad: el proceso de identificación con la praxis ante el concepto hermenéutico de estructura.....	282
3.3.1. Lo social como "exterioridad" y su tematización narrativa como "autonomía de la trama". Los límites hermenéuticos de la acción y la categoría de "estructura".	288
3.3.2. El proceso de identificación subjetiva con la praxis mediado por la estructura. El " <i>habitus</i> " como realización social de la identidad a partir de la síntesis entre interioridad y exterioridad.	303
3.3.3. La "sobredeterminación" de la estructura y su proyección espectral sobre la identidad. La pertenencia a una comunidad como marco de la constitución social de la subjetividad humana.....	313
3.4. La constitución inmunitaria de la subjetividad y la relación de pertenencia como su forma específica.	325
CAPÍTULO 4. SER SUJETO DESDE LA FRONTERA: NOTAS PARA UNA CARTOGRAFÍA HISTÓRICO-CRÍTICA DE LA PERTENENCIA POLÍTICA	337
4.1. Problemática y racionalidad de la frontera: esbozo de un concepto sistemático.....	342
4.1.1. Problemática de la frontera: su heterogeneidad morfológica.....	343
A) Relación con el espacio	344
B) Pluralidad de prácticas y tecnologías	347
C) Proyección simbólica	349
4.1.2. Racionalidad de la frontera: su función productora de subjetividad.....	351
4.2. Anatomía de la frontera: su organización como dispositivo.....	362
4.3. La frontera y su valor hermenéutico para una comprensión histórica de la pertenencia: una exploración en tres momentos	381
4.3.1. La frontera como dispositivo de excepción.....	383
4.3.2. La frontera como dispositivo biopolítico	390
4.3.3. La frontera como dispositivo discursivo	403
4.4. Contingencia y fragilidad de las fronteras: lo indecible de la pertenencia	414

CAPÍTULO 5. LA JUSTICIA DE LA PERTENENCIA: ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA	421
5.1. El problema de la pertenencia como problema de justicia	423
5.2. Reificación y reconocimiento: para una gramática moral de la pertenencia	442
5.3. Liberalismo y comunitarismo como paradigmas de reconocimiento	468
5.4. Prácticas de reconocimiento en las fronteras de la justicia: el derecho de justificación como derecho de pertenencia.	489
CONCLUSIONES	497
CONCLUSIONS	507
BIBLIOGRAFÍA.....	517

RESUMEN

El **título** de la presente tesis doctoral es: *Pertenencia. Una aproximación sistemática al problema del sujeto en la modernidad política*. Su **objetivo principal** es elaborar un marco teórico que permita comprender cuál es el significado de la pertenencia como principio de formación de la subjetividad política con el propósito de proporcionar una base desde la que abordar las cuestiones relativas a la determinación del marco en el que deben tener lugar las relaciones de justicia. Se aspira, pues, a establecer un prolegómeno a las discusiones normativas en torno a la pertenencia.

La filosofía política contemporánea ha encontrado en la figura del sujeto un singular objeto de estudio. Así, al calor de las luchas por los derechos civiles, los derechos culturales o los derechos de las mujeres, la tradicional preocupación por la distribución de los bienes sociales parece haber dejado paso a los debates sobre la identidad de los sujetos de justicia. Generalmente, estos debates se han conducido en clave de integración de sujetos subalternos en la ciudadanía del Estado. No ha sido, sin embargo, tan habitual que la pregunta por el sujeto se haya interrogado de manera más global por la pertenencia en tanto que condición de posibilidad de la identidad política. Por el contrario, la conexión entre pertenencia y subjetividad ha tendido a pasar desapercibida o a ser dada por supuesta. Lejos de ser un asunto meramente teórico, sin embargo, esta cuestión tiene una importancia fundamental sobre la praxis, pues de ella depende, precisamente, la posibilidad de pensar la pertenencia en términos de justicia. Entender qué es la pertenencia es el primer paso para poder decir qué debería ser en el futuro.

Esa tarea de comprensión es, precisamente, el sentido de esta tesis. Para ello, se llevará cabo una investigación en tres momentos que pretenden aclarar el sentido problemático de la pertenencia, su relevancia para la constitución de la identidad política, y la naturaleza de su relación normativa con el sujeto. Sus **objetivos específicos** serían, en consecuencia (1) llevar a cabo una reflexión histórico-conceptual sobre las condiciones que abren la posibilidad de una problematización de la pertenencia, (2) desarrollar un examen de la conexión entre subjetividad y pertenencia en lo que se refiere a la constitución de nuestra identidad política, y (3) elaborar una aproximación a la pertenencia que permita entender cómo se relaciona normativamente con el sujeto.

Como **resultados** concretos, en primer lugar, se lleva cabo una reconstrucción del horizonte histórico-conceptual bajo el que la pertenencia pudo hacerse consciente como problema para la modernidad política. Para ello, partiendo de la experiencia de la Revolución francesa, se hace explícita la manera en que la modernidad impone una exigencia de autenticidad sobre la subjetividad política que sitúa la pertenencia en un estado general de sospecha. En segundo lugar, se procura aclarar cuál es el fondo problemático que subyace a la pertenencia a través de la tematización de su significado para la constitución política del sujeto. Esta operación implica un doble movimiento de análisis y síntesis. Por un lado, se analiza el tipo de condicionalidad que abre la sociabilidad humana sobre la constitución del sujeto. Por el otro, se ofrece una reconstrucción hermenéutica del sujeto sobre la base de esos contenidos previos que permite aclarar el lugar que ocupa en ella la pertenencia. Finalmente, en tercer lugar, se ofrece una lectura de la pertenencia desde un punto de vista normativo. Esta lectura tendrá también dos momentos. Por una parte, se elabora un marco interpretativo sobre el modo en el que la pertenencia imprime su normatividad sobre el sujeto. Por el otro, se exploran las posibilidades de una aproximación normativa a la pertenencia desde el punto de vista de las exigencias que plantea la teoría de la justicia. En esencia, lo que se examina es si cabe la posibilidad de una praxis moral en relación con la pertenencia.

Como **conclusiones**, en primer lugar, se apunta al populismo como "razón" que permite dar cuenta del devenir problemático de la pertenencia en la modernidad política. En cuanto principio de la constitución política del sujeto, la pertenencia es problemática bajo el horizonte histórico que abre la tarea populista de "construir pueblo". En segundo lugar, se apunta a la condición de vulnerabilidad que abre la sociabilidad humana como explicación de la necesidad de la pertenencia como mecanismo de emplazamiento del sujeto en el espacio social. La pertenencia se relaciona con la formación de la identidad del sujeto en la medida en que permite localizarlo en el entramado de las relaciones intersubjetivas desde las que se constituye su ser social. En tercer lugar, se concluye el carácter normativo de las relaciones entre subjetividad y pertenencia. Por un lado, la frontera aparece como el dispositivo que vehicula la norma de la pertenencia sobre la identidad del sujeto. Por el otro, el reconocimiento aparece como sustancia de nuestros deberes de justicia relacionados con la pertenencia.

Para llevar a cabo este trabajo se ha hecho uso de la **metodología** propia de las disciplinas filosóficas. Esto incluye fundamentalmente el análisis crítico de bibliografía

relevante y la discusión de resultados de investigación en distintos foros académicos. La bibliografía citada comprende tanto obras originales en lengua castellana como traducciones de obras originales en lengua extranjera. Se incorpora también bibliografía en otros idiomas que no disponen de traducción.

ABSTRACT

The **title** of this doctoral thesis is: *Belonging. A systematic approach to the problem of the subject in political modernity*. Its **main objective** is to elaborate a theoretical framework for understanding the meaning of belonging as a principle of formation of political subjectivity in order to provide a basis from which to address questions concerning the determination of the framework in which relations of justice should take place. The aim is thus to provide a prolegomenon to normative discussions about membership.

Contemporary political philosophy has found in the figure of the subject a singular object of study. Thus, in the heat of the struggles for civil rights, cultural rights or women's rights, the traditional concern with the distribution of social goods seems to have given way to debates on the identity of the subjects of justice. Generally, these debates have been conducted in terms of the integration of subaltern subjects into the citizenship of the State. It has not, however, been so common for the question of the subject to have been interrogated more globally in terms of belonging as a condition of possibility of political identity. On the contrary, the connection between belonging and subjectivity has tended to go unnoticed or to be taken for granted. Far from being a merely theoretical issue, however, this question has a fundamental importance for praxis, since the possibility of thinking about belonging in terms of justice depends precisely on it. Understanding what belonging is is the first step in order to be able to say what it should be in the future.

This task of understanding is precisely the purpose of this thesis. To this end, an investigation will be carried out in three moments that seek to clarify the problematic meaning of belonging, its relevance for the constitution of political identity, and the nature of its normative relationship with the subject. Its **specific objectives** would be, consequently (1) to carry out a historical-conceptual reflection on the conditions that open the possibility of a problematization of belonging, (2) to develop an examination of the connection between subjectivity and belonging as it relates to the constitution of our political identity, and (3) to elaborate an approach to belonging that allows us to understand how it normatively relates to the subject.

As concrete **results**, in the first place, I carry out a reconstruction of the historical-conceptual horizon under which belonging could become conscious as a problem for political modernity. To this end, starting from the experience of the French Revolution, we make explicit the way in which modernity imposes a demand for authenticity on political subjectivity that places belonging in a general state of suspicion. Secondly, an attempt is made to clarify the problematic background underlying belonging through the thematization of its significance for the political constitution of the subject. This operation involves a double movement of analysis and synthesis. On the one hand, the type of conditionality that human sociability opens on the constitution of the subject is analyzed. On the other hand, a hermeneutic reconstruction of the subject is offered on the basis of these previous contents, which makes it possible to clarify the place that belonging occupies in it. Finally, thirdly, a reading of belonging from a normative point of view is offered. This reading will also have two moments. On the one hand, an interpretative framework is elaborated on the way in which belonging imprints its normativity on the subject. On the other hand, the possibility of a normative approach to belonging is explored from the point of view of the demands posed by the theory of justice. In essence, what is examined is whether there is or not a possibility for a moral praxis in relation to belonging.

As **conclusions**, in the first place, we point to populism as a "reason" that allows us to account for the problematic evolution of belonging in political modernity. As a principle of the political constitution of the subject, belonging is problematic under the historical horizon opened by the populist task of "building people". Secondly, it points to the condition of vulnerability that opens up human sociability as an explanation of the need for belonging as a mechanism of the subject's location in the social space. Belonging is related to the formation of the subject's identity insofar as it allows locating him in the framework of intersubjective relations from which his social being is constituted. Thirdly, we conclude the normative character of the relations between subjectivity and belonging. On the one hand, the border appears as the device that conveys the norm of belonging to the identity of the subject. On the other hand, recognition appears as the substance of our duties of justice related to belonging.

In order to carry out this work, we have made use of the **methodology** of the philosophical disciplines. This includes mainly the critical analysis of relevant bibliography and the discussion of research results in different academic forums. The

bibliography cited includes both original works in Spanish and translations of original works in foreign languages. It also includes bibliography in other languages that do not have translations.

INTRODUCCIÓN

Si algo caracteriza hoy de manera transversal a la filosofía política, es, sin lugar a duda, su especial atención a la figura del sujeto. Es ya prácticamente un lugar común afirmar que desde el último tercio del siglo XX la filosofía política ha querido ir más allá de los tradicionales debates en torno al reparto del producto social para centrarse en asuntos tales como las luchas por los derechos civiles, las movilizaciones feministas y de género o la relación con la diferencia cultural. Esto es, en asuntos en los que el foco se aleja de lo justo para acercarse a los sujetos de justicia. La filosofía buscaría de este modo comprender la dinámica ontológica y normativa de lo político en relación con la posición del sujeto. Y esto en un doble sentido. Por un lado, en lo que respecta a la manera en que las distintas formaciones históricas de lo político influyen en nuestra identidad subjetiva. Ser sujeto bajo las condiciones de una cierta articulación de político, contingente a una serie de alianzas y conflictos de coyuntura, pero también al decantado práctico-concreto de lógicas sociales de largo alcance, implica, antes de nada, operar en un rango de posibilidades de ser dadas en el horizonte de esas circunstancias. Por otro lado, la filosofía política buscaría así mismo comprender el modo en el que nuestra subjetividad activa una cierta configuración de lo político. Ya sea como una subjetividad disidente o como una subjetividad conformista, el sujeto se relaciona performativamente con lo político articulado en una formación histórica, direccionando así el porvenir de las luchas que terminarán por definir su evolución en el tiempo.

Pero esto no es todo. En el horizonte de un mundo globalizado, este "giro hacia el sujeto" experimentado por la filosofía política habrá de presentarse, además, bajo un nuevo marco, pues no cabe adscribir ya ese orden de problemáticas, como diferencias específicas, a un concepto de ciudadanía que se presupone la forma universal de la subjetividad política, sino que es la propia idea normativa de ciudadanía la que entra en crisis como realización jurídico-política del sujeto; al menos en lo que respecta a la universalización de su forma como forma de pertenencia propia del Estado-nación moderno. Si en las circunstancias del proceso de globalización acelerada iniciado a finales del siglo XX el Estado pierde el monopolio de lo político, si deja de funcionar como instancia de mediación entre las distintas reivindicaciones y demandas de justicia, entonces, la sustanciación de las controversias en torno al sujeto que activa la modernidad

tardía no podrá tener lugar ya según las formas propias de la estatalización de lo político. Por el contrario, son esas formas las que se muestran incapaces de ofrecer una respuesta adecuada a toda una serie de conflictos cuyo mero planteamiento desborda las posibilidades políticas disponibles en el marco histórico del Estado-nación moderno. Es, precisamente por eso por lo que la pregunta por el sujeto que abre hoy la filosofía política no podrá ser en ningún caso una pregunta por el ciudadano concreto, por sus especificidades, por sus rasgos, por sus particularidades respecto a una ciudadanía que se pretende universal en el interior de un Estado, sino que habrá de ser más bien una pregunta por aquello que con carácter general hace de él un sujeto político. Una pregunta, en consecuencia, que no tiene que ver tanto con la integración de la diferencia en el orden del sujeto, como con la constitución de ese orden a partir de una multiplicidad de determinaciones concretas que no se dejan reconducir fácilmente a la subjetividad como principio.

Nancy Fraser es, quizá, la teórica política que mejor ha captado el sentido de este desplazamiento en nuestra manera de aproximarnos a la pregunta por el sujeto. Por esta razón, en lo que sigue, me serviré de su trabajo como medio para contextualizar esta investigación en su problemática y sentido: entendiendo el modo en el que Fraser plantea la cuestión del sujeto en su trabajo, llegaremos a entender el objeto y las pretensiones del nuestro. Pero, para ello, antes debemos tener en claro desde donde escribe esta autora. ¿Cuál es la perspectiva desde la que Fraser aborda este asunto? De ahí que, para poder llevar adelante esta investigación antes de nada es preciso comprender las dificultades que, a juicio de esta autora, el proceso de globalización plantea sobre la teoría y práctica de lo político.

En opinión de Fraser, el agotamiento del "marco westfaliano-keynesiano" en el que se habían venido sustanciando las cuestiones relativas a la justicia desde, al menos, el final de la Segunda Guerra Mundial, habría desestabilizado las estructuras tradicionales de mediación política suscitando, en consecuencia, «un cambio en la manera de discutir sobre justicia social».¹ La pregunta por la justicia, apunta Fraser, no se encuentra ya en la decisión sobre lo justo de las prácticas de distribución y reconocimiento, sino que implica más bien un interrogante por la identidad de quienes toman parte en ellos como sujetos.

¹ N. Fraser, *Escalas de justicia*. Barcelona, Herder, 2008, p. 35.

Se trata, por tanto, de un interrogante acerca de nuestra condición de sujetos políticos, y, por extensión, también por la índole de la comunidad de la que somos miembros:

Al no dirigirse ya exclusivamente a los Estados nacionales o al no debatirse solamente en ámbitos públicos nacionales, los reclamantes no se centran ya únicamente en las relaciones entre ciudadanos. Por ello, la gramática de la discusión ha cambiado. Trátese de la distribución o del reconocimiento, las discusiones que solían centrarse exclusivamente en la cuestión de *qué* es debido como materia de justicia a los miembros de una comunidad giran ahora rápidamente hacia debates sobre *quién* debe contar como miembro y *cuál* es la comunidad pertinente.²

Este conjunto de debates en torno a la membresía y la forma de la comunidad política los engloba Fraser bajo una tercera dimensión de la justicia, diferente de la distribución y del reconocimiento, que nuestra autora denomina *lo político*. Con este concepto, Fraser hace referencia a aquello «que remite a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y a las reglas de decisión con las que estructura la confrontación.»³ Es decir, referiría el orden de condiciones desde el que cabe abrir un cierto espacio para la articulación de las relaciones de distribución y reconocimiento en clave de justicia. «Lo político, en este sentido, suministra el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento.»⁴ Desde luego, no cabe duda de que los mismos acuerdos distributivos y de reconocimiento que se movilizan dentro de un espacio político suponen siempre algún tipo de transformación sobre su propia constitución interna, pues implica siempre una decisión implícita o explícita sobre *quién* es merecedor de un bien y sobre *cuál* es la índole de la comunidad que nos une a los otros. Sin embargo, eso no obsta para que la atención decidida al tipo de controversias que abre la erosión del marco de justicia westfaliano-keynesiano haga precisa una aproximación específica a la problemática que, según Fraser, abre lo político; especialmente en lo que respecta a la decisión sobre la *pertenencia*. Como recuerda la propia Fraser en otro texto: «La justicia es, por definición, un concepto *político*. Sus obligaciones se aplican solo a aquellos que están entre sí en una relación política. Así que la determinación del "quién" de la justicia

² *Ib.*, p. 38. Así mismo, N. Fraser, "Reinventar la justicia en un mundo globalizado", *New Left Review*, 36, 2006, p. 34.

³ N. Fraser, *Escalas de justicia*, p. 41. N. Fraser, "Reinventar la justicia en un mundo globalizado", p. 37.

⁴ N. Fraser, *Escalas de justicia*, p. 41.

depende de qué cuenta exactamente como una relación *política*.»⁵ Pues bien, la pertenencia define justamente, el "qué" del "quién". Es decir, la sustancia de la relación que se estima como relevante desde el punto de vista de la constitución política del sujeto.

Desde aquí, la propuesta de Fraser consistiría en desarrollar procedimientos reflexivos que nos permitan hacernos cargo de la problemática propia de la dimensión política de la justicia, que nuestra autora cifra en los términos de una controversia en torno a la *representación*. «Si la representación es la condición que define lo político, entonces la injusticia política característica es la "representación fallida" (*misrepresentation*).»⁶ La representación fallida, dice Fraser, tendría lugar «cuando los límites políticos y/o las reglas de decisión funcionan injustamente negando a determinadas personas la posibilidad de participar en paridad con otras en la interacción social.»⁷ Esto, naturalmente, tiene efectos decisivos sobre la organización de la distribución y el reconocimiento en el marco de una sociedad. En ese caso nos encontraríamos ante una "representación fallida político-ordinaria", consistente en la negación de una igual oportunidad representativa a nuestros iguales dentro de la comunidad.⁸ Pero, además, la controversia de lo político implicaría también un segundo nivel de representación fallida más profundo, que se corresponde con lo que Fraser llama "des-enmarque".⁹ Esto es, con el conjunto de problemas asociados a la delimitación de un "marco de justicia" que sólo a la altura de nuestro presente globalizado se habría hecho evidente. «[E]l marco westfaliano-keynesiano —arguye Fraser— es considerado ahora por muchos un vehículo importante de injusticia, porque compartimenta de tal manera el espacio político que impide a muchos pobres y despreciados poder desafiar las fuerzas que les oprimen.»¹⁰ Por eso, añade, «[l]as luchas contra la mala distribución y el reconocimiento fallido [...]

⁵ N. Fraser, "¿Quién cuenta? Dilemas de la justicia en un mundo postwestfaliano", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 2010, p. 321. En este mismo sentido, N. Fraser, *Escalas de justicia*, pp. 41-42: «Al establecer los criterios de pertenencia social, y al determinar así quién cuenta como miembro, la dimensión política de la justicia especifica el alcance de las otras dos dimensiones: nos dice quién está incluido en y quién está excluido del círculo de los que tienen derecho a una justa distribución y al reconocimiento mutuo. Al establecer las reglas de decisión, la dimensión política establece también procedimientos para escenificar y resolver los conflictos en las otras dos dimensiones, la económica y la social: nos dice no sólo quién puede reivindicar redistribución y reconocimiento, sino también cómo han de plantearse y arbitrase esas reivindicaciones.»

⁶ N. Fraser, *Escalas de justicia*, p. 43.

⁷ *Id.*

⁸ *Ib.*, p. 44. N. Fraser, "Reinventar la justicia en un mundo globalizado", p. 38.

⁹ N. Fraser, *Escalas de justicia*, p. 45. N. Fraser, "Reinventar la justicia en un mundo globalizado", p. 39.

¹⁰ *Ib.*, p. 47.

poco pueden avanzar y menos aún conseguir si no se unen a las luchas contra el desenmarque.»¹¹

La idea de una política del enmarque es, precisamente, el objeto principal de una reflexión sobre la justicia que Fraser llama "justicia metapolítica".¹² Según explica nuestra autora, el rechazo a la prerrogativa de los Estados como marco estándar de las relaciones de justicia demandaría una democratización de los procesos de redefinición de los espacios de distribución y reconocimiento, hasta el momento en manos de las élites transnacionales, que permita la participación popular a la hora de definir el "quién" de la justicia.¹³ En este sentido, Fraser habla de un tercer nivel de injusticia política —una *representación fallida metapolítica*— que se relacionaría con «la no institucionalización de la paridad participativa a nivel metapolítico, en las deliberaciones y las decisiones concernientes al "quién".»¹⁴ Sometidos a las decisiones de Estados y organizaciones internacionales no democráticas, estaríamos asistiendo a una progresiva mutación de nuestra condición de sujetos políticos, y, en consecuencia, también de las relaciones de pertenencia en la que ésta se funda, sin que se nos llame a tomar parte en la deliberación sobre el modo en el que debe tener lugar este proceso. «A falta de ámbitos institucionales para esa participación —afirma Fraser—, la mayoría, sometida a un enfoque no democrático del "cómo", se ve privada de la oportunidad de comprometerse en condiciones de paridad en el proceso de toma de decisiones acerca del "quién".»¹⁵ Por eso, concluye, en la actual coyuntura, «las luchas por la justicia en un mundo en globalización no pueden tener éxito a menos que se unan a las luchas por la *democracia en un plano metapolítico*.»¹⁶

Así pues, si mi lectura de Fraser es correcta, parecería que, partiendo de la pregunta por el sujeto con la que se daba comienzo estas páginas —más aún, por esa pregunta en cuanto pregunta formulada en el horizonte de un progresivo agotamiento del marco del Estado-nación westfaliano—, no sería difícil llegar a la exigencia de una reflexión filosófica, pero también de una praxis política, inspirada en la necesidad de

¹¹ *Ib.*, p. 48.

¹² N. Fraser, "¿Quién cuenta? Dilemas de la justicia en un mundo postwestfaliano", p. 318. La "política del enmarque" se define literalmente con aquella «que se centra en las cuestiones sobre quién cuenta como sujeto de la justicia y cuál es el marco apropiado, abarca los esfuerzos para establecer y consolidar, rechazar y revisar la división oficial del espacio político.» (N. Fraser, *Escalas de justicia*, p. 51)

¹³ N. Fraser, *Escalas de justicia*, pp. 58-59.

¹⁴ *Ib.*, p. 60. N. Fraser, "Reinventar la justicia en un mundo globalizado", p. 47.

¹⁵ N. Fraser, *Escalas de justicia*, p. 60.

¹⁶ *Id.*

democratizar los procesos de constitución de nuestra identidad subjetiva. En tanto que sujetos políticos, entonces, los seres humanos no sólo serían sujetos por estar en condiciones de formular reivindicaciones en clave de justicia en el marco de un sistema de relaciones sociales, sino también por estar en condiciones de decidir los límites del espacio político en el que cabe formular esas reivindicaciones. Esto es, por estar en condiciones de establecer *quién* es sujeto de justicia. En este segundo nivel, por tanto, la condición política del sujeto vendría significada por su capacidad para acordar una forma de pertenencia justa sobre la base de procesos de deliberación pública englobables bajo el paradigma de una "justicia democrática" que Fraser entenderá según el principio de la "paridad participativa".¹⁷ Es decir, según el principio de que los acuerdos sociales sólo pueden ser considerados justos «si y sólo si establecen que todos los actores pertinentes pueden participar [en ellos] como partes.»¹⁸

Lo que resulta difícil de entender aquí, sin embargo, es cómo se sustanciaría exactamente ese afán de democratización cuando lo que está en juego es la pertenencia. Fraser critica con acierto la tendencia a la despolitización inherente a las dinámicas de reconfiguración del espacio político animadas por el proceso de globalización, pero no convence demasiado cuando trata de ofrecer una alternativa democrática a la constitución del sujeto político. Así, su apuesta por un proceso deliberativo de toma de decisiones más allá del marco del Estado-nación westfaliano se enfrenta con la dificultad de tener que presuponer un ámbito de validez previo que permita justificar tanto la instrumentación procedimental de ese proceso como, sobre todo, la identidad de los participantes en el mismo. «[A] medida que crece el círculo de los que pueden tener voz y voto en el establecimiento del marco —nos dice Fraser—, las decisiones sobre el "quién" se ven cada vez más como asuntos políticos, que deben ser tratados democráticamente, y no como meros asuntos técnicos, que pueden dejarse en manos de los expertos y las élites.»¹⁹ Pero, lo que Fraser no termina de decir es qué decisiones están comprometidas en la voluntad de decidir sobre el quién de la justicia y sobre las formas de pertenencia. ¿Cómo decidir cómo decidir el "cómo" de la pertenencia? ¿Quién debe decidir quién debe decidir el "quién" de la justicia? A mi modo de ver, el principal problema de la propuesta de Fraser es que su pretensión democrática terminaría cayendo en un círculo vicioso que le

¹⁷ Para una revisión del "paradigma de la justicia democrática", vid. F. Blanco Brotons, *El paradigma de la justicia democrática. Una concepción estructural de las injusticias globales*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021.

¹⁸ N. Fraser, *Escalas de justicia*, p. 63.

¹⁹ *Ib.*, p. 61.

conduce inevitablemente a la necesidad de justificar la realidad de un *demos* que no puede ser él mismo justificado.

Ahora bien, que la propuesta democratizadora de Fraser pueda ser problemática en algún sentido no implica tener que renunciar por completo a toda aspiración de una pertenencia democrática. La cuestión sería, más bien, tratar de remediar en lo posible aquellas dificultades que suscita la iniciativa de una "justicia metapolítica" con el objetivo de abrir la posibilidad de una democratización de la pertenencia, por imperfecta que ésta sea. De este modo, comprendiendo correctamente su carácter aporético, cabría eventualmente procurar una nueva aproximación democrática a la pertenencia que no corra el riesgo de verse truncada por los déficits de justificación que subyacen a los presupuestos necesarios de un proceso de deliberación en lo que se refiere tanto a los participantes como a los mecanismos a través de los cuales se instrumentan los procesos de toma de decisiones de naturaleza dialógica.

Una primera explicación del carácter aporético de la iniciativa democratizadora de Fraser podría ser el afán institucionalista que subyace a su propuesta. Sin desmerecer la vía de reivindicación de una "sociedad civil global", Fraser vehicula el proceso de democratización fundamentalmente a través de una vía institucional formal. La justicia precisaría, así, «la invención de nuevas instituciones democráticas globales en donde puedan ventilarse y resolverse las disputas sobre el enmarque».²⁰ Ciertamente, a nuestra autora no se le escapa que la solución de esas disputas difícilmente podría tener una solución definitiva: «el enfoque que yo propongo —afirma Fraser— las contempla como un rasgo permanente de la vida en un mundo en globalización.»²¹ Sin embargo, esto no obsta, desde su punto de vista, para arbitrar soluciones democráticas provisionales, susceptibles de revisión, sobre la pertenencia: «este enfoque aboga por la formación de nuevas instituciones que den escenario a esas disputas y las resuelvan provisionalmente de una manera democrática, en permanente diálogo con la sociedad civil transnacional.»²²

Con todo, el problema de esta vía institucional sería la necesidad de satisfacer los presupuestos de inclusión y exclusión en los que se sustancia quién toma parte de un sistema representativo. La decisión sobre quién pertenece a una comunidad política, aun sustraída a las prerrogativas estatales, presupone un ámbito de validez previo cuyo

²⁰ *Ib.*, p. 134.

²¹ *Id.*

²² *Id.*

perímetro debe ser igualmente delimitado en un dominio de sujetos susceptibles de tomar parte en el proceso deliberativo. Así, es preciso definir tanto un *demos* susceptible de pronunciarse sobre lo justo en un sentido metapolítico como un conjunto de mecanismos institucionales que hagan posible ese pronunciamiento. Pero, si ciertamente es necesario definir un *demos* en este sentido, entonces, toda decisión sobre la pertenencia presupondría, a su vez, una «regla de exclusión *suplementaria*» a partir de la extensión de las lógicas de inclusión y exclusión de la comunidad política a un segundo nivel de deliberación en torno a la justicia.²³ Aun cuando la ampliación metapolítica del espacio de decisión sobre la justicia de la pertenencia comprenda la globalidad del planteo, la misma institucionalización de un sistema representativo implica ya algún tipo de decisión sobre las distintas jurisdicciones susceptibles de representación cuya definición supone ya un concepto de miembro.

Naturalmente, a esta objeción se podría responder sin mucha dificultad apostando por una comprensión no institucionalizada de la democracia, en la que la vía de la reivindicación tome la delantera sobre la vía representativa. Desde este punto de vista, la propuesta democratizadora de la pertenencia se entendería fundamentalmente como consecuencia de la presión social ejercida sobre los actores estatales y transnacionales que dirigen los procesos de reconfiguración del espacio político. Sin embargo, esta alternativa traiciona una pretensión fuerte de la propuesta de Fraser: su énfasis, de marcada impronta habermasiana, en el carácter vinculante de las decisiones democráticas sobre la pertenencia adoptadas en una arena deliberativa de naturaleza cosmopolita.²⁴ La esfera pública bien podría animar una cierta dirección en las decisiones comprometidas en la definición del espacio político, pero no conseguiría en ningún caso transformar las reivindicaciones de la justicia metapolítica en Derecho. Por otra parte, el horizonte de una sociedad civil global integrada resulta así mismo difícil de plantear en ausencia de una institucionalización fuerte del espacio mundial. Como muestra la experiencia de la formación de una opinión pública en la época moderna, es, precisamente, el reforzamiento institucional del Estado, así como su proyección sobre una incipiente cultura política

²³ É. Balibar, "¿Es posible una ciudadanía europea?", *Revista internacional de filosofía política*, 4, 1994, p. 27.

²⁴ N. Fraser, *Escalas de justicia*, p. 133: «aunque pueden introducir nuevas reivindicaciones en el debate público, por sí mismos los actores de la sociedad civil no pueden ni *garantizar las reivindicaciones* ni *tomar decisiones vinculantes*.» Para una panorámica de la perspectiva habermasiana que sirve de base a Fraser vid. F. Fernández-Jardón, "El proyecto de una sociedad mundial constitucionalizada: la actualización habermasiana del cosmopolitismo kantiano", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 46, 2019, pp. 47-69.

nacional, lo que moviliza una esfera de discusión pública de carácter informal capaz de influir en el poder político.²⁵ Por eso, en ausencia de tales condiciones en un contexto de integración política mundial, cabe cierto escepticismo respecto al potencial de una esfera pública cosmopolita.

Pero, más allá de estas discusiones en torno a los límites y posibilidades de la política institucional para una democratización de la pertenencia, lo cierto es que también cabe una explicación anterior respecto al carácter aporético de la propuesta de Fraser. Quizá, la necesidad de apelar a un *demos* ya constituido como presupuesto de toda decisión sobre el marco no responda únicamente a las pretensiones institucionalistas de una política cosmopolita, sino que remita también a un déficit conceptual respecto al significado de la pertenencia. Desde este punto de vista, entonces, el problema de la propuesta democratizadora de la pertenencia no se encontraría tanto en su articulación concreta, como, sobre todo, en su planteamiento de base. Pues bien, mi tesis en este punto es que Fraser no llegaría a comprender completamente el significado fundacional de la pertenencia, no sólo en lo que respecta a la fundación del espacio político, sino también en cuanto fundamento de la posibilidad de razonar en términos de justicia. Al definir un espacio de relaciones políticas, la pertenencia no sólo permitiría institucionalizar una interacción social mediada por exigencias de justicia, sino que también abriría la posibilidad misma de la justicia como exigencia normativa. La justicia es, en este sentido, un estándar normativo que se constituye sobre la base de su fundamentación fáctica en una cierta constitución del espacio político facilitada en cada caso por una forma de pertenencia. Precisamente por eso, al pretender extrapolar los procesos de deliberación democrática más allá de las fronteras del Estado, Fraser necesitaría recuperar en algún momento la idea de pertenencia, no sólo como presupuesto técnico-político, jurisdiccional, de un sistema representativo, sino sobre todo como presupuesto político-fundamental del significado normativo de su propuesta democrática.

En efecto, como hemos tenido ocasión de ver ya, para Fraser, la pertenencia sustancia nuestra capacidad para formular reivindicaciones de justicia dentro de una comunidad política, definiéndonos como sujetos en un sentido *político*. Así, somos políticamente sujetos en la medida en que pertenecemos a un espacio político susceptible de ser mediado por relaciones de justicia. Pero, esta politización de las relaciones sociales

²⁵ *Ib.*, pp. 152-153.

facilitada por la pertenencia no responde únicamente a la necesidad de definir un ámbito de validez para la justicia, como parece pensar Fraser. Por el contrario, esa politización respondería también a las necesidades de fundamentación normativa de una praxis y de un discurso que aspiran a decidir lo que es justo. Nuestra condición política como sujetos no se deriva únicamente de nuestra participación en un espacio político susceptible de ser mediatizado en términos de justicia, sino sobre todo de nuestra participación en un espacio político que funda la posibilidad de la justicia. De ahí que, ante la necesidad de legitimar la posición de los sujetos como actores capaces de formular reivindicaciones de justicia en torno a la pertenencia, Fraser terminaría proyectando la idea de comunidad, como *demos*, más allá del Estado, repitiendo así implícitamente la idea del "marco" que se supone que debía ser justificada democráticamente no sólo en lo que ésta tiene de institucionalidad, sino sobre todo en lo que tiene de facticidad fundante de normas.

Pero, ¿por qué animar la idea de una democratización de la pertenencia que no puede escapar a la pertenencia como presupuesto? A mi modo de ver, la razón que da cuenta de esta paradoja se encontraría en la insuficiente atención que Fraser presta al significado relacional de la pertenencia. Como hemos visto, Fraser entiende la justicia en un sentido relacional, pues ésta sería aplicable entre aquéllos que se encuentran en una relación política. Definir un criterio de pertenencia era, en este sentido, fundamental con vistas a señalar *quiénes* son los sujetos de justicia. No obstante, aun cuando la pertenencia se entendiera como condición de una relación política entre sujetos de justicia, ella misma no se suponía una relación sino más bien un estatuto. La pertenencia sería así, para Fraser, una suerte de propiedad o atributo que nos habilita a entablar relaciones de justicia con los otros. Frente a esta tesis, sin embargo, cabría entender que la pertenencia tiene también un sentido relacional. Por un lado, la pertenencia referiría una relación con el otro en torno a algo común que funda tanto el significado político de nuestra interdependencia como nuestra respectiva condición de sujetos de justicia. Por otro lado, la pertenencia comprendería también una suerte de no-relación con el otro, una suerte de relación negativa, que niega precisamente su significación política. El otro sería aquí alguien con quien no existe una relación en torno a algo común capaz de fundar un deber de justicia. La clave se encuentra, en todo caso, en enfatizar que aquello que constituye la sustancia de la pertenencia (lo común) no antecede nunca a una relación con el otro que funda nuestra condición de miembros. Desde este punto de vista, por tanto, lo común referido en el concepto de pertenencia no sería realmente algo distinto de las relaciones entre

sujetos; antes bien, esas relaciones, su significación misma, serían aquello que funda su carácter político como relaciones *de pertenencia*. Por eso, en ausencia de un entramado semejante de relaciones políticamente significativas que haga las veces de fundamento de una praxis y de un discurso en torno a algo común que se estima como justo resulta difícil proyectar la institucionalización democrática de la pertenencia.

Partiendo de una comprensión de la pertenencia como estatuto es más fácil enfrentar estas dificultades. Si la pertenencia se entiende antes como el atributo que abre la posibilidad de una relación política que como una relación en sí misma, basta con distribuir esa propiedad para dar entrada al sujeto en la deliberación democrática. Más allá de Fraser, esta conceptualización de la pertenencia como estatuto es una conceptualización habitual, que acostumbra a hacer de ella un equivalente de la "nacionalidad" o de la "ciudadanía". Así, por ejemplo, en el ya clásico ensayo de Thomas H. Marshall, la ciudadanía se define en un sentido primario como «la igualdad humana básica de pertenencia a una comunidad».²⁶ Tanto la "nacionalidad" como la "ciudadanía" harían referencia a sendos estatutos subjetivos asociados a la pertenencia en su declinación jurídica. Sin embargo, esta significación jurídica de ambos estatutos no agota, a mi modo de ver el significado de la pertenencia.

De que esto es así da buena prueba, aunque sea de forma trágica, la sucesión de conflictos que se suscitan en torno al significado de la condición de "miembro" con independencia de su solución técnico-administrativa. Nuestra experiencia diaria de lo político nos muestra que la mera decisión burocrática en torno a la adscripción nacional de un individuo es incapaz de agotar la problematicidad política implícita en la idea de pertenencia. Con todo, existe una razón conceptual más de fondo que permite dar cuenta de los límites del reduccionismo jurídico del concepto de pertenencia; y es que esta conceptualización específica de la pertenencia demanda a su vez un concepto genérico como presupuesto. De este modo, si, por un lado, la nacionalidad define la sujeción al ámbito de aplicación personal permanente de un ordenamiento jurídico, lo cierto es que a dicha conceptualización subyace la idea de pertenencia a un espacio político como presupuesto del despliegue, en su institucionalidad legal, del ordenamiento.²⁷ Así, sólo cabe hablar de un sustrato personal del ordenamiento jurídico en la medida en que somos

²⁶ T.H. Marshall, *Ciudadanía y clase social*. Madrid, Alianza, 1998, p. 21.

²⁷ Para la definición de "nacionalidad" *vid.* B. Aláez Corral, *Nacionalidad, ciudadanía y democracia. ¿A quién pertenece la Constitución?* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, pp. 19-20.

capaces de pensar abstractamente la realidad de ese sustrato como anterior a su realización jurídica. De igual manera, si, por otro lado, la ciudadanía define la capacidad de participación política en la comunidad, lo cierto es que dicha conceptualización presume a su vez la condición de miembro como presupuesto de los derechos civiles, políticos y sociales vinculados al ejercicio democrático.²⁸ Así, la idea jurídica de sujeto —o, más exactamente, de persona— en la que se asienta la titularidad de los derechos de ciudadanía precisa como antecedente la posibilidad abstracta de discernir quién es el sujeto ciudadano en cuanto sujeto concreto. Nacionalidad y ciudadanía definen respectivamente el sentido excluyente e incluyente de la pertenencia en su acepción jurídica.²⁹ Pero esta acepción específica no puede agotar la anterioridad del concepto de pertenencia como presupuesto.

Con todo, y sin negar lo anterior, es justo reconocer que el desarrollo de las luchas por el reconocimiento en el marco del Estado-nación —empezando por la lucha obrera que ya avanzara Thomas Marshall en su seminal trabajo, pero también las luchas por los derechos civiles, las luchas feministas y de género o las luchas de las minorías étnicas y culturales— se ha realizado siempre bajo el signo de una ciudadanía inclusiva que hiciera efectiva la condición de miembros.³⁰ De la misma manera, las demandas de inclusión que formulan los migrantes en las fronteras internas y externas de la comunidad política se acogen también a la ampliación de derechos por parte de una ciudadanía inclusiva. Ambas circunstancias no sólo explican el sentido restringidamente jurídico con el que se suele comprender la pertenencia, sino que también dan cuenta del carácter sectorial con el que suele abordarse su significado para la filosofía política. Así, el interés de la ciudadanía respondería fundamentalmente a la pretensión de incluir a individuos y colectivos

²⁸ Para la definición de "ciudadanía" *vid. Ib.*, p. 20. L. Bosniak, *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*. Princeton (NJ), Princeton U.P., 2006, p. 29 y ss. J.C. Velasco, *El azar de las fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 57

²⁹ B. Aláez Corral, *Nacionalidad, ciudadanía y democracia*, p. 22. L. Bosniak, *The Citizen and the Alien*, p. 1. J.C. Velasco, *El azar de las fronteras*, pp. 59-60.

³⁰ J.C. Velasco, *El azar de las fronteras*, p. 72: «La historia de la ciudadanía puede concebirse como una compleja y sinuosa dinámica de delimitación del *demos* constitutivo de cada *politeia* o comunidad política. Es en gran medida la historia de la impugnación de sus propios límites y la reivindicación de una ampliación cada vez más inclusiva que facilite la incorporación de los diversos segmentos de la población. La extensión, no siempre lineal, de la ciudadanía a determinados antes postergados (trabajadores asalariados, mujeres, ex esclavos, minorías, grupos étnicos, poblaciones colonizadas, etc.) está estrechamente *vinculada a* —e incluso puede decirse que es *obra de*— las luchas emancipatorias emprendidas en nombre de la libertad y la igualdad por los diversos movimientos sociales como el cartismo, el sufragismo, el abolicionismo, el movimiento obrero y el de los derechos civiles.»

tradicionalmente marginalizados dentro de un marco de justicia, usualmente el del Estado moderno.

Y, sin embargo, como ya hemos apuntado al iniciar estas páginas, en las condiciones de una progresiva erosión del sistema de integración estatal como consecuencia del proceso de globalización, la pregunta por el sujeto no puede formularse ya en los términos de una subjetividad política que se piensa a partir de las formas propias de la estatalización de lo político. Exige, por el contrario, remitir esa pregunta, en el sentido que ya hemos anticipado, a las condiciones desde las que cabe pensar con carácter general al sujeto como un sujeto *político*. Esto es, a la pertenencia en tanto que *prius* desde el que el sujeto aparece como un sujeto susceptible de entablar relaciones con los otros en términos de justicia. En consecuencia, parecería que el programa de una "justicia metapolítica" como el propuesto por Fraser demandaría, antes de nada, un planteamiento de la problemática de la pertenencia en lo que ésta tiene de problemática general sobre la subjetividad política, y no de problemática sectorial respecto a la integración del sujeto en un marco político.

Éste es, precisamente, el objetivo de este trabajo. En las próximas páginas se pretende avanzar una aproximación a la problemática de la pertenencia que nos permita entender su significado en relación con los procesos de constitución de nuestra subjetividad política. La idea sería, así, disponer de un marco teórico desde el que sea eventualmente posible abordar los problemas de justicia que la pertenencia suscita. En este sentido, el estudio que aquí se inicia tendría la vocación de ser una suerte de prolegómeno a una discusión sobre la justicia de la pertenencia. Más específicamente, de lo que se trataría es de dar un primer paso con vistas a discurrir las posibilidades de una aproximación normativa a la pertenencia. Comprendiendo cuál es el tipo de conexión que se establece entre la condición política del sujeto y el fenómeno de la pertenencia será posible, en segundo lugar, aclarar cuál es el alcance de las posibilidades de una propuesta de democratización como la anunciada por Fraser. Antes de eso, sin embargo, resulta así mismo necesario aclarar el modo en que la pertenencia ha podido llegar a ser en algún sentido "problemática". Si bien la sustancia de la problematización de la pertenencia sólo puede comprenderse desde su significado instituyente de subjetividad política, el hecho de que esa problematización haya podido llegar a ser consciente para nosotros, ya sea sectorialmente, en términos de integración en la ciudadanía del Estado, o en un sentido más general, como consecuencia de una "política del marco", implica asumir un cierto

horizonte de crisis que hace esa consciencia posible. Un horizonte que, precisamente por su capacidad para hacer de la pertenencia una problemática consciente, habrá de marcar inevitablemente el esfuerzo de comprensión que queremos desplegar aquí, tanto en su planteamiento como en su trayectoria.

Así pues, el objetivo que se quiere desplegar en este trabajo podría sintetizarse en tres momentos —crisis, constitución y normatividad— que señalan tres tipos de aproximación a la problemática de la pertenencia. Esta triple aproximación es, de hecho, lo que justifica la pretensión sistemática de este trabajo. Su sistematicidad no deviene como consecuencia de un agotamiento de la cuestión, sino más bien de la voluntad de dar cuenta de la misma de los prismas más relevantes, que son, precisamente, los que se recogen en estos tres momentos. *Crisis*, como acabamos de advertir, compromete una reflexión sobre las condiciones histórico-conceptuales que abren la posibilidad de una problematización de la pertenencia. La pregunta que guía esta aproximación sería, entonces, aquélla que se interroga por su devenir problemático: ¿por qué la pertenencia ha llegado a ser problemática para nosotros? A responder esta pregunta consagraremos el capítulo 1. Como segunda aproximación a la problemática de la pertenencia, el momento que he llamado *constitución* implica un examen de la pertenencia en relación con la condición política del sujeto. La cuestión aquí sería, entonces, poder dar cuenta del significado de la pertenencia en lo que respecta a la formación del sujeto como un sujeto político. A ello nos dedicaremos en los capítulos 2 y 3. Finalmente, un tercer momento de aproximación a la problemática de la pertenencia, que he denominado *normatividad*, tratará de afrontar el interrogante por el "deber ser" de la pertenencia. Sobre la base de los rendimientos teóricos proporcionados por el estudio de la constitución política del sujeto en tanto que miembro, lo que se busca ahora es entender cómo la pertenencia logra imponer materialmente su legalidad sobre el sujeto, y también cuáles son sus límites.

En el capítulo 1 mi propósito será localizar la problemática de la pertenencia en la modernidad política. Lo que se pretende, más exactamente, es dar cuenta de los rasgos problemáticos que caracterizan al sujeto político en este horizonte histórico como punto de partida para una investigación en torno a la pertenencia. Tomando la Revolución francesa como hito desde el que desplegar una exploración histórico-filosófica de largo alcance, la idea es descubrir en el horizonte de la democratización de la soberanía la condensación histórica del problema de la pertenencia. Para ello, en primer lugar, buscaremos en el análisis que Arendt lleva a cabo de la cuestión social los indicios de un

planteamiento del problema de la pertenencia asociado a las pretensiones que subyacen a una ciudadanía inclusiva. La cuestión social, diremos, es esencialmente política porque en ella se sustancia quién pertenece al pueblo. Seguidamente, y en un esfuerzo por reforzar esta tesis, si bien en un sentido negativo, observaremos en la ambición tecnocrática un intento fallido de despolitizar el problema que abre la pertenencia sobre la base de una idea igualitaria de la ciudadanía. La sociedad no dispone una legalidad absolutamente autónoma respecto a las decisiones políticas que configuran un cierto orden, por lo que no cabe romper con las exigencias que plantea tener que decidir quién pertenece al pueblo. Esta conclusión es la que legitimará, finalmente, tratar de desentrañar un horizonte histórico-político que permita dar cuenta de la emergencia del problema de la pertenencia en la modernidad política. La respuesta a esta indagación será la necesidad de "construir pueblo" que subyace al proyecto de la soberanía democrática, entendida como fusión del poder con la autoridad que hace de ese poder un poder legítimo. Por eso, terminaremos el primer capítulo definiendo el populismo como "razón" de la modernidad política.

El capítulo 2 busca adentrarse ya en el examen de la pertenencia en relación con la constitución política del sujeto. Para ello, el punto de partida será tratar de tematizar la ontología política subyacente al problema de la pertenencia que se había presentado en el capítulo 1. La idea de fondo es analizar qué tipo de condicionalidad abre la sociabilidad humana sobre nuestra constitución subjetiva como seres sociales para entender, en segundo lugar, cuál es el significado de la pertenencia como momento necesario de ese proceso. Así, tras un planteamiento de la problemática ontológica del sujeto que abre la época moderna desde el punto de vista de su condición sociable, seguidamente se tratará de analizar el orden de condicionalidad que la sociabilidad imprime sobre la existencia humana, pero también sobre el mundo, del que surge la comunidad como sujeto político colectivo. Nuestra conclusión global al respecto será la tesis de la vulnerabilidad ontológica del sujeto atendiendo a su condición sociable. Esta vulnerabilidad es, precisamente, la que motiva la necesidad de la pertenencia.

El análisis propiamente dicho de la pertenencia se llevará a cabo en el capítulo 3, donde, partiendo del análisis desarrollado en el capítulo anterior, se pretende llevar a cabo una reconstrucción hermenéutica del sujeto. Si el sujeto, como veremos, se entiende como una realidad histórica que resulta de la síntesis de sus relaciones de proximidad y distancia con los otros, entonces, la tarea reconstructiva de la subjetividad no podrá consistir en

definir su naturaleza, sino más bien en explicar cómo se constituye históricamente. Esta reconstrucción tendrá un carácter marcadamente pragmático y tomará la acción como punto de referencia objetivo del recorrido hermenéutico. Esta acción es, de hecho, la que sintéticamente se constituye en la estructura de las relaciones sociales que une entre sí a los sujetos en una suerte de comunidad comunicativa, al tiempo que les separan de aquellos que no toman parte en ella. La pertenencia haría referencia, precisamente, a este corte en el *continuum* social tal y como se experimenta subjetivamente en términos de autocomprensión del sí mismo como miembro de una comunidad con los otros.

En todo caso, la cuestión pendiente en ese examen conceptual sigue siendo cómo la pertenencia constituye políticamente al sujeto antes incluso de que éste pueda dar cuenta de sus decisiones sobre la orientación de su condición sociable. Se trata, en definitiva, de dar cuenta de la forma en que la pertenencia imprime un "deber ser" sobre la identidad del sujeto. A ello dedicaremos el capítulo 4. En este capítulo, recurriendo a la frontera como vehículo analítico, trataremos de ofrecer un marco teórico desde el que entender cómo se configura un "régimen de pertenencia". Esto es, un sistema de relaciones de proximidad y distancia con los otros definido en clave de interioridad y exterioridad en función de nuestra posición social respecto al modo en el que la alteridad se nos hace presencia a nosotros. La frontera constituye el principal vector de la pertenencia. Por eso, su análisis resulta especialmente significativo a la hora de dar cuenta de su incidencia sobre nuestra constitución subjetiva. De este modo, siguiendo una tematización del dispositivo fronterizo trataremos de ofrecer una suerte de cartografía global de la pertenencia susceptible de ser conducida al análisis concreto.

Ahora bien, este análisis normativo de la pertenencia facilitado por la frontera únicamente nos remite a la normatividad que la pertenencia imprime sobre nuestra constitución subjetiva. Cabría, no obstante, pensar en la posibilidad de una normatividad distinta, emancipatoria, que remita al problema de la pertenencia como problema de justicia. Esta cuestión será el objeto del capítulo 5, en el que el análisis del "deber ser" adquirirá un cariz distinto, relativo, no ya a lo que la pertenencia obliga, sino a nuestras obligaciones en lo que se refiere a la constitución de un régimen de pertenencia. El sentido del capítulo es aquí plantear los principios de una problematización semejante. Así, en primer lugar, esbozaremos una delimitación de esta problemática en términos de justicia, señalando tanto su significado constitutivo como su dimensión estructural. A la hora de profundizar en la naturaleza estructural de la justicia de la pertenencia es, precisamente,

cuando elaboraremos una "gramática moral" que, a través de los conceptos de reificación y reconocimiento, permita entender tanto la sustancia de la interdependencia social que funda nuestra responsabilidad por la justicia como la sustancia de los deberes que de ella se derivan. Finalmente, trataremos de analizar brevemente la naturaleza de los discursos sobre el reconocimiento que se siguen de las perspectivas liberal y comunitaria para concluir, finalmente, con una alternativa crítica, que entiende la justicia como un proceso de disputa por la justificación de los distintos regímenes de pertenencia.

CAPÍTULO 1

EL SUJETO Y LA REVOLUCIÓN:

LA LUCHA POR LA SOBERANÍA COMO DESCUBRIMIENTO DEL PROBLEMA DE LA PERTENENCIA EN LA EDAD MODERNA

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos [...] y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada, sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derecho por obra de la nueva situación política global.

*Hannah Arendt*³¹

Ha sucedido y, por consiguiente, puede volver a suceder:
esto es la esencia de lo que tenemos que decir.

*Primo Levi*³²

Los hombres que, como los franceses, aman la verdadera libertad, saben que esta no existe sin la igualdad completa, sin la soberanía del pueblo.

*Condorcet*³³

Es ya un lugar común pretender ver en el camino hacia la catástrofe trazado por la experiencia terrible del nacionalsocialismo una suerte de significación simbólica que trasciende la trayectoria concreta de los acontecimientos para iluminar la verdad de toda una época. En un doble plano de sentido, la experiencia histórica permitiría hacer explícita una realidad que ya estaba ahí pero que, sin embargo, no terminaba de ser del todo evidente. Si, como afirmaba Primo Levi, aquello que ha sucedido puede volver a ocurrir de nuevo, parece claro que, a juicio del escritor, superviviente de Auschwitz, la derrota

³¹ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Alianza, 2006, p. 420.

³² P. Levi, "Los hundidos y los salvados". En: *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona, Austral, 2018, p. 648.

³³ J.A.N. de Caritat, marqués de Condorcet, "Reflexiones sobre la Revolución de 1688, y sobre la del 10 de agosto de 1792", *Las Torres de Lucca*, 12 (2), 2023, p. 231.

de 1945 está lejos de ser un punto de no retorno. Existe, por el contrario, una potencia de repetibilidad, una expectativa de lo posible, que permanece en el tiempo y nos conecta al horror de los campos de exterminio no sólo en clave de inteligibilidad, sino también en la expectativa de un pasado que se puede hacer presente en cualquier momento. Esa potencia de repetibilidad, esa condicionalidad compartida con el pasado que va más allá de lo inteligible e introduce el horror en el campo de lo esperable —como una expectativa que, tal vez no sea inmediata, pero que tampoco nos es extraña por completo— es, precisamente, la que permite profundizar en el significado profundo de los acontecimientos en un sentido que nos es más próximo que distante, de tal manera que, sin tener que vérnoslas directamente con el terror, su referencia nos interpele como enseñanza y aviso de los peligros que acechan a nuestra época.

De entre esos peligros, uno de los más significativos es aquél que Hannah Arendt consignó en la idea de "derecho a tener derechos". Esto es, en la idea de la necesidad de pertenecer a una comunidad en la que el individuo pueda ser alguien políticamente; es decir, ser ciudadano. La experiencia histórica del nacionalsocialismo no sólo hizo evidente este *a priori* de la justicia y el derecho, sino que además nos reveló su carácter problemático para el espíritu moderno. Ciertamente, la expulsión y el ostracismo no es nada nuevo para el género humano. La disidencia se censura desde la noche de los tiempos; y las prácticas de la expulsión y el genocidio que animan el imaginario de lo socialmente homogéneo tienen también un largo recorrido. La muerte de Sócrates o la historia del pueblo judío dan buena cuenta de ello. Dicho esto, parece, con todo, que en el momento en el que Arendt escribe algo había cambiado para siempre. No se trataba ya de que algunos individuos o minorías claramente definidas se enfrentasen a la furia identitaria de una mayoría exaltada, sino de que ahora todos éramos susceptibles de ser privados de nuestro "derecho a tener derechos"; de que cualquiera puede ser negado en su condición de sujeto. La vieja tradición antisemita de la cultura europea expuso de sobremanera a los judíos durante el delirio hitleriano, pero aquí no cabe, según Arendt, llamarse a engaño. El totalitarismo se concibe como un movimiento impulsado por una ley de hierro que no se detiene ante límite alguno, que no respeta persona alguna. Nadie puede estar seguro de su posición. Poco importa que sea culpable o inocente, gentil o judío, conformista o disidente. Poco importa, incluso, que se haya sido un leal colaborador del sistema totalitario. La persona pierde la singularidad subjetiva que reconocemos en nuestro nombre propio, para no ser más que la pieza de un engranaje; la parte de un todo

cuya pertenencia se encuentra siempre en entredicho. Una sospecha que, por ser general, nunca pueda remitir su justificación a una ley o a un principio distinto del movimiento mismo del pueblo tal y como éste queda determinado en su sentido por la voluntad de un caudillo.

Esta situación generalizada de sospecha sobre la identidad del sujeto que el totalitarismo eleva a lo paranoide es, justamente, el punto de partida sobre el que se debe situar una investigación en torno al problema de la pertenencia en el mundo moderno. La evocación simbólica del experimento totalitario representa un momento de lucidez paradójico, en el que lo extremo del desastre actualiza con especial intensidad una cuestión de fondo que en realidad va más allá del momento concreto. Pero esto no significa que nuestra investigación se agote en la proyección simbólica del motivo totalitario. Todo lo contrario. La referencia al totalitarismo no sirve aquí más que como banderín de enganche para situar el examen de un problema que admite también otros abordajes. Es antes la *motivación* de nuestra investigación, que su *objeto*. Así, cabe perfectamente observar en otros momentos de la modernidad la presencia explícita o subterránea de una misma problemática en torno al sujeto sin que ésta adquiera tintes dramáticos. Esta opción metodológica, además de evitar una pérdida de perspectiva respecto a nuestro objeto, conseguiría también evitar los riesgos asociados al propio concepto de "totalitarismo" en lo que respecta a su diferencia específica o a su utilidad descriptiva. Por eso, una vez señalado el problema de la pertenencia en la brutalidad de la experiencia histórica totalitaria, mi propósito no es tanto aproximarme a sus notas fundamentales como rastrear la génesis y constitución de las condiciones modernas que hacen que una experiencia tal haya llegado a ser posible. De lo que se trata, en definitiva, es de perfilar con carácter general el significado problemático que el sujeto adquiere en la modernidad política.

En la búsqueda de esta constitución problemática de la modernidad, el presente capítulo se organizará como sigue. En primer lugar, trataremos de sondear la articulación del problema de pertenencia en el contexto de la Revolución francesa. La Revolución no solo ofrece, como el totalitarismo, una gran visibilidad a tendencias y cuestiones de fondo que marcan a toda una época, sino que, además, constituye la "puerta de entrada" a la modernidad política. Así, en la Revolución se concentran ya plenamente algunas de las principales líneas de fuerza del mundo moderno tal y como se habían venido gestando en anteriores siglos. En ese marco, nuestra pretensión será distinguir el perfil específico que

adquiere el problema de la pertenencia como interrogante sobre la posición del sujeto en tanto que ciudadano (1). Seguidamente, en segundo lugar, nuestro progresivo aterrizaje en la definición del problema que tenemos entre manos irá a la contra, tratando de observar cuál es la respuesta típicamente moderna —no pretendidamente reaccionaria, por tanto; y no porque el reaccionarismo no sea, a su manera, un producto indudablemente moderno, sino porque su pulsión fundamental frente a la modernidad pasa por el rechazo— que se ofrece desde las instituciones al reto que representa el episodio revolucionario. Seguiremos así a la *intelligentsia* republicana francesa en su intento de solucionar el problema de la pertenencia en clave de "integración social" como respuesta a su manifestación en clave "constitucional" durante el periodo revolucionario. Advertiremos, no obstante, de los límites de esta posición, incapaz de ofrecer una solución a un problema que en su planteamiento es esencialmente moral y que, por tanto, no admite remisión alguna a una legalidad social objetiva, sino que supone, por el contrario, la participación política de quienes toman parte en la constitución de la sociedad, que ellos experimentan como constitución de un pueblo. El pueblo constituye un dato fundamental de la política moderna que no puede ser negado más que a riesgo de oscurecer el problemaa de la pertenencia, no de solucionarlo (2). Es por eso por lo que, en un tercer momento, una vez sondeado en dos aproximaciones históricas el significado de la pertenencia como forma propia del problema de la constitución política del sujeto en la época moderna, nuestro objetivo será de tratar de presentar de forma sistemática las condiciones que desde un punto de vista histórico-conceptual permiten dar cuenta de esa problemática. Examinaré así el movimiento de la soberanía hacia la inmanencia como marco general desde el que cabe explicar el problema de la "constitución del pueblo" a través del cual se hace evidente la problemática de la pertenencia (3). Finalmente, concluiré el capítulo con una breve recapitulación y la idea de la constitución populista de la modernidad política como tesis que se educe de nuestro trabajo (4).

1.1. La (im)posibilidad política del sujeto: grandeza y miseria de la Revolución francesa

Resulta hasta cierto punto innecesario, por obvio, señalar la relevancia de las revoluciones como encrucijadas históricas, como auténticos *experimentum crucis* en los que cristalizan tendencias latentes que salen a escena precipitadamente, desencadenando una sucesión de acontecimientos imprevisibles que marcan un antes y después en el

devenir político de un pueblo. Esto es lo que Hannah Arendt llama "lo nuevo" de las revoluciones; aquello que las diferencia de la rebelión o la revuelta.³⁴ La revolución introduce un elemento de ruptura respecto a una trayectoria previa hasta el punto de hacer casi irreconciliables dos momentos consecutivos en la historia humana. Se trata, en fin, de un acontecimiento dotado de la fuerza suficiente como para conmover los cimientos del orden social y transformarlo por completo. En este sentido, cabe decir que lo distintivo de la revolución, aquello que la caracteriza frente a cualquier otra forma de insurrección meramente reactiva, es su fuerza constituyente; su potencial para explorar y actualizar posibilidades políticas y sociales ocultas hasta entonces.³⁵

Esta dimensión "reveladora" de la historia humana es, precisamente, lo que me anima a hacer de la revolución un punto de partida desde el que enfrentar el tema que se plantea en este trabajo. La cuestión será, así, tratar de explorar en el acontecimiento de la revolución la manera según la cual la realidad del sujeto se vuelve problemática una vez el poder político, no sólo es arrebatado de las manos del monarca, sino que también deja de estar subordinado a una ley distinta de la que brota de la voluntad unida de un Pueblo. Por este motivo, de entre todas las revoluciones modernas, mi horizonte histórico básico será la Revolución francesa. Si la Revolución que estalla en 1789 tiene un significado universal, que trasciende con mucho la historia de Francia, no se debe sólo a su deriva imperialista o al escándalo de su singular violencia, sino sobre todo a su plena consciencia de que la constitución de un orden nuevo se encuentra dentro de las posibilidades de lo humano. Como apunta I. Wallerstein, la Revolución transformó nuestra comprensión de lo que significa el "cambio político": hasta entonces, denostado como una excepción indeseable que atentaba contra la estabilidad y el buen gobierno, desde ese momento pasó a ser el hilo conductor de la política moderna, una consecuencia inevitable de la

³⁴ H. Arendt, *Sobre la revolución*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2013, pp. 64-73. Sobre la actitud premoderna hacia el cambio político como "retorno" en un tiempo cíclico *vid.* p. 30.

³⁵ La propia etimología del concepto parece avalar esta lectura. Si bien de origen medieval, lo que cambia en el uso del término es su asociación con una transformación de fondo en el orden político y social, de igual manera que, con su *De revolutionibus orbium coelestium*, Copérnico transformó nuestra inteligencia del orden del Cosmos. Para una aproximación histórico-sistemática al concepto de "revolución" *vid.* R. Koselleck, "Criterios históricos del concepto moderno de revolución". En: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 67-85. Sobre el concepto de revolución *vid.* también E. Traverso, *Revolución. Una historia intelectual*. Madrid, Akal, 2022, pp. 58-62 y 171-185. Sobre la génesis moderna del concepto por parte de teóricos políticos italianos *vid.* I. Rachum, "Italian Historians and the Emergence of the Term 'Revolution', 1644–1659", *History*, 80 (259), 1995, pp. 191-206. No obstante, he podido comprobar que en el contexto español se llega a advertir ya un uso similar del término en las crónicas de la insurrección de los Comuneros de Castilla narradas por Fray Antonio de Guevara o Alonso de Santa Cruz. Para esta apreciación *vid.* M. Martínez, *Comuneros. El rayo y la semilla (1520-1521)*. Gijón, Hoja de Lata, 2021, pp. 23-24.

tendencias antisistémicas que habitaban en el interior del orden social moderno.³⁶ Es, justamente, esta posibilidad de hacer explícitas las tendencias de largo alcance que recorren la modernidad política lo que aquí nos interesa.

Este interés, por tanto, es un interés histórico, pero no historiográfico. Así no pretendo ofrecer en estas páginas una crónica o explicación de los hechos, sino que los hechos cobran aquí relevancia sobre todo por su expresividad a la hora de dar cuenta de un horizonte político que también es el nuestro. La Revolución es en buena medida uno de esos acontecimientos sin los cuales nuestro presente no resulta comprensible en clave de época. Me interesa, por consiguiente, su significado como "fin" de algo vetusto y como "comienzo" de algo nuevo; como punto medio entre aquello de donde se viene y aquello a lo que se va. No cabe duda de que esta perspectiva habrá de ser incompleta; que se perderán cosas por el camino. Pero, antes de que la Convención se disuelva, antes de que la guillotina se baje del patíbulo, antes, en fin, de que se consolide una nueva correlación de fuerzas, la Revolución permite observar con especial claridad la corriente de la historia y cómo en ella se descubren nuevos problemas.

Mi interés, en definitiva, es un interés filosófico. Por eso, mi aproximación a la Revolución irá de la mano del trabajo de Arendt en torno a esta materia. Examinando críticamente su estudio comparativo de los procesos revolucionarios de Estados Unidos y Francia, en estas páginas me propongo estudiar la tesis que anuncia la ejemplaridad de la experiencia americana frente al fracasado intento galo. ¿Cuál es la razón que explica este fracaso? Al tratar de dar respuesta a esta cuestión, en las páginas que siguen trataremos de trazar una primera imagen del problema de pertenencia tal y como se descubre bajo el horizonte moderno: como un problema relacionado con la insatisfacción de las expectativas depositadas en el ideal republicano y, especialmente, en su comprensión de lo que significa ser ciudadano. La idea de ciudadanía surgida de la Revolución afirmaba una unidad del pueblo cuya realidad se vería muy pronto desafiada por los hechos. Por eso, la condición política del sujeto se habría tornado problemática. El objetivo de estas páginas, entonces, será examinar el significado de esta problemática tal y como se descubre en el momento de la Revolución, pero con la vista puesta en su proyección sobre toda la época moderna. Para ello, en primer lugar, nos aproximaremos

³⁶ I. Wallerstein, "The French Revolution as a World-Historical Event", *Social Research*, 56 (1), 1989, pp. 43-44. Para Wallerstein, esta nueva comprensión política del cambio dará lugar, en el siglo XIX, a la aparición de las ideologías, las ciencias sociales y los movimientos políticos.

a la lectura de Arendt y a la tesis del fracaso. Seguidamente, trataremos de plantear una visión alternativa de esta tesis, que enfatice su relación con el horizonte de expectativas abierto por el nuevo imaginario político del sujeto como sujeto-ciudadano.

1.1.1. Lo social y lo político: Hannah Arendt ante la Revolución

A diferencia de la Revolución americana, la otra gran revolución atlántica del siglo XVIII, la Revolución francesa, fracasó a la hora de establecer los fundamentos políticos de la libertad. Ésta es, brevemente expresada, la principal tesis histórica sostenida por Hannah Arendt en su estudio de 1963 en torno a la génesis y significado de las revoluciones. ¿Qué separa a Francia de América? ¿Cómo se configura históricamente la frustración del proceso revolucionario francés? ¿Cuál es, en fin, la razón de su fracaso? La respuesta de Arendt es expedita: la lucha francesa por la libertad fracasó debido a la irrupción de la "cuestión social" en medio del proceso revolucionario.

La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esa dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del Derecho. La Revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; *estuvo determinada por las exigencias de liberación de la necesidad, no de la tiranía*, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspiraba esa miseria.³⁷

El abandono del programa institucional, la renuncia a constituir un nuevo orden político duradero —*novus ordo seclorum*—, sella la traición al espíritu de la Revolución en Francia. El núcleo problemático de las revoluciones —nos dice Arendt— no consiste en la ordenación de la sociedad, sino en la definición de una forma de gobierno que asegure la libertad pública.³⁸ Es decir, que asegure a los seres humanos la posibilidad de aparecer y distinguirse ante sus iguales a través de la acción y del discurso. Así, «solo cuando el cambio se produce en el sentido de un nuevo origen, cuando la violencia es utilizada para constituir una forma completamente diferente de gobierno, para dar lugar a la formación de un cuerpo político nuevo, cuando la liberación de la opresión conduce,

³⁷ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 145-146. Énfasis mío.

³⁸ *Ib.*, p. 107.

al menos, a la constitución de la libertad, solo entonces podemos hablar de revolución.»³⁹ Esto es, en definitiva, lo que distingue la revolución de una mera revuelta. Por eso, cuando la Revolución francesa descuidó la tarea de edificar los cimientos de la libertad para desviar su mirada hacia los imperativos de la necesidad, su propósito —sentencia Arendt— cambió por completo; pues ya no se trataba de liberar al pueblo de la opresión, sino de liberar a las masas del sufrimiento.⁴⁰ La historia de las revoluciones nos muestra que todos los intentos de resolver políticamente la cuestión social conducen al terror porque la rebelión del pobre contra el rico moviliza una energía colectiva mayor que la lucha contra la tiranía.⁴¹

Naturalmente, Arendt no ignora las circunstancias que, como en tantos otros episodios similares a lo largo de la historia, acompañaron al estallido de la Gran Revolución en Francia y condicionaron su desarrollo hasta el golpe de Termidor de julio de 1794. Así, tras reconocer «que es el terror el que envía las revoluciones al cadalso», no duda en afirmar que «que es casi imposible evitar este terror fatal cuando una revolución estalla en una situación de pobreza de las masas».⁴² Tanto el terror promovido durante la Convención jacobina como el terror blanco desatado por la reacción termidoriana encuentran en el hecho de la miseria su principal causa. Frente a ello, al otro lado del Atlántico, la relativa prosperidad de las colonias británicas determinó que «la cuestión social, en su expresión más terrorífica de la pobreza de las masas, apenas [desempeñase] papel alguno en el curso de la Revolución americana.»⁴³ Esto haría de ella una suerte de modelo ideal; de tipo puro. En este punto su posición es meridianamente clara: «Parece como si la revolución americana hubiera sido realizada dentro de una torre de marfil en la que nunca penetraron ni el espantoso espectáculo de la miseria humana ni los clamores obsesivos de la pobreza abyecta.»⁴⁴ América fue un "laboratorio revolucionario"; un experimento puramente político, que no se vio contaminado por los dictados de la necesidad humana.

Con todo, lo más relevante del fracaso de la Revolución francesa no es ni mucho menos la peculiaridad de su trayectoria histórica, sino más bien el significado del terror como expresión de una contradicción interna a toda la modernidad política. No es tanto

³⁹ *Ib.*, p. 53.

⁴⁰ *Ib.*, pp. 176-177.

⁴¹ *Ib.*, p. 177.

⁴² *Id.*

⁴³ *Ib.*, p. 35.

⁴⁴ *Ib.*, p. 150.

la revolución en cuanto acontecimiento, como la revolución en tanto que imagen de una época. Así, según apuntan algunas intérpretes de Arendt, como F. Birulés, la filósofa germano-americana vería «en la degeneración de la Revolución francesa la contradicción que, desde su inicio, marca la política moderna».⁴⁵ Si bien por una parte la modernidad habría redescubierto en las revoluciones el significado de la *praxis*, no es menos cierto que, por otra parte, ante la emergencia de la sociedad, esta época también habría abdicado de la tarea de salvaguardar una esfera de autonomía para la política.⁴⁶ Lo social, por tanto, no sólo marcaría la trayectoria funesta de la Revolución en Francia, sino que además señalaría también un horizonte de época bajo el cual el reino de la libertad política habría quedado sometido a los imperativos de la necesidad del estómago.

Para Arendt, la expresión más simbólica de esta tendencia se encuentra en la proclamación de los "derechos del hombre" en la Declaración de 1789. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt ya había formulado una crítica a esta innovación revolucionaria. La objeción, próxima a la planteada por Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, tenía que ver entonces con la impotencia jurídica de unos derechos que, por no ser exigibles ante ninguna autoridad, carecerían de toda protección y garantía.⁴⁷ «Los derechos del hombre, después de todo, habían sido definidos como "inalienables" porque se suponía que eran independientes de todos los gobiernos; pero resultó que, en el momento en que los seres humanos carecían de su propio gobierno y tenían que recurrir a unos mínimos derechos, no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos.»⁴⁸ En *Sobre la revolución*, si bien el sentido de esta crítica se mantiene, Arendt encuentra, además, una razón añadida para la desconfianza.⁴⁹ El problema ahora no sólo tiene que ver con la cuestionable eficacia de los "derechos del hombre", sino también con su sentido. Los "derechos del hombre", explica Arendt, no se formulan frente a un poder que debe ser controlado, sino que se declaran más bien el fundamento de ese poder, cuya legitimidad habrá de descansar, entonces, en la satisfacción de las exigencias y determinaciones que se siguen del hecho natural de la vida humana. Los derechos del hombre, afirma Arendt, son «derechos de la naturaleza y

⁴⁵ F. Birulés, "La tradición revolucionaria y su tesoro perdido", *Daimon*, 26, 2002, p. 83.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, pp. 412-427. La objeción de Burke a los derechos del hombre se encuentra en E. Burke, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. 2ª ed. Madrid, Alianza, 2016, pp. 113-120.

⁴⁸ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 414.

⁴⁹ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 171-172.

de la vida antes que de la libertad y de la ciudadanía.»⁵⁰ Pero, si esto es así, entonces, aquello que tradicionalmente había permanecido oculto en la esfera doméstica, se convertiría finalmente en el objeto principal de la política. Los derechos naturales, sentencia Arendt, «no eran concebidos como derechos prepolíticos que ningún gobierno ni ningún poder político está autorizado a tocar o a violar, sino como el contenido propio y el fin último del gobierno y el poder.»⁵¹ De ahí que el objeto propio de la vida doméstica pasase a ser ahora el objeto propio de la tarea de gobierno. Doble destrucción, por tanto, de la personalidad legal del ser humano: en tanto que negación de una instancia ante la que hacer exigibles esos derechos en el sentido de Burke (problema de eficacia), pero también por estar referidos a las circunstancias biológicas del hombre y no a la condición civil de ciudadano (problema de contenido).

Así pues, la irrupción de lo social, como vemos, no sólo señala el fracaso de la revolución, sino que marca una tendencia común a todo el mundo moderno. La revolución no sería, entonces, más que el momento en el que ese proceso se hace evidente, pues muestra cómo el imperativo de la necesidad hizo imposible la constitución de un orden político duradero. En Francia, esta desviación de la revolución no sólo condujo al terror, sino que además quedó codificada en una declaración de derechos que no apelan ya al hombre en tanto que ciudadano, sino que sitúan su vida natural en el centro de la acción del poder público. En América, por el contrario, esa tendencia no se hizo explícita en el contexto revolucionario. La revolución americana triunfó en la constitución de un espacio político propio. Con todo, la incapacidad de la joven República para conservar el "tesoro" de la política en el tiempo hará que, bajo el horizonte de época señalado por el triunfo de lo social en la edad moderna, Arendt concluya también el examen de la experiencia revolucionaria americana afirmando su fracaso.⁵² América, si bien logró avivar la "llama de la libertad", no habría conseguido dotarse de instituciones que salvaguarden esa forma de relación entre iguales que es la política.

Ahora bien, ¿en qué sentido el "giro social" de las revoluciones sentencia el fracaso de su proyecto político? Para poder dar respuesta a esta cuestión, antes de nada, es preciso investigar más concienzudamente el motivo que subyace a la escisión entre lo social y lo político que Arendt plantea tanto en *Sobre la revolución* como en otros textos.

⁵⁰ *Ib.*, p. 172.

⁵¹ *Id.*

⁵² *Ib.*, p. 106 y pp. 382-384.

Desde luego, la rígida afirmación de una distinción semejante, así como la restricción semántica que opera en su definición conceptual de la "política", ha sido objeto de numerosas críticas, algunas de ellas formuladas desde las disciplinas historiográficas, que objetan las interpretaciones sesgadas que el binomio "social/político" abre en lo que respecta a la evolución de los hechos dentro de la trayectoria histórica de las distintas revoluciones.⁵³ Con todo, sin desmerecer esta crítica, lo cierto es que desde un punto de vista filosófico, la construcción conceptual de Arendt exigiría ser examinada en sus propios términos, no ya como una herramienta más o menos adecuada para articular las relaciones entre sucesos que componen un cierto acontecimiento histórico, sino más bien como un instrumento más o menos útil para pensar aquellos temas y problemas que comprometen con carácter general a las revoluciones o, en un sentido más amplio, a la modernidad política. Así planteada, por ende, la pregunta por la diferencia entre lo social y lo político no buscaría tanto dar cuenta de un itinerario histórico en particular como ensanchar nuestra comprensión global de las distintas trayectorias revolucionarias que confluyen en la edad moderna. Se trataría, en fin, de buscar en este antagonismo —y, sobre todo, en la derrota de lo político— un referente hermenéutico desde el que señalar por qué en nuestro tiempo la experiencia de la política abierta por las revoluciones atlánticas ha terminado por ser un "tesoro perdido".

Pues bien, para poder discernir el significado de esta oposición entre lo social y lo político, parece que va de suyo que en primer lugar tratemos de fijar su respectivo concepto. En lo que se refiere a la política, ya hemos insinuado que ésta tiene que ver con el ejercicio de la libertad pública; esto es, con el tipo de actividad que resulta de la aparición distintiva de los seres humanos ante sus iguales a través de la acción y el discurso. En lo que toca a lo social, sin embargo, su concepto permanece más difuso. Nos encontramos aquí con un concepto complejo dentro del pensamiento de Arendt, de carácter equívoco, que, aunque parece hacer referencia a distintos significados relativamente emparentados entre sí, resulta difícil definir de forma sistemática. A juicio

⁵³ La crítica más significativa en este sentido se encuentra en E. Hobsbawm, *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*. Barcelona, Crítica, 2010, pp. 283-293. El problema de fondo para una perspectiva teórica como la de las ciencias históricas sería el "esencialismo fenomenológico" de Arendt, que combina descripciones de procesos sociales y dinámicas institucionales con análisis ontológicos y conceptuales, como explica S. Benhabib (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford, Rowman & Littlefield, 2000, p. 124). Precisamente, mi apuesta en este punto pasa por recuperar esta segunda dimensión con vistas a aproximarnos a la problemática política de la revolución —y, por extensión, de la modernidad— en clave eminentemente filosófica. Sobre el "esencialismo" de Arendt *vid.* también A. Wellmer, "Hannah Arendt: Sobre la revolución", *Areté*, 10 (1), 1998, p. 87.

de Hanna Pitkin, el principal problema interpretativo del concepto de "lo social" se encontraría en el uso idiosincrático que Arendt hace de él en sus textos, hasta el punto de llegar en ocasiones a despistar a nuestra autora respecto al significado que ella misma le atribuye en cada caso.⁵⁴ En este uso idiosincrático se cifra, por lo demás, la sustantivación de un adjetivo como expresión lingüística de ese concepto.⁵⁵ En efecto, como veremos, la "sociedad" y lo "social" no son lo mismo para Arendt. Lo social implica en su concepto una oposición a lo político que no está necesariamente implícita en el uso que Arendt hace de la palabra "sociedad", ni tampoco, desde luego, en el uso que comúnmente se hace de ese término. Es por eso que la aclaración del concepto arendtiano de "lo social" debe conducirse principalmente como una investigación en torno a su significado, de tal manera que, al situarlo en relación con lo político, seamos capaces de desentrañar el sentido de su antagonismo.

¿Qué es, entonces, lo "social"? Una primera forma de aproximarse al significado de este concepto tiene que ver con la explicitación de su génesis, no ya en el marco de la trayectoria intelectual de Arendt, como génesis conceptual interna a su pensamiento, sino más bien desde el punto de vista de la formación de su contenido histórico. Lo "social", por ideal que pueda ser como concepto típico, comprende en su significado unas coordenadas espaciotemporales desde las que se define una circunstancia histórica que funge como su referencia empírica. Lo social es, así, localizable en un contexto, en relación con el cual se hace explícito su sentido. Pero, si el significado de lo social puede ser de este modo referenciado al proceso histórico, parecería entonces que la comprensión de su función hermenéutica como "expresión teórica" de un cierto momento epocal nos permitiría así mismo acceder a su contenido abstracto. Precisamente por eso, la exploración genealógica de la constelación en la que lo social cobra forma histórica puede funcionar como una primera toma de contacto con vistas a llevar a cabo una aproximación más profunda al concepto. De lo que se trataría, en definitiva, sería de señalar un nexo común al conjunto de fenómenos históricos que Arendt subsume bajo este concepto para, posteriormente, en un segundo momento, tratar de ofrecer un acercamiento más sistemático al mismo.

⁵⁴ H.F. Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1998, p. 201.

⁵⁵ *Id.*

En *La condición humana*, Arendt ofrece alguna indicación en este sentido. Aquello que, a su juicio, caracteriza de forma global la génesis histórica de lo social tendría que ver con la disolución de la distinción estricta entre lo privado y lo público como esferas de interacción autónomas, tal y como habían sido planteadas y realizadas en la Antigüedad griega. El mundo moderno pondría punto final a ese lento proceso de hibridación entre ambos espacios que fue la Edad Media, para dar lugar a una esfera de interacción nueva, en la que los intereses que tradicionalmente habían permanecido cobijados en el entorno de la casa (*oikos*) pasarían a tener un significado público.⁵⁶ De este modo, si bien en el Medievo la absorción de lo doméstico en lo feudal y la sustitución de lo público por lo religioso aún lograba diferenciar, aunque de forma precaria, dos esferas de actividad sustancialmente distintas —aquella que permanece oculta, y que tiene que ver con la necesidad, por un lado, y aquella otra que brilla con luz propia y que, al menos en el contexto de la polis, tiene que ver con la libertad—, lo cierto es que una vez cruzado el umbral de época de la modernidad «las dos esferas fluyen de manera constante una sobre otra», hasta el punto de que «la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se [convierten] en interés "colectivo".»⁵⁷

Lo social sería, así, por tanto, un nuevo espacio de interrelación subjetiva que resulta de la atribución de una visibilidad propia a aquellas preocupaciones relativas al proceso de la vida, tanto en lo que se refiere a la supervivencia individual como en lo que respecta a la conservación de la especie, que hasta el momento habían permanecido ocultas en la esfera doméstica. Pero con ello, en fin, lo público no señalaría ya una esfera de comunicación entre iguales, en la que los participantes ponen en común sus opiniones, sino que haría referencia más bien a una esfera de intercambio, en la que el encuentro con el otro se explica en primer lugar a través de la satisfacción de las distintas necesidades que el ciclo de la vida impone como una carga sobre la espalda de los hombres. Lo social, afirma Arendt en este sentido, «es la forma en la que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público.»⁵⁸ Por este motivo, su

⁵⁶ H. Arendt, *La condición humana*. Barcelona, Paidós, 2005, pp. 58-59.

⁵⁷ *Ib.*, p. 58.

⁵⁸ *Ib.*, p. 68. Para una reconstrucción de la génesis de lo social en el contexto de la emergencia de la sociedad burguesa vid. N. Sánchez-Madrid, "Crisis del Estado-nación y dialéctica de los derechos humanos en Hannah Arendt. El totalitarismo como colapso de las formas políticas", *Isegoría*, 49, 2013, pp. 490-496.

emergencia es la muerte de la política, que, como veíamos, exige una relación diferente, de independencia, con lo público.

En un esfuerzo por sistematizar el tratamiento de lo social, Hanna Pitkin ha apuntado que, en *La condición humana*, cabría distinguir dos dimensiones o aspectos significados de este concepto, que podemos sintetizar en la idea de su doble sentido macro y micro.⁵⁹ Por un lado, en su dimensión macro lo social haría referencia a ciertas realidades independientes de nuestras actividades y deseos, que, sin embargo, definen el marco en el que se constituyen nuestros deseos y se desarrollan nuestras actividades. Dicho de otro modo, se trataría de la estructura que configura lo social como un espacio de interacción humana dirigida al intercambio. Se comprende aquí un sentido "económico" de lo social, que compromete el conjunto de instituciones y mecanismos dirigidos a hacer posible la reproducción de la vida. Esto es lo que Arendt entendería por "sociedad" en sentido estricto: la sociedad, afirma, consiste en «la organización pública del propio proceso de la vida».⁶⁰ Pero, además, como realización estructural de "lo social", la sociedad haría también referencia a la idea "sociedad de masas", entendida en el sentido de la integración impersonal de sus elementos dentro de una cultura uniforme y un gobierno anónimo.⁶¹ Tan es así, apunta Arendt, que, en nuestra época, «[l]a uniformidad estadística no es en modo alguno un ideal científico inofensivo, sino el ya no secreto ideal político de una sociedad que, sumergida por entero en la rutina del vivir cotidiano, se halla en paz con la perspectiva científica inherente a su propia existencia.»⁶²

Por otro lado, lo social también comprometería en su concepto una dimensión micro, que no referiría tanto las estructuras que organizan el proceso de la vida como las conductas y comportamientos en los que se desenvuelve la actividad humana dentro de ese espacio. Nos encontramos aquí, en definitiva, con el correlato de la idea de "sociedad de masas" en la escala de las interacciones concretas entre sujetos. Estas interacciones,

⁵⁹ H.F. Pitkin, *The Attack of the Blob*, pp. 83-190. S. Benhabib (*The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp. 22-30), por su parte, señala tres significados referidos por Arendt bajo el concepto de lo "social": en primer lugar, un significado de tipo "económico", relativo al desarrollo histórico del capitalismo; en segundo lugar, un significado de carácter más "cultural", que comprende el surgimiento de la llamada "sociedad de masas"; y, finalmente, un tercer significado que comprometería las formas de vida (hábitos, interacciones, etc.) propias de la "sociedad civil" moderna. Sin expresar una preferencia por ninguna de las dos propuestas, considero que los dos primeros sentidos señalados por Benhabib quedarían englobados en lo que, a partir de la distinción señalada por Pitkin, hemos llamado la "dimensión macro de lo social", y que el último sentido coincidiría con la llamada "dimensión micro".

⁶⁰ H. Arendt, *La condición humana*, p. 68.

⁶¹ Cf. *Ib.*, pp. 63-64.

⁶² *Ib.*, p. 66.

que, como ya hemos insinuado, se corresponden más con el intercambio de mercancías que con el intercambio de opiniones y pareceres entre iguales, se caracterizan, según Arendt, por el "conformismo". Por "conformismo" entiende nuestra autora «el supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás» sino con vistas a obtener ventajas sociales; supuesto que, por lo demás, al pretender reducir la conducta humana a regularidades cuantificables estadísticamente en relación con un interés, encumbra a la economía como ciencia social por excelencia de la época moderna.⁶³ La economía, afirma, «sólo pudo adquirir carácter científico cuando los hombres se convirtieron en seres sociales y unánimemente siguieron ciertos modelos de conducta, de tal modo que quienes no observaban las normas podían ser considerados como asociales o anormales». Pero, si la actividad humana queda codificada normativamente como una conducta explicable por el interés más o menos explícito de satisfacer nuestras necesidades —ya sean estas "naturales" o "producto" de las modas y patrones de interacción y consumo impuestos por la sociedad de masas—, no sorprende que la figura subjetiva típica de la época sea la del "tropa", la del *parvenu* que busca desesperadamente encajar dentro de formas de comportamiento estereotipadas.⁶⁴ Socialmente, el ideograma del *homo economicus* encuentra en la obsesión por la posición y el estatus su correlato lógico.

Para Arendt, como vemos, lo social no significa tanto un conjunto de asuntos susceptibles de ser comprendidos bajo ese título como, sobre todo, un cierto estado de cosas en cuyo marco los seres humanos se encuentran supeditados por entero al automatismo de un sistema de relaciones impersonales en virtud del cual su vida se desenvuelve de manera conformista con una norma de conducta externa dictada por una racionalidad económico-instrumental anónima que únicamente resulta explicable a través de regularidades estadísticas.⁶⁵ Así pues, podríamos decir que, con carácter general, lo

⁶³ *Ib.*, p. 65.

⁶⁴ De la misma opinión parece ser Tocqueville, en quien sin duda Arendt se inspira. «En esta clase de sociedades en las que nada es fijo —afirma este autor—, todos se sienten constantemente aguijoneados por el temor a descender y el afán de subir.» (A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2018, p. 39) ¿Y quién habría promocionado, a su juicio, este tipo subjetivo? Nuestro autor lo tiene claro: el despotismo. «El despotismo —afirma unas líneas antes—, lejos de luchar contra esa tendencia, la hace mucho más fuerte, pues quita a los ciudadanos toda pasión común, toda necesidad mutua, toda exigencia de entenderse, toda ocasión de actuar conjuntamente; los encierra, por así decirlo, en la vida privada. Ellos tendían ya a alejarse unos de otros: el despotismo los aísla. No había ya una excesiva solidaridad entre ellos: el despotismo acentúa su indiferencia.» Para Arendt, la forma extrema de esta tendencia del despotismo es, como no podía ser de otra forma, el totalitarismo. Para la explicación histórica en la que Tocqueville respalda su tesis: *Ib.*, pp. 157-170.

⁶⁵ Como he apuntado, este conformismo se relaciona en Arendt con la emergencia de la "sociedad de masas", en el sentido de una "adaptación pasiva" del sujeto a las convenciones que rigen la esfera de lo

social se caracterizaría más que nada por referir una situación de "pérdida" del ser humano como sujeto. Es decir, como un ser capaz de hacerse visible en el espacio público a través de la acción y el discurso. Como ya he apuntado, la esfera de lo social se caracteriza por reducir lo público a un espacio de intercambio de intereses, y no de opiniones, por lo que el ser humano no aparece ahí tanto como sujeto —es decir, como un ser humano que revela su identidad a través de la *praxis*—, sino más bien como el portador de un interés que trata de hacer valer ante los otros. De ahí que, cuando en el contexto de 1789 lo social hizo su aparición en medio del proceso revolucionario, la primera consecuencia de renunciar al proyecto de la libertad a cambio de tratar de solucionar los imperativos de la necesidad fuera la reducción de los seres humanos a su posición como meros portadores de intereses de una clase o de un grupo desde su condición política como sujetos capaces de actuar en el espacio público.

En efecto, ese espacio de intercambio y defensa de intereses particulares que, bajo el dominio de lo social, es lo público, bien puede constituirse como un mecanismo descentralizado de asignación de recursos, según su forma-mercado, pero también puede revestir la forma de un aparato burocrático dirigido a satisfacer las demandas que ante él plantean distintos colectivos. Es bajo esta segunda posibilidad donde hay que localizar la "cuestión social" que interrumpe los acontecimientos propiamente políticos que se habían venido sucediendo en Francia desde 1789. Así, si atendemos al modo en el que la cuestión social sacudió el proceso revolucionario, no es difícil comprobar que, más allá del contenido de las reivindicaciones —de naturaleza fundamentalmente económica— formuladas por el "cuarto estado", su rasgo más significativo fue que, a través de ellas, se movilizó una masa ingente de pobres y desheredados de los suburbios de París que, sujetos a la "disciplina del estómago", se dirigieron sucesivamente a la Asamblea Nacional y a la Convención para exigir un remedio a sus padecimientos. La clave aquí, por tanto, no es discernir cuál era la forma concreta que adoptó la "perversión" social del espacio público —Estado o Mercado—, ni tampoco cuál era el contenido específico de

social con vistas a procurar la satisfacción del interés propio. Pero, en el fondo, creo que el argumento podría replicarse en relación con otras "formas históricas" de lo social que no se corresponden con la sociedad de masas. Pienso, en particular, en la "sociedad neoliberal" como marco contemporáneo de lo social; marco que Arendt no llegó a conocer, pero que introduciría algunas variaciones respecto al contexto en el que ella estaba pensando. En principio, nos encontraríamos ante otra forma de conformismo, cuya peculiaridad quizá se podría compendiar bajo la idea de una "adaptación activa" del sujeto, que exige un esfuerzo de innovación y creatividad por su parte con vistas a adaptar sus comportamientos a unos imperativos sociales mucho más dinámicos e imprevisibles. Sobre la "subjetividad neoliberal" *vid.* Ch. Laval y P. Dardot, *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa, 2013; especialmente el capítulo 9.

las demandas planteadas por el pueblo parisino, sino que la clave aquí tenía que ver, sobre todo, con el modo como se articulaban políticamente esas posiciones y, por extensión, con el modo en el que su articulación defectuosa condujo tanto a una pérdida de sentido de la política como a una pérdida de sentido de la ciudadanía tal y como había sido redescubierta por los revolucionarios; esto es, como un estatuto jurídico personal asociado a su condición política de sujetos; pues, precisamente, tales reivindicaciones no se inscribían ya dentro del intercambio de opiniones en la esfera pública, sino más bien en la cerrada defensa de intereses de parte.

La así llamada "cuestión social" no sería, entonces, sino una realización histórico-concreta de esa peculiar forma de interacción humana surgida en la época moderna a la que Arendt denomina lo social, si bien, a juzgar por el tono que emplea en sus declaraciones, no cabe duda de que a su modo de ver se trata de una realización de lo social especialmente reprobable; quizá debido a que en ella se hace especialmente evidente que en la época moderna los asuntos públicos han terminado siendo explicables según la lógica de "la necesidad en movimiento".⁶⁶ Dicho de otro modo, lo que Arendt encuentra problemático en la cuestión social sería aquello que ésta tiene de "*social*" en el sentido en el que nuestra autora comprende filosóficamente ese concepto.⁶⁷ Por este motivo, aunque, como ya he dicho antes, no me parezca inoportuna la crítica histórica a la lectura de las revoluciones presentada por Arendt, considero que es así mismo necesario comprender su posición —y criticarla si es preciso— desde sus propias coordenadas teóricas. En todo caso, a partir de ese análisis conceptual lo más relevante en este punto es destacar por qué la aparición de la cuestión social en el contexto de la Revolución francesa condujo al fracaso del proceso revolucionario. Pues bien, de lo dicho hasta ahora parece claro que el gran problema de la cuestión social —al igual que el de lo social en general— tiene que ver fundamentalmente con el particularismo de los intereses; con su pretensión de hacer valer las demandas de un grupo concreto como exigencias egoístas y no como opiniones sujetas a deliberación pública.

Esto sería lo que, a juicio de Arendt, separa a los *sans-culottes* de los obreros húngaros. Por sorprendente que pueda parecer teniendo en cuenta la opinión que le merece el radicalismo de las clases populares en su estudio de las revoluciones, en *La*

⁶⁶ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 178-179.

⁶⁷ A. Di Pego, "Lo social y lo político en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática", *Intersticios*, 10 (22-23), 2005, pp. 39-69.

condición humana Arendt elogia el papel del movimiento obrero durante la Revolución húngara de 1956 por cuanto, llegada la hora de la acción, aquél no se comportó como clase dentro de la sociedad, sino que actuó como parte de un pueblo; no dio pie a una lucha meramente sindical, sino que organizó una lucha política por el gobierno democrático.⁶⁸ El «enorme poder y potencial» asociado históricamente al movimiento obrero, dirá Arendt, responde a que «a pesar de todas las teorías y palabras, era el único grupo en la escena política que no sólo defendía sus intereses económicos, sino que libraba una batalla política completa.»⁶⁹ O lo que es lo mismo, a que fue uno de los pocos grupos, si no el único, que no se dejó "sobornar" por mejoras relativas en su posición social o situación económica, sino que asoció el conflicto laboral con la emancipación política.

El divorcio entre lo social y lo político al que nos hemos referido en estas páginas se explicaría así, como vemos, a partir de la distinta actitud que tienen hacia sus demandas los diferentes grupos que se hacen presentes en el espacio público. Por un lado, la articulación de sus demandas en clave de interés situaría al grupo que las formula dentro de las dinámicas de lo social a las que ya nos hemos referido. Por otro lado, sin embargo, el planteamiento de esas demandas desde el punto de vista de un interés colectivo a todo el pueblo las situaría dentro del ámbito de lo político. Para no pocos intérpretes de Arendt, esta lectura "actitudinal" sería la más aceptable a la hora de comprender la escisión que nuestra autora abre entre lo social y lo político. En particular, S. Benhabib, ha rechazado que esta distinción pueda entenderse como una distinción entre dominios diferentes en función de su contenido, si bien reconoce que en *Sobre la revolución* Arendt parece operar en estos términos.⁷⁰ A su modo de ver, la constitución de un espacio político implica

⁶⁸ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 239-242.

⁶⁹ *Ib.*, p. 241. Este punto es, por lo demás, importante, por cuanto permite arrojar algo de luz sobre la sorpresa de quienes observan lo paradójico de afirmar la importancia del mundo político al tiempo que se renuncia a problematizar la importancia de la satisfacción de las necesidades vitales con vistas a la participación política. Como vemos, y frente a esta no tan inhabitual lectura de Arendt, para nuestra autora el problema no se encuentra en el objeto, sino más bien en la disposición de interés de los sujetos que expresan sus demandas. Esto como veremos más adelante, resulta así mismo controvertido, pero no en el sentido en el que, quizá en una primera impresión, pueda pensarse. Para un ejemplo de posición perpleja en este sentido respecto a las difíciles interacciones entre lo social y lo político *vid.* S. Kattago, "How common is our common world? Hannah Arendt and the rise of the social", *Problemas*, 81, 2012, pp. 98-108.

⁷⁰ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp. 156-157. Así mismo, *vid.* A. Wellmer, "Hannah Arendt: Sobre la revolución", pp. 91-93. El rechazo a una comprensión de la distinción entre lo político y lo social en clave de dominios autónomos en función de una suerte de contenido transhistórico es, en realidad, compartida por la propia H. Arendt ("Arendt sobre Arendt. Un debate en torno a su pensamiento". En: *Hannah Arendt. De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 151): «La vida cambia constantemente, y las cosas están constantemente ahí como si quisieran ser relatadas. En todas las

siempre la exigencia de universalizar aquellas demandas e intereses que se hacen valer en la arena pública, de tal manera que éstos no aparezcan ya como meros intereses particulares, sino como intereses comunes a todos.⁷¹ El compromiso político no supone el abandono de aquellos asuntos que vulgarmente comprendemos como "sociales" o "económicos", sino que consiste más bien en hacerse cargo de ellos en nombre de valores o principios susceptibles de ser compartidos por los otros sobre la base de un intercambio de razones públicas.⁷²

Para Arendt, la clave no estaría, entonces, en politizar lo social, sino que de lo que se trataría sería de superar lo social haciéndolo político. Esto es precisamente lo que, en su opinión, la separa de Marx. A juicio de Arendt, si bien en un principio el joven Marx se habría aproximado a la cuestión social desde el punto de vista de la emancipación política, en sus escritos de madurez, el filósofo de Tréveris habría terminado invirtiendo la relación entre lo social y lo político, cuando empezó a entender que la pobreza no era consecuencia de la opresión del hombre por el hombre sino de leyes que dan cuenta de los distintos regímenes de explotación de la fuerza de trabajo.⁷³ Pero con ello, añade, la revolución habría dejado de tener por objetivo la fundación de la libertad para ocuparse de la liberación de las necesidades humanas.⁷⁴ El problema de Marx, concluye, sería que transformó una filosofía de la libertad en una filosofía del desarrollo. Por eso, en el Marx maduro no se encuentra una verdadera comprensión de lo político. La cuestión admite, con todo, una lectura diferente. Admitiendo que quepa hablar de un "giro" en la producción intelectual de Marx, la clave del asunto estaría en ver si ese desplazamiento implica una ruptura o una continuidad con sus planteamientos previos. Al investigar la naturaleza específica de las relaciones humanas en una sociedad capitalista, Marx, ¿renunció a su juvenil pasión política o trató de comprender el campo en el que se juega la política en la época moderna? ¿No es acaso su trabajo un esfuerzo por comprender la

épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: "es importante que sean tratados en público". Lo que estos asuntos *sean* en cada *momento* histórico probablemente es enteramente distinto.»

⁷¹ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 145.

⁷² *Ib.*, pp. 145-146. En un sentido similar, R.J. Bernstein ("Rethinking the Social and the Political". En: *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1986, pp. 252-253) argumenta que la distinción entre lo social y lo político, al no tener un carácter sustantivo, que refiera distintos dominios de ser, se relativizaría tan pronto como se hace necesario decidir cuál es el contenido de lo social en cada caso; decisión que, naturalmente, habrá de tener un sentido necesariamente político.

⁷³ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 99 y p. 97, respectivamente.

⁷⁴ *Ib.*, p. 100. Sobre la distinción entre lo político y lo social en perspectiva con la crítica de Arendt a Marx vid. P. Gaytán, "Hannah Arendt y la cuestión social", *Sociológica*, 16 (47), 2001, pp. 101-128

racionalidad interna de esa dominación anónima de lo social, tantas veces denunciada por la propia Arendt, con vistas a recuperar la autonomía política del hombre? Ciertamente, no es este lugar para problematizar en extenso la lectura de Marx defendida por Arendt. Pero una cosa parece clara. Si esa lectura quiere ser defendida, si, en efecto, se pretende afirmar que Marx cayó en las garras de lo social y se olvidó de lo político, entonces Arendt o sus seguidores deberán tratar de explicar por qué lo social ha conseguido dominar nuestra época y condenar al olvido la ambición política del legado revolucionario. ¿Cómo se explica que lo social tuviera tanta fuerza como para borrar de la faz de la Tierra el tesoro de la política? Una primera aproximación a esta cuestión puede venir, justamente, de la experiencia revolucionaria francesa.

1.1.2. La pregunta por la unidad del Pueblo: sobre el origen y razón de ser de la cuestión social en la Francia revolucionaria

¿Por qué la cuestión social llegó a ser un problema durante la Revolución francesa? La tesis del "fracaso" de la Revolución resulta insuficiente mientras no se ofrezca una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Aunque aceptásemos la idea de que la irrupción de lo social hizo imposible la construcción de un orden político duradero, para justificar su plausibilidad aun tendríamos que tratar de comprender los motivos que explican esa desviación de los acontecimientos en el curso del proceso revolucionario. Dicho con otras palabras, tendríamos que entender por qué llegado el momento las demandas que se hicieron valer en el espacio público no respondieron ya a la búsqueda de un interés general, sino que se plantearon más bien como un interés de parte. Pero, para ello, no basta con operar en el marco de la distinción abstracta entre lo social y lo político. Es, por el contrario, preciso estudiar cómo se configuró la cuestión social en el contexto de la revolución, tanto desde un punto de vista objetivo, relativo a sus *causas*, como, sobre todo, desde el punto de vista de las *razones* que impulsaron subjetivamente la activación de este conflicto.

Para Arendt, el estallido de la cuestión social en la Francia revolucionaria se explicaría en primer lugar a partir de un cambio de mentalidad respecto al fenómeno de la pobreza, que dejó de ser concebido como un fenómeno *natural* para pasar a ser entendido como un fenómeno *social*, producto de la desigual distribución de la riqueza. La cuestión social —afirma— solamente habría comenzado «a desempeñar un papel revolucionario [...] cuando, en la Edad Moderna y no antes, los hombres empezaron a

dudar que la pobreza fuera inherente a la condición humana, cuando empezaron a dudar que fuese inevitable la eterna distinción entre unos pocos, que, como resultado de las circunstancias, la fuerza o el fraude habían logrado liberarse de las cadenas de la pobreza, y la multitud, laboriosa y pobre.»⁷⁵

Dos causas explican, a su juicio, este cambio de perspectiva. Por un lado, las noticias que llegaban a Europa de la prosperidad americana: «la convicción de que la vida sobre la tierra puede ser bendecida por la abundancia en vez de ser maldecida con la escasez, en su origen fue prerrevolucionaria y americana; fue consecuencia directa de la experiencia colonial americana».⁷⁶ Por eso, Arendt concluye que: «No fue la Revolución americana, sino las condiciones existentes en América, que eran bien conocidas en Europa mucho antes de que se produjese la Declaración de Independencia, lo que alimentó el espíritu revolucionario en Europa.»⁷⁷ Pero, además, por otro lado, este cambio de perspectiva respecto a la pobreza que alumbró la época moderna se explicaría también, a su modo de ver, por la nueva mirada con la que Locke, Smith, y los primeros economistas burgueses empezaron a valorar el trabajo. Estos autores, afirma Arendt, estimaron «que el trabajo y las faenas penosas, en lugar de ser el patrimonio de la pobreza, el género de actividad al que la pobreza condenaba a quienes carecían de propiedad, eran, por el contrario, la fuente de toda riqueza.»⁷⁸ De ahí que «la rebelión de los pobres, de "la parte esclavizada de la humanidad", [pudiera] apuntar más lejos que a la liberación» de la tiranía.⁷⁹

Ahora bien, aunque está fuera de toda duda que el reconocimiento de la pobreza como un fenómeno social, y no natural, es un factor verdaderamente relevante para explicar el estallido de la cuestión social, parece que, por otra parte, no llega a agotar la pregunta por sus causas. En primer lugar, cabe destacar que en Occidente lleva existiendo una tradición crítica de la riqueza al menos desde los orígenes del cristianismo —o incluso antes, si tenemos en cuenta que, sin ir más lejos, el mismo Aristóteles consideraba la vida económica como una forma de vida violenta⁸⁰—. Así, por ejemplo, en el siglo V, el anónimo *De divitiis* presentaba ya a los ricos como personas corrompidas y, por eso,

⁷⁵ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 31-32.

⁷⁶ *Ib.*, p. 32.

⁷⁷ *Ib.*, p. 35.

⁷⁸ *Ib.*, p. 32.

⁷⁹ *Ib.*, pp. 32-33.

⁸⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. 9ª ed. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009, p. 5.

necesariamente malvadas.⁸¹ En el siglo XV, esta crítica a la riqueza aparecerá, además, asociada ya a una reivindicación del trabajo que sirve como fermento ideológico de las revueltas campesinas del final del Medievo.⁸² Con todo, esta valorización del trabajo debe ser tomada en consideración con cuidado. Como recuerda J. Agulles, la reivindicación del trabajo ha tenido siempre un estatuto ambiguo, y, si bien por una parte impulsó la luchas populares, también tuvo en no pocas ocasiones una función moralizante frente a la pobreza.⁸³ De igual manera, en lo que respecta a la influencia de la prosperidad americana sobre la mentalidad francesa en torno a la pobreza conviene ser cauteloso. No hay que olvidar que América era un referente sobre todo para las clases altas y nobiliarias, que estaban lejos de verse afectadas por la indigencia.

Más interesante que estos matices históricos es, sin embargo, una segunda aproximación crítica a la explicación histórica que Arendt ofrece sobre la transformación en "cuestión social" del fenómeno de la pobreza. Pienso aquí, no ya en las limitaciones temporales de su perspectiva, sino más bien en la insuficiencia de su enfoque. Resulta demasiado atrevido pensar que la irrupción de lo social en medio del proceso revolucionario responde únicamente a factores ideológicos. Así, aun admitiendo que, ciertamente, el problema de la pobreza no era nuevo, cabría preguntarse en este punto cuáles eran las circunstancias específicas de la Francia del siglo XVIII. La propia Arendt parece advertir una diferencia con América cuando reconoce que los trabajadores «eran pobres, pero no miserables»; aunque no profundiza en este punto.⁸⁴

No obstante, la verdad de los "hechos materiales" es importante. En primer lugar, factores coyunturales, como la crisis agraria que afectó a Francia a finales de la década de 1780. Veranos secos e inviernos terribles comprometieron notablemente a la producción agrícola y dispararon el precio del grano.⁸⁵ Más significativo son, con todo, aquellos factores estructurales que, en la víspera de la Revolución, permiten atisbar ya la transformación de la sociedad estamental del Antiguo Régimen en una moderna sociedad de clases de tipo capitalista. Nos encontramos aquí, ciertamente, ante un proceso de larga data, que se remonta a la Baja Edad Media, cuando la progresiva monetarización de las

⁸¹ J. Agulles, *La negación de la virtud. Una historia sobre la pobreza y el progreso*. Barcelona, Virus, 2023, pp. 38-39.

⁸² *Ib.*, pp. 66-70. Ya a mediados del siglo XIV, el sacerdote lolardo John Ball planteaba la siguiente pregunta: «Cuando Adán cavaba y Eva hilaba, ¿quién era entonces el señor?»

⁸³ *Ib.*, pp. 87-88 y p. 95.

⁸⁴ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 107.

⁸⁵ S. Schama, *Ciudadanos. Una crónica de la revolución francesa*. Barcelona, Debate, 2019, pp. 337-341.

economías agrarias y su especialización productiva en actividades menos intensivas en mano de obra —fundamentalmente la ganadería— o más rentables —generalmente bienes suntuarios accesibles únicamente al patriciado urbano— determinaron la formación de un lumpenproletariado rural que se fue estableciendo progresivamente en las ciudades.⁸⁶ Lo que en este contexto hace que la Francia del siglo XVIII sea diferente es el triunfo de doctrinas fisiocráticas —*laissez faire, laissez passer*— y librecambistas, no ya en un nivel ideológico, sino como programa de gobierno. Si bien es cierto que no estamos aún ante una economía completamente "desembridada", en las que la tierra, el trabajo y el dinero se han convertido definitivamente en mercancías⁸⁷, sí cabe, con todo, observar ya en las últimas décadas de la monarquía absolutista una tendencia hacia la "liberalización" económica (libre comercio, desregulación gremial, etc.), pero también hacia la concentración empresarial en unas pocas manos —especialmente a través de la concesión estatal de monopolios— y el cercamiento de tierras, que tendría fatales consecuencias para campesinos y, sobre todo, para los trabajadores asalariados en manufacturas urbanas.⁸⁸

Particularmente, en lo que se refiere a este último grupo, la existencia de asalariados que nada poseían y que nada podían poseer más allá de su propia fuerza de trabajo, resultó ser un factor fundamental a la hora de animar el proceso de acumulación en la incipiente industria, pues, en la medida en que para ellos trabajar era perentorio, so pena de ingresar en un "ejército industrial de reserva" cada vez más numeroso o, peor aún, terminar el camino del desclasamiento en el mórbido mundo de los bajos fondos, el precio que ponían a su labor terminó siendo nimio. El imperativo de la necesidad se convertía de este modo en el principal aliado del "desarrollo económico", anticipando la lógica de un "mercado de trabajo" totalmente liberalizado. Esta lógica, según explica Polanyi, no es otra que la de la regulación del suministro de mano de obra a través de la disponibilidad de alimento.⁸⁹ Así, desde el punto de vista de un mercado de trabajo libre, el estándar base de los salarios —el punto a partir del cual la remuneración del trabajo no puede caer más y que define su precio mínimo— sólo puede devenir efectivo si «el trabajador [es] condenado a elegir entre quedarse sin alimento u ofrecer su trabajo en el

⁸⁶ J. Agulles, *La negación de la virtud*, p. 58 y pp. 63-66.

⁸⁷ K. Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2017, pp. 129-137.

⁸⁸ S. Schama, *Ciudadanos*, pp. 209-221 y pp. 348-359.

⁸⁹ K. Polanyi, *La gran transformación*, p. 225.

mercado». ⁹⁰ Este mínimo es, precisamente el umbral cuya satisfacción estaría en cuestión durante las jornadas de la Revolución francesa.

De una forma no exenta de ironía, un contemporáneo, Voltaire, explica en la voz "Igualdad" de su *Diccionario filosófico* el funcionamiento de esta lógica como sigue:

El género humano, tal como es, no puede subsistir a menos que exista una infinidad de hombres útiles que no posean nada, pues es evidente que un hombre no abandonará voluntariamente su tierra para acudir a trabajar la vuestra, y si tenéis necesidad de un par de zapatos no será un relator del Consejo de Estado quien los haga. De modo que la igualdad es, a la vez, la cosa más natural y la más quimérica. ⁹¹

Por tanto, era necesario crear una ingente masa de desheredados para fomentar la competitividad del mercado laboral y lograr, de este modo, una mayor creación de riqueza. ⁹² El excedente de población rural resultante de las transformaciones que se venían sucediendo en las economías campesinas desde la Baja Edad Media y el Renacimiento quedaba, así, incorporado a la nueva sociedad de forma paradójica: sólo podían formar parte de la sociedad en la medida en que esa sociedad fuese incapaz de satisfacer sus más básicas necesidades. No sorprende, entonces, que fuera precisamente en este momento cuando las tradicionales instituciones de caridad heredadas del Medievo recibieran un furibundo ataque por parte de los reformadores. ⁹³ Pero lo cierto es que las nuevas circunstancias hacían vulnerables a cada vez más sectores sociales, y, de hecho, amenazaba a la sociedad como un todo. Es difícil hacer funcionar una sociedad a partir del cálculo racional de intereses cuando el máximo interés al que puede aspirar gran parte de la población consiste en obtener el alimento indispensable para no morir de hambre. Que el principio de competitividad económica terminaría entrando en contradicción con la subsistencia de las masas era algo que no era difícil imaginar. El estallido de la cuestión social durante la Revolución francesa no fue sino la primera ocasión en la que se pudieron observar las consecuencias de no poder posponer en el tiempo la resolución de esa contradicción.

⁹⁰ *Id.*

⁹¹ F.M.A. Voltaire, *Diccionario filosófico*. Madrid, Verbum, 2020, p. 579.

⁹² J. Agulles, *La negación de la virtud*, p. 117.

⁹³ *Ib.*, p. 111.

En todo caso, para que esa situación pudiera darse no bastaba con que toda una serie de factores objetivos, coyunturales o estructurales, coincidieran en un cierto momento histórico. Era así mismo preciso que todas esas causas se asociaran con un conjunto de razones capaces de dar cuenta subjetivamente de la dinámica de conflicto que activaban las demandas de las clases populares. Es decir, se necesitaba una suerte de "principio moral" que movilizara a las masas en su voluntad de poner fin a la penosidad de sus circunstancias. El señalamiento de tendencias o fenómenos objetivos, sean estos naturales o sociales, no puede agotar nunca la reconstrucción de una narrativa histórica, pues ésta demanda así mismo una referencia intencional que permita comprender el modo según el cual esos fenómenos y tendencias se hacen explícitos para quienes toman parte en los acontecimientos. Dicho de otra manera, es preciso entender —hasta donde sea posible, dentro de los límites gnoseológicos que impone la reconstrucción retrospectiva de un horizonte de sentido propio de otra época— cómo se tiene consciencia de esos fenómenos y tendencias en su propio contexto. De ahí que, para poder dar cuenta de la socio-génesis de la "cuestión social" en la Francia revolucionaria, no baste sólo con señalar sus condiciones objetivas, sino que también debemos tratar de aclarar las circunstancias en las que lo social llegó a aparecer como una auténtica "cuestión" ante la opinión pública.

La mejor prueba de la necesidad de tomar en consideración esta dimensión "subjetiva" del proceso histórico la podemos encontrar, a modo de contraejemplo, en la sorprendente ausencia de una "cuestión esclava" durante la Revolución americana. Como es sabido, a pesar de comprometer una situación tanto o más degradante que la miseria de las clases asalariadas y campesinas en Francia, la esclavitud apenas jugó ningún papel relevante en los acontecimientos que van de la Declaración de Independencia a la aprobación de la Constitución federal de 1787. Desde luego, los *Founding Fathers* no ignoraban la verdad del "crimen terrible" sobre el que se había edificado la sociedad americana, pero para ellos la importancia de esta cuestión no iba más allá de los escrúpulos morales que la esclavitud pudiera suscitar en algún "alma bella". Es decir, en su opinión era un asunto que carecía de toda relevancia pública.⁹⁴ De este modo, pese a existir elementos "objetivos" de sobra como para que la Revolución terminase dando lugar a una situación similar a la que se viviría unos años más tarde en Francia, lo cierto es que la ausencia de un elemento "subjetivo" que lograra movilizar en esta dirección a

⁹⁴ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 111-112.

la población esclava abortó toda posibilidad de un desarrollo histórico semejante. En este sentido, y frente a la forzada oposición, afirmada por Arendt, entre las dos revoluciones atlánticas, tal vez quepa preguntarse si no sería más adecuado hablar de una falta de "madurez" de la experiencia americana, que, ante la falta de movilización de una "cuestión esclava", habría sido incapaz de llevar la Revolución hasta sus últimas consecuencias. En América, la esclavitud no empezaría a ser un asunto verdaderamente público hasta la aparición del movimiento abolicionista. Por esta razón, habría que esperar casi un siglo, hasta la Guerra Civil, para que la cuestión social que la Revolución había dejado pendiente terminara finalmente estallando, como en Francia, en un ambiente marcado por el terror y la violencia.⁹⁵

Sea como fuere, en estas páginas lo que nos interesa es tratar de entender el desarrollo de la cuestión social en Francia. ¿Cuál fue, entonces, el "principio" que, en un sentido subjetivo, favoreció su irrupción en medio de la escena revolucionaria? Para Arendt, el principal motivo que explica la emergencia de la cuestión social desde este punto de vista tendría que ver con el uso político que los jacobinos hicieron de la compasión tras la instauración de la república. La compasión no era una pasión desconocida para los hombres del siglo XVIII. Todo lo contrario. Se trataba de una cualidad del carácter verdaderamente apreciada por la sociedad de la época. En la escuela de la sensibilidad rousseauiana, la compasión se relacionaba con la capacidad de ver en el sufrimiento y la miseria de los sencillos las consecuencias terribles de la corrupción social de la naturaleza humana.⁹⁶ Pero, más allá de las sutilezas retóricas de una prosa singularmente afectada, lo cierto es que hasta la fecha nadie había pensado seriamente que esa peculiar forma de sensibilidad pudiera tener algún tipo de relevancia política. La compasión se integraba bien dentro del catálogo de emociones propias de la disposición sentimental dieciochesca, pero de ahí no se seguía otra consecuencia que la aprobación general que un corazón sensible suscitaba en los salones de la burguesía. Lo que, en la esfera de la sensibilidad, la Revolución tuvo de nuevo fue, precisamente, el intento de hacer de esa pasión el sustrato de la fraternidad republicana. De este modo, frente a las divisiones sociales que desgarraban el interior de la nación francesa, los jacobinos terminarían descubriendo en la compasión el cemento de la unidad patriótica.

⁹⁵ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 160.

⁹⁶ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 126. Sobre la influencia rousseauiana en la Revolución y la sensibilidad del siglo XVIII vid. S. Schama, *Ciudadanos*, pp. 150-208; y P. Higonnet, "Sociability, Social Structure and the French Revolution", *Social Research*, 56 (1), 1989, pp. 99-125.

Para comprender bien el sentido de este desarrollo histórico, conviene tener presente tanto el horizonte que el fin de la monarquía constitucional abría para la Revolución como la dificultad a la que en ese marco se pretendía dar respuesta. En pocas palabras, podríamos decir que, tres años después del Juramento del Juego de Pelota, la Revolución se enfrentaba a la titánica tarea de tener que cumplir sus promesas una vez la tiranía había sido derrotada. Tras el derrocamiento de la monarquía en agosto de 1792, a la Convención no se le escapaba que, a pesar de haber terminado con los últimos vestigios de absolutismo, las condiciones de vida de la mayoría de los franceses seguían siendo miserables.⁹⁷ Si bien la emancipación política del pueblo había conseguido transformar a los súbditos en ciudadanos, lo cierto es que la universalización de ese estatus jurídico no había conseguido por el momento acabar con el hambre. Pero, si el pueblo no era ya súbdito del rey, sino que él mismo era ahora el soberano, ¿cómo podía ser que su situación continuase siendo tan penosa como en los tiempos del Antiguo Régimen? Para los jacobinos estaba fuera de toda duda que, si la República debía todo su poder al pueblo, entonces, la Convención no podía quedarse de brazos cruzados, sino que debía tratar de dar una solución a los padecimientos que afligían a la nación francesa. Libre de la tiranía del rey, el pueblo tenía que ser liberado una vez más, pero esta vez no se trataba ya de terminar con la opresión del gobierno despótico, sino de acabar con el pesado yugo que la tiranía de las necesidades imponía sobre sus hombros.⁹⁸ El triunfo político de la República quedaba, así, en consecuencia, comprometido en sus posibilidades de éxito con la erradicación de la pobreza.

⁹⁷ En realidad, los vestigios de absolutismo presentes en el breve periodo que duró la Monarquía Constitucional no eran sino consecuencia de la Constitución aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente en 1791. En primer lugar, la propia existencia de la figura del rey como titular de la Jefatura del Estado y también cabeza del Poder Ejecutivo. En segundo lugar, el reconocimiento de una facultad de veto ejecutivo de la legislación aprobada por la Asamblea. Este segundo aspecto, sin embargo, fue objeto de gran controversia durante las sesiones constituyentes, no así la opción monárquica, que no se vio confrontada por una opción republicana en ese momento. A ello se unía, por otra parte, la consagración de la irresponsabilidad del Gobierno o sus ministros ante la Cámara, consecuente con una rígida comprensión de la separación de poderes que, en realidad, abocaba a la joven monarquía constitucional al conflicto constitucional y al bloqueo. Un estudio muy crítico con la comprensión revolucionaria de la separación de poderes, con especial atención al instituto del veto y a la irresponsabilidad del Gobierno, es el ya clásico de L. Duguit, *La separación de poderes y la Asamblea Nacional de 1789*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1996. Naturalmente, estas consideraciones en torno al papel de la monarquía son meramente constitucionales. Cosa distinta fue el papel que desempeñó como vértice simbólico —o, en ocasiones, también activo— de la conspiración realista y de la reacción absolutista tanto en el interior como en el exterior de Francia. Así, en opinión de Condorcet: «A quien se le había confiado el peligroso derecho de oposición, solo vio en él, como era de prever, un medio de suspender la acción de los poderes, de traicionar impunemente, de destruir la libertad a través de la propia constitución.» (J.A.N. de Caritat, marqués de Condorcet, "Reflexiones sobre la Revolución de 1688, y sobre la del 10 de agosto de 1792", p. 232)

⁹⁸ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 117.

El problema es que, por no ser la miseria una situación compartida por todo el pueblo, sino sólo por su mayor parte, no estaba nada claro que el interés en poner fin a la pobreza pudiera ser de entrada un interés común a todos los ciudadanos. Si, como se había venido demostrando desde 1789, el pueblo era uno frente al rey, también ahora, tras el fin de la monarquía, el pueblo debía ser uno frente a las penosas circunstancias que la necesidad imponía sobre los más humildes. Pero, a diferencia de lo que sucedía cuando el enemigo a batir era el absolutismo, una vez instituido el régimen republicano ya no existía un adversario que pudiera unir al pueblo en su contra. Muerto el rey y derrotada la reacción realista, ¿quién era ahora el responsable de los males de Francia? En ausencia de una figura reconocible que hiciera las veces de antagonista, la naturaleza impersonal de las lógicas sociales que daban cuenta de la división del pueblo en ricos y pobres no sólo hacía más difícil la movilización popular contra la miseria, sino que también servía de coartada a quienes no tenían nada que ganar y mucho que perder en una lucha social que no era la suya. Así, si la miseria no respondía a la opresión de un tirano, es decir, si no encontraba su razón de ser en la negación *política* del pueblo, ¿por qué las clases acomodadas habrían de preocuparse por un interés que no era el suyo? La eliminación de la pobreza no era sino el interés propio de una parte del pueblo a cuya satisfacción los jacobinos habían consagrado el interés general del régimen republicano, pero eso no lo convertía automáticamente en un interés de todos. De ahí que, si la República quería tener éxito en sus propósitos, antes de nada, debía procurar que la minoría propietaria pudiera asumir los intereses de la mayoría como propios.

Fue, precisamente, esta necesidad de reintegrar a las clases poseedoras dentro de la nación lo que permitió descubrir que, además de su elevado valor moral, la compasión también podía tener un uso político. A falta de una figura que, como había ocurrido con el rey, permitiera unir al pueblo en su contra, los jacobinos entendieron que el vínculo político no podía descansar ya sobre un principio de unidad meramente reactivo, sino que debía afirmarse positivamente, en el sentido de un compromiso personal con el interés republicano de acabar con la miseria. Así, ante la necesidad de reunir al pueblo en torno a un objetivo común que no era compartido por todos, los líderes revolucionarios —ellos mismos bien posicionados socialmente— se vieron obligados a exigir a los ciudadanos más pudientes un especial «esfuerzo de solidaridad» para con la mayoría pobre.⁹⁹ Lo que ocurre es que, por estar referido en su contenido a las circunstancias particulares de

⁹⁹ *Id.*

quienes se encontraban sumidos en la miseria, ese "esfuerzo de solidaridad" no podía ser deducido en el marco del sistema de mediaciones discursivas a través del cual se da forma a la voluntad del pueblo, sino que debía tener un carácter mucho más inmediato. Si el interés *político* en acabar con la pobreza dependía en su determinación específica del interés *social* de una mayoría pobre, entonces, el compromiso solidario de las élites no podía ser de ningún modo un compromiso negociado, producto del intercambio de pareceres entre iguales, sino que debía de venir dado por una experiencia directa del sufrimiento de quienes se encontraban en una situación tan penosa. Es decir, de una experiencia que de entrada no resultaba accesible para todo el pueblo, sino "sólo" para su mayor parte. Precisamente por eso, la solidaridad con la que los jacobinos buscaban asegurar la unidad del pueblo terminaría haciendo de la compasión su sustancia.

La compasión consiste en una respuesta emocional empática ante el sufrimiento ajeno en virtud de la cual el dolor de los demás se nos hace presente como propio a través de la identificación imaginaria con las circunstancias del otro. En el contexto de la Francia revolucionaria, esto significaba que, a pesar de las enormes diferencias de riqueza, cabía, con todo, la posibilidad de que quienes se encontraban en posición social más afortunada fueran capaces de ponerse en el lugar de quienes se encontraban en una situación más penosa. De ahí que los jacobinos creyeran encontrar en esa pasión la clave que permitiría reconstruir la unidad patriótica del pueblo en torno a la voluntad de acabar con la pobreza. Si, como hemos argumentado, la solidaridad interclasista en la que los revolucionarios habían depositado sus esperanzas no podía ser el resultado de un acuerdo, sino que se debía a una experiencia inmediata de la pobreza, entonces, para que el proyecto republicano pudiera tener éxito, era preciso que esa vivencia, y, sobre todo, los intereses a ella asociados, fueran de algún modo accesibles a quienes estaban libres de ese estigma. Pues bien, en este punto, la sensibilidad que la alta sociedad había cultivado en los salones durante décadas aparecía ahora como una herramienta extraordinaria para satisfacer esta necesidad política. La compasión ofrecía la oportunidad de identificarse con quienes se encontraban en una posición social distinta, permitiendo que sus intereses fueran momentáneamente tenidos por propios. De este modo, aunque no fuera más que una ilusión, la compasión permitía salvar la enorme distancia social que separaba a ricos y pobres para reunirlos de nuevo políticamente en torno al proyecto republicano.

El pueblo, que se había unido en la lucha por el derecho frente al despotismo monárquico, descubría ahora que esa unidad no se fundaba ya en la ley, sino en el afecto.

Esta decisión tendría, sin embargo, un coste demasiado alto. Los jacobinos no sólo habían tratado de dar un significado político a la compasión, sino que, además, habían pretendido hacer de ella el fundamento de la unidad del pueblo en torno al régimen republicano. Como recuerda Arendt, para los jacobinos, la «magia de la compasión» estribaba en la posibilidad de abrir «el corazón del que padece a los sufrimientos de los demás» y restituir así el «vínculo "natural" entre los hombres» que, según la doctrina de Rousseau, la institución de la sociedad había roto.¹⁰⁰ Pero, con ello, en fin, la continuidad política de la nación quedaba supeditada a la disposición *moral* de una minoría acomodada para hacer suyos los intereses de la mayoría pobre. Si la búsqueda de un interés común descansaba en la práctica de la compasión fraterna, entonces la realidad política de la nación dependía más de la virtud de los sentimientos que de la de las palabras y los actos. Es decir, de una virtud que, a diferencia de la antigua virtud cívica de los romanos, no tenía ya que ver con la defensa de la libertad pública, sino con las cualidades anímicas de los ciudadanos.¹⁰¹ «La virtud —explica Arendt— significaba la preocupación por el bienestar del pueblo, la identificación de la voluntad de uno con la voluntad del pueblo —*il faut une volonté UNE*— y todos esos esfuerzos iban dirigidos fundamentalmente hacia la felicidad de la mayoría.»¹⁰² Precisamente por eso, tan pronto como la sinceridad de la virtud fue puesta en duda, tan pronto como se empezó a sospechar del compromiso moral de la élites con el bienestar del pueblo, toda la intensidad sentimental que había sido movilizada mediante el discurso de la compasión patriótica terminó desembocando en una espiral de terror y violencia llamada a "purificar" el cuerpo de la nación francesa.

La mera atribución de un significado público a la compasión no tenía por qué conducir el desarrollo de la cuestión social hacia el terrorismo de Estado. Únicamente implicaba rendirse a la fuerza de lo social y olvidarse del valor propio de lo político. La "tesis del fracaso de la Revolución" se explicaría, entonces, como un "olvido" de todo lo que tiene que ver con la fundación de la libertad en favor de aquello que tiene que ver con la satisfacción de las necesidades. Y, la crítica de Arendt se dirigiría sobre todo contra la absurda pretensión de negar aquellas diferencias que nos distinguen políticamente como sujetos para identificar a los seres humanos con categorías sociales. Es decir, en el mejor de los casos no estaríamos sino ante una crítica a las sociedades de masas, como aquellas que en los años 60 se formulaban contra las "sociedades unidimensionales" de Europa y

¹⁰⁰ *Ib.*, pp. 128-129.

¹⁰¹ *Ib.*, p. 117.

¹⁰² *Id.*

Norteamérica.¹⁰³ Si así hubieran sido las cosas, por tanto, la historia de los jacobinos, en lo que se refiere a su trayectoria y efectos, no hubiera sido muy distinta de la de tantos políticos bienintencionados que a lo largo de la historia han procurado asegurar unas condiciones de vida digna para todo el pueblo. A saber, una historia en la que, sin poner en duda sus buenas intenciones, la compasión no habría sido, en realidad, más que un motivo para desentenderse de lo político.

Al pretender instituir la representatividad de la nación francesa sobre la virtud compasiva de sus ciudadanos, la élite revolucionaria terminaría, en cambio, conduciendo el desarrollo de la cuestión social mucho más lejos. Ya no se trataría de un mero "olvido" de lo político, sino de un intento deliberado de politizar lo social a través de una moralización de los afectos. Dado que, para los jacobinos, la compasión no se limitaba a vindicar el interés de un grupo, a preocuparse por su suerte, sino que sobre todo permitía identificar ese interés particular con el interés general, la unidad del pueblo quedaba, desde su punto de vista, supeditada al compromiso personal de cada ciudadano con una política orientada al alivio de las necesidades. De entrada, lo que este compromiso implicaba no era otra cosa que una voluntad de renuncia al propio interés en lo que éste pudiera colisionar con el interés de los pobres, elevado ahora al estatuto de "interés nacional".¹⁰⁴ Como hace notar Arendt, desde Robespierre hasta Lenin la subjetividad revolucionaria siempre se ha caracterizado por la «convicción profunda de que el valor de una política debe ser medido por el grado que se opone a todos los intereses particulares».¹⁰⁵ El auténtico revolucionario sería, así, aquél que es capaz de anteponer un bien más alto a las más inmediatas y mezquinas inclinaciones. Pues bien, en el trance de la Primera República, esa exigencia moral no sólo comprometía a la vanguardia revolucionaria, sino que era así mismo extensible a todo el pueblo. El buen ciudadano era aquél capaz de entregarse patrióticamente a una causa que en verdad podía ser totalmente contraria a su interés particular.

El problema es que, desde las coordenadas abiertas por este marco político-discursivo, la única explicación aceptable sobre las causas de la miseria y del hambre pasaba por señalar la existencia de una conspiración para derrocar la República y someter al pueblo. Bajo el horizonte de expectativas creado por la centralidad que el nuevo

¹⁰³ H. Marcuse, *El hombre unidimensional*. Barcelona, Austral, 2016.

¹⁰⁴ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 125.

¹⁰⁵ *Id.*

régimen había atribuido al problema de los pobres, la insatisfacción y el desencanto no podían ser ya meramente sociales, sino que comprometían en su razón de ser la sospecha política de una eventual traición del interés patriótico. Como hemos tenido ocasión de ver, al hacer un uso político de la compasión, los jacobinos trataron de reconciliar a toda la nación en torno al interés particular de un grupo, el de la mayoría pobre, que había sido elevado a interés general del pueblo. La compasión permitió, así, vincular normativamente la ciudadanía con la solución del problema de la pobreza. Es por ello que, si el problema de la miseria persistía, si la mayoría seguía sometido a unas condiciones de vida lamentables, no cabía más que tratar de desenmascarar la hipocresía de aquellos ciudadanos que con su falsa compasión fingían un interés sincero por los sufrimientos del pueblo.¹⁰⁶ Es decir, la cuestión social no tenía que ver ya tanto con solucionar un problema de producción y distribución de bienes como con depurar la nación francesa de enemigos internos. Y, en este contexto, el terror no era más que una herramienta policial puesta al servicio del pueblo. Por tanto, si el planteamiento de la cuestión social en la Francia revolucionaria se caracterizó por su especial violencia, parece que, en buena medida, esto no fue sino una consecuencia lógica de su peculiar *vis* política.

Por lo demás, aun cuando el uso político de la compasión ofrezca una clave explicativa fundamental del terror, no hay que olvidar tampoco la gravedad que la elevación de la compasión a modelo de virtud cívica introdujo sobre el desarrollo de los acontecimientos. La compasión no sólo permitió articular la unidad del pueblo en torno a los intereses de la mayoría pobre, sino que también implicó un cambio de acento en la gramática de la virtud, desde la visibilidad de las obras a la oscuridad de los motivos. Como ya hemos visto, para los jacobinos, la virtud, más que como un hábito formado a través de la praxis, se entendía como una disposición espiritual favorable al interés compartido del pueblo. Pero, si el secreto de la virtud reside en el corazón de los hombres, y no en sus actos, entonces, la movilización política del terror se enfrentaba a la paradoja de no poder determinar con certeza quiénes eran sus enemigos. En cuanto afecto, la compasión señala una inclinación del alma cuya verdad, a diferencia de la obras, no resulta en modo alguno verificable. Así, como explica Arendt, cada vez que un motivo «se exterioriza y queda expuesto a la inspección pública, se convierte más en objeto de sospecha que de conocimiento», pues «sólo son "meras apariencias" tras las cuales, una

¹⁰⁶ *Ib.*, pp. 165-170.

vez más, pueden esconderse nuevos y ulteriores motivos». ¹⁰⁷ Es decir, la indagación en la autenticidad de los motivos impone una prospección psicológica que no puede ser nunca satisfecha; ni siquiera por el propio sujeto. ¹⁰⁸ Precisamente por eso, cuando los jacobinos quisieron transformar la República en el reino de la virtud, la Revolución no sólo abrió las puertas al reino del terror, sino que, además, terminó haciendo de él una solución política permanente.

Así pues, si mi reconstrucción de la opinión de Arendt es correcta, podríamos concluir que, para nuestra autora, el elemento "subjetivo" que desencadenó el estallido de la cuestión social durante la Revolución francesa tendría que ver con el uso que los jacobinos hicieron de la compasión como mecanismo de integración política dentro de la nueva institucionalidad republicana. Frente a las enormes diferencias sociales que fracturaban la unidad de la nación francesa, el recurso sentimental a la compasión fue, como hemos visto, la manera en que la élite revolucionaria trató de asegurar el compromiso de las clases acomodadas con la satisfacción los intereses de las clases campesinas y trabajadoras. Estos intereses, dijimos, siendo particulares, habían sido estimados por la República como intereses generales del pueblo. El problema era que, al no ser producto de un intercambio de opiniones, al venir dado por la situación específica de un grupo y no por la mediación de la acción y el discurso, el contenido específico de esos intereses no resultaba accesible más que a través de la identificación subjetiva con las circunstancias de quienes padecían la pobreza. En tanto que afecto definido por la capacidad de desprenderse del propio interés para ponerse en el lugar del otro, la compasión ofrecía, justamente, la oportunidad de reconstruir la unidad del pueblo a través de su gesto empático. Pero, por no ser comunicable en palabras o actos, la compasión significaba una forma de unidad que no resultaba en modo alguno verificable. Sólo cabía confiar en la virtud cívica de las élites. De ahí que, cuando la persistencia de la miseria rompió esa confianza, el uso del terror llegara a aparecer como el mejor modo de dilucidar la verdad de esos sentimientos para reconstruir la unidad del pueblo.

Desde el punto de vista de Arendt, por tanto, el uso político de la compasión no sólo fue el catalizador de la "cuestión social" en la Francia revolucionaria por cuanto puso en juego una identificación tramposa entre el interés particular de los pobres y el interés de todo el pueblo, sino que, además, también habría perfilado la fisonomía del conflicto,

¹⁰⁷ *Ib.*, p. 152.

¹⁰⁸ *Cf. Ib.*, p. 155.

que, como hemos apuntado ya, terminaría conduciendo la Revolución hacia el terrorismo de Estado. Pero, si bien la referencia al uso político de la compasión permite, ciertamente, comprender el modo en el que lo social llegó a irrumpir en medio del proceso revolucionario, su enfoque no acierta, a mi modo de ver, a precisar con claridad cuál fue el factor desencadenante de ese desarrollo histórico. Es decir, permite explicar cómo lo social se entrelazó con lo político, pero no acaba de explicar por qué se produjo ese entrelazamiento. La tesis de Arendt tal vez consiga dar cuenta de la política jacobina, pero no nos dice por qué los jacobinos se vieron obligados a adoptar esa agenda. Así, aun cuando Arendt consiga asociar correctamente la transformación social de la política en función de las necesidades de legitimación del régimen republicano, no llega, sin embargo, a explicar por qué esa necesidad se habría hecho explícita en ese momento. En su aproximación, nuestra autora únicamente se atreve a insinuar que la politización de lo social responde a una necesidad de unidad que se hace evidente tras el derrocamiento del gobierno monárquico. Pero no aclara por qué razón la búsqueda de la unidad llegó a ser necesaria en ese contexto. ¿Por qué el destronamiento del rey puso fin a la unidad patriótica del pueblo? O, mejor aún, ¿por qué una vez destronado el rey no fue ya posible reconstruir esa unidad más que a través de la afirmación del interés social de la mayoría como interés general del pueblo?

Mi tesis en este punto es que la transformación de la Revolución francesa en una revolución social no sería en realidad sino consecuencia de la asimilación por parte del pueblo del significado político-normativo que subyace al concepto republicano de ciudadanía en lo que se refiere a la idea de no dominación, pero también en lo que respecta al reconocimiento de un estatuto de derechos igual para todos los ciudadanos. La ciudadanía no sólo opone el ejercicio de la libertad pública al despotismo, sino que, además, también reivindica la igualdad como nota constitutiva de la nación política. Ser ciudadano implica, así, tener los mismos derechos y deberes que los demás en tanto que miembros de un mismo cuerpo político. Ésta es, de hecho, la doctrina que estaba detrás de la abolición del privilegio durante la Revolución francesa. Al abolir el privilegio y disolver los antiguos estamentos en la Asamblea Nacional, la Revolución buscaba afirmar la unidad del pueblo eliminando la legitimación legal de las distinciones sociales amparadas históricamente por la tradición y el Derecho. El pueblo era uno, y esa unidad se fundaba en la igualdad de todos los ciudadanos. Es decir, la condición de ciudadano comprometía un sentido de identidad basado en la mera igualdad entre quienes pertenecen

a un mismo pueblo. Por eso no cabía amparar jurídicamente distinciones de estatus en el cuerpo de la nación francesa.¹⁰⁹

El problema es que, al ser planteada en un sentido meramente formal, esa igualdad proclamada por la Revolución no podía satisfacer de ningún modo las aspiraciones de la mayor parte de ciudadanos. En sí misma, la igualdad ante ley, si bien niega *jurídicamente* las diferencias sociales, lo cierto es que por otra parte afirma *fácticamente* esas mismas diferencias en la medida en que las legitima ideológicamente a través del contrato.¹¹⁰ De este modo, una vez eliminada la antigua tutela feudal y consagrada la igualdad legal de todos los ciudadanos, las viejas relaciones de subordinación y dependencia, lejos de desaparecer, se transmutaron en relaciones sociales amparadas por el ejercicio de la autonomía en el marco del Derecho privado. En la Francia de la Revolución tal vez no hubiera ya señores ni siervos, pero desde luego seguían existiendo patrones y trabajadores, acreedores y deudores, arrendadores y arrendatarios. La unidad del pueblo prometida en la igualdad de todos los ciudadanos se revelaba, así, como un gran artificio jurídico que se contradecía a sí mismo tan pronto uno caía en cuenta de la enorme distancia que separaba socialmente las buhardillas del Faubourg Saint-Antoine de los salones del Palais-Royal o de las Tullerías. De ahí que las clases populares, convencidas

¹⁰⁹ La negación del principio de jerarquía y la presunción de igualdad es, justamente, lo que hace la desigualdad algo inaceptable; cf. Wallerstein, I., "Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen", *Comparative Studies in Society and History*, 45 (4), 2003, p. 652. Esta apreciación no se corresponde sólo con la modernidad, sino que tiende a ser una constante histórica. Como observa D. Graeber (*En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona, Ariel, 2021, pp. 113-115) en no pocas sociedades las sanciones a los deudores, que alcanzan incluso la esclavitud por deudas, tienden a la larga a desestabilizar un entramado social que, sin embargo, convive perfectamente con la esclavitud debida al sometimiento del enemigo en la guerra. Esta segunda forma de esclavitud resulta perfectamente aceptable en esos contextos. La diferencia —explica el antropólogo estadounidense— se debe fundamentalmente a que en el primer caso existe una conciencia de igualdad previa, que es el presupuesto mismo del intercambio dado en la relación crediticia, que no existe en el segundo caso. El segundo caso se guía por un principio de jerarquía que, si permanece incuestionado, puede sobrevivir perfectamente a una amnistía de deudas llamada a restaurar el equilibrio social en lo que respecta al crédito. En este sentido *vid.* también la referencia sobre el tránsito del código del "honor" a la idea de "dignidad" en la época moderna en Ch. Taylor, "La política del reconocimiento". En: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 55-56. En este mismo sentido, M. Walzer, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2001 pp. 260-263.

¹¹⁰ El problema, en definitiva, es que, como explicaría el joven Marx unas décadas más tarde, el Estado sólo negaba las diferencias *políticamente*: «El Estado anula a su modo las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación* al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartípe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura y la ocupación actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura y como ocupación, y hagan valer su naturaleza *especial*. Muy lejos de acabar con estas diferencias *de hecho*, el Estado sólo existe bajo esas premisas, sólo se siente como *Estado político* y sólo hace valer su *generalidad* en contraposición a estos elementos suyos.» (K. Marx, "Sobre la cuestión judía". En: B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*. Barcelona, Anthropos, 2009, p. 136)

de su emancipación política, quisieran llevar hasta sus últimas consecuencias la promesa de igualdad contenida en la idea de ciudadanía.¹¹¹

La frustración de las expectativas políticas depositadas en la Revolución sería, así, lo que movilizó un interés de clase por hacer efectivas las promesas con las que, explícita o implícitamente, la élite revolucionaria había recabado el apoyo del pueblo para poner fin al Antiguo Régimen. Ante la decepción de una igualdad meramente legal, las clases populares no pretendían sino llevar a cumplimiento la unidad del pueblo preconizada por la retórica de los revolucionarios. Esto es importante porque, frente a la lectura de Arendt, permite situar el estallido de la cuestión social bajo otras coordenadas interpretativas. Así, visto desde esta perspectiva, el estallido de la cuestión social no debería entenderse en relación con un interés de la mayoría pobre en promocionar su propio bienestar, sino sobre todo como un intento de actualizar el programa igualitario anunciado en el artículo primero de la Declaración de Derechos de 1789.¹¹² Es decir, cabría leer el estallido de la cuestión social como un proceso que responde a una motivación política en el sentido de Arendt. Lo que ocurre es que para poder llevar a efecto ese programa igualitario, las clases desposeídas debían tratar de promover su propio bienestar como vía de acceso a una ciudadanía plena.

Aun asumiendo la pretensión de universalidad implícita en el programa revolucionario, lo cierto es que el interés igualitarista de las clases desposeídas no podía plantearse en ningún caso como un interés susceptible de generalización en el espacio público, por cuanto la satisfacción del valor en él contenido refería, justamente, la condición de posibilidad de ese espacio. La búsqueda de un "interés general" debe entenderse, así, integrada dentro de un orden de condicionalidad previo a la constitución

¹¹¹ Cf. S. Schama, *Ciudadanos*, p. 546: «Por lo tanto, se perfilaron expectativas populares referidas a múltiples utopías tanto de la ciudad como de la campiña: fincas sin rentas, iglesias sin obispos ni monjes, un ejército sin sargentos reclutadores, un Estado sin impuestos. Y el carácter extrañamente transitorio del país que estaba siendo estructurado por la asamblea, acentuó estas expectativas poco realistas. Poco después, las contradicciones que subyacían en las profundidades de la personalidad de la Revolución francesa se convertirían en francas hostilidades; pues, si las expectativas milenarias de los ciudadanos se originaban en el impulso antimoderno que había movilizado a las multitudes en las calles, los que habían salido beneficiados de esa violencia deseaban algo que era muy diferente para Francia. Querían un Estado moderno, viable y poderoso: una monarquía constitucional con acento galo, no una democracia populista.»

¹¹² En este mismo sentido, la opinión nada sospechosa de simpatías por el jacobinismo de S. Schama, (*Ib.*, p. 921): «De pronto, se dijo a los súbditos que se habían convertido en ciudadanos; una suma de súbditos mantenidos en su lugar mediante la injusticia y la intimidación se habían convertido en una nación. A partir de este nuevo hecho, de esta "nación de ciudadanos", no sólo podía esperarse, sino exigirse, la justicia, la libertad y la abundancia. Por lo mismo, si no se materializaba, los únicos responsables debían ser los que habían despreciado a su ciudadanía o que eran incapaces de ejercerla a causa de la cuna o de sus irredentas creencias. Antes de que pudiese cumplirse la promesa de 1789, era necesario eliminar a los antic Ciudadanos.»

política del pueblo. Ésta es, de hecho, la razón por la que, ante el fracaso de la Revolución a la hora de ir más allá de la igualdad de derechos, trabajadores y campesinos se vieron obligados a hacer de la satisfacción de su propio interés el medio para lograr la unidad del pueblo. La realidad del pueblo como realidad universal exige un cierto equilibrio previo entre las partes que lo integran —o mejor, su desaparición como parte en lo que éstas pudieran amenazar al todo; lo cual, en las condiciones de un capitalismo incipiente como el de la Francia revolucionaria, era, precisamente, la amenaza que la propiedad representaba para la unidad del pueblo—. De ahí que, si el interés de las clases desposeídas invadió el terreno de la política, si cabe hablar por ello de una "politización de lo social", esto no fue debido a que, como argumenta Arendt, ese interés en su bienestar, al aparecer como un interés de *todo* el pueblo, subvirtió las exigencias de universalidad que determinan la constitución del espacio público como un espacio de formación de intereses comunes, sino más bien a que ese interés no podía ser de ningún modo universalizado en ausencia de un espacio público que lo preexistiese.

En efecto, la generalización de intereses en la esfera pública que demanda la idea de lo político no se agota en una operación lógica de universalización de las demandas de los distintos grupos, de tal manera que cualquier posición inicialmente de parte pueda terminar siendo una posición común a todos, sino que supone, además, como condición previa, una definición del espacio en el que esos intereses se hacen explícitos. Pues, ¿cómo generalizar un interés en ausencia de un espacio político, históricamente constituido, donde ese interés pueda ser generalizable? ¿Cómo generalizar un interés ante los otros si no son nuestros iguales? Pero esta definición de un espacio común no es en ningún caso producto de una operación lógica, sino que remite, más bien, a una "operación histórica" mediante la cual se alcanza un cierto "equilibrio social" que hace posible lo político en el sentido de Arendt. Es decir, como una generalización de intereses en el espacio público. Así, resulta de todo punto imposible plantear siquiera el horizonte de una generalización de intereses sin tomar antes en consideración las distintas posiciones sociales que ocupan los participantes en el debate político, pues aquéllas no sólo definen el espacio público en el que nos encontramos, sino también la posición de los participantes que en él toman parte. La cuestión residiría, entonces, en determinar *quién* puede participar en la esfera pública donde se sustancia lo político. Ante el horizonte de una república oligárquica o aristocrática, en la que la constitución del pueblo quedaba *de iure*, a través de la limitación del sufragio, o *de facto*, por la restricción

meramente legal de la igualdad, limitada a unos pocos, las clases populares habrían movilizado su interés social como exigencia democrática. Esto es, con la pretensión de definir un marco de pertenencia mucho más amplio, que permitiera ensanchar las fronteras del pueblo más allá de las élites burguesas. Y eso implicaba, no sólo poder tomar parte en la vida política, sino también liberarse de aquellas formas de dominación que, desaparecido el rey, aún pesaban sobre la mayor parte del pueblo traicionando el espíritu igualitario inscrito en el programa revolucionario.

Así las cosas, por tanto, si tras el derrocamiento de la monarquía constitucional la reconstrucción de la unidad del pueblo no era ya posible, parecería, entonces, que esto se debió fundamentalmente a la necesidad de dilucidar antes *quién* formaba realmente parte del pueblo en la nueva República; si todos los que habían luchado contra el despotismo o sólo aquellos pocos que estaban socialmente mejor posicionados. Pero, en tal caso, la explicación del uso político de la compasión por parte de los jacobinos sería muy distinta de aquella planteada por Arendt. Lejos de impulsar la cuestión social con su apelación a los sentimientos, al invocar la compasión y la piedad para con los más desfavorecidos los jacobinos en realidad habrían tratado de evitar la descomposición interna del régimen republicano apelando a una unidad del pueblo que ya estaba en entredicho. La compasión constituía la última bala en la recámara de un régimen que, al frustrar las expectativas que en él había depositado la mayoría, nacía ya políticamente muerto. Sin embargo, la "solución sentimental" no podía ser de ningún modo una respuesta al conflicto social subyacente. Según su concepto, la compasión implica la anulación de toda distancia con el otro hacia el que estoy volcado con ese gesto empático.¹¹³ Es decir, supone anular la diferencia que me separa del otro. En el contexto de la problemática planteada por la cuestión social tras el fin de la monarquía, esto significaba que los ricos debían borrar la diferencia que les separaba de los pobres; es decir, anular su riqueza. Pero, precisamente, eso significaba que, para poder reconstruir la unidad del pueblo a través de una comunidad de sentimientos, los ricos tenían que negarse primero a sí mismos. De ahí que el recurso político a la compasión no solucionase la cuestión social, sino que condujese la república hacia el fracaso.

Con su recurso a la compasión como solución psicopolítica al problema de la pobreza, los jacobinos pretendían salvar la unidad patriótica del pueblo en el plano de los

¹¹³ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 136.

sentimientos sin negar realmente aquellas diferencias entre clases que hacían de esa unidad algo imposible. Así, al identificar el interés particular de un grupo con el interés general del pueblo, la compasión no pretendía sino animar en los ricos un gesto de renuncia y desprendimiento en favor de unos intereses que eran totalmente contrarios a los suyos; sin alterar, por tanto, las bases sociales sobre las que se articulaba ese conflicto. Pero, para no pocos ciudadanos socialmente bien situados, ese gesto suponía renunciar gratuitamente a su posición en la naciente sociedad burguesa. Una cosa era renunciar a títulos y privilegios en el fervor de la exaltación patriótica de 1789; y, otra muy distinta, era renunciar al patrimonio que esos títulos y privilegios protegían. Una cosa era negar políticamente las diferencias entre ciudadanos y otra muy distinta negar esas diferencias en tanto que diferencias sociales. En este sentido, y frente a la opinión expresada por Arendt, lo cierto es que el fracaso de la solución jacobina a la cuestión social no se debió tanto a su indolencia a la hora de defender la distinción entre lo social y lo político, como a su voluntad de preservar a toda costa esa separación, aunque fuera mediante el artificio de mantener la politización de lo social en un registro puramente psicológico, sin comprometer, en fin, una transformación de las condiciones reales de la mayoría del pueblo. Como recuerda Charles Reeve, los jacobinos, si bien eran políticamente autoritarios, tendían a ser liberales a la hora de defender la propiedad privada; y trataron de «disociar la cuestión social de la cuestión de la soberanía» al señalar —como haría Arendt más tarde— que la igualdad social y la igualdad política eran cosas distintas.¹¹⁴ Por esa razón, aunque Robespierre defendiera un derecho al alimento y el bienestar —el conocido "derecho a la existencia"—, ante la falta de soluciones frente al problema social, el Incorruptible —apunta Reeve— terminaría perdiendo el favor del pueblo, que acogería su caída con relativa indiferencia.¹¹⁵

¹¹⁴ Ch. Reeve, *El socialismo salvaje. Autoorganización y democracia directa desde 1789 hasta nuestros días*. Barcelona, Virus, 2020, pp. 30-31. Por lo demás, respecto a los efectos socioeconómicos de la Revolución, conviene tener en cuenta el siguiente comentario de S. Schama (*Ciudadanos*, p. 568): «[...] las consecuencias de la Revolución desde 1789 hasta el Terror en general tuvieron un cariz socialmente conservador. Los efectos de gran parte de la legislación de este periodo beneficiaron de forma directa los intereses de grupos que habían prosperado en el Antiguo Régimen (aunque es posible que sufriesen perjuicios eventuales a causa de la crisis de 1787-1789) y que ahora tenían nuevas oportunidades de prosperar aún más. Los que ya habían podido definir sus intereses económicos en cuanto a la propiedad y el capital, más que el privilegio, y los muchos que cambiaron para adoptar ese punto de vista encontraron sobradas ocasiones para progresar durante la Revolución.» Por otro lado, como indica más adelante (pp. 915-916) hay que destacar que, al concluir la Revolución, la estructura de la propiedad apenas se había alterado sustancialmente. Las parcelas desamortizadas a la Iglesia o incautadas a familias nobles pasaron a engrosar el patrimonio de los terratenientes. Durante el Imperio, estas transmisiones se declararon irrevocables.

¹¹⁵ Ch. Reeve, *El socialismo salvaje*, pp. 31-32.

Con todo, y a pesar de su fracaso como solución a la cuestión social, lo cierto es que el uso político de la compasión terminó sacando a la luz las contradicciones que atravesaban la sociedad francesa en los inicios de su modernización capitalista.¹¹⁶ La renuencia al desprendimiento exigido por la virtud mostró que la renuncia al privilegio no señalaba el fin de la dominación, sino más bien el fin de su realización como feudalismo. Así, al tratar de reconstruir la unidad política del pueblo una vez la monarquía había sido destronada, los jacobinos terminaron por revelar en la ciega lucha de intereses el fundamento oculto sobre el que se asentaba la nueva institucionalidad republicana. Pero, además, el fracaso de la compasión también nos muestra cómo esas contradicciones sólo pudieron hacerse evidentes sobre la base de una conciencia del significado de la igualdad referida en la idea de ciudadanía. Si bien podemos conceder, con Arendt, la insuficiencia de la compasión como pasión política, por cuanto anula las diferencias que hacen posible el intercambio de pareceres en el espacio público, lo cierto es que, como ya hemos apuntado, esa pasión supone siempre el reconocimiento de una igualdad previa entre el que sufre y el que padece, a pesar de sus diferencias. Sólo puedo compadecerme del otro, identificarme con él, si se encuentra en una situación que podría ser de algún modo la mía, porque presupone una posición o circunstancia que es común a ambos. Así, cuando quisieron hacer de la compasión la sustancia de la unidad política del pueblo, los jacobinos estaban, precisamente, afirmando la igualdad que unía a los ciudadanos a pesar de sus diferencias. Desde esta perspectiva, si la compasión fracasó fue, precisamente, porque como herramienta política no era capaz de satisfacer las expectativas normativas en las que encontraba su razón de ser. Por eso, su fracaso no sólo hace manifiesta la lucha de clases que sacudía por dentro a la sociedad francesa, sino que también confirma que, en ese trance, lo que estaba en juego no era simplemente una mejora de la posición social de las clases subalternas, sino sobre todo una lucha por su reconocimiento político como sujetos, en el sentido en el que había sido proclamado por el discurso de la ciudadanía.

¹¹⁶ Merece la pena recordar aquí la opinión de M. Horkheimer y Th. Adorno (*Dialéctica de la Ilustración*. 10ª ed. Madrid, Trotta, 2016, pp. 145-146) sobre la compasión: «La compasión confirma la regla de la inhumanidad mediante la excepción que la pone por obra. Al confiar la superación de la injusticia al amor al prójimo en su contingencia, acepta como inmutable la ley de la alienación universal que quisiera mitigar. Es verdad que el compasivo representa, en cuanto individuo, la pretensión de lo universal, la pretensión de vivir en contra de lo universal, naturaleza y sociedad, que niegan dicha pretensión. Pero la unidad con lo universal, como lo interior, que el individuo realiza, se revela falaz en la propia debilidad del individuo. No es la blandura, sino la limitación, lo que hace problemática la compasión: esta es siempre insuficiente. [...] Las deformaciones narcisistas de la compasión, como los sublimes sentimientos del filántropo y la autoconciencia moral del asistente social, son aún la confirmación interiorizada de la diferencia entre ricos y pobres.»

1.2. Después de la Revolución: la solidaridad como solución tecnocrática al problema de la unidad política del Pueblo

Al revisar los supuestos normativos que impulsaron la opción de los jacobinos por la compasión, la referencia a la igualdad nos ha permitido trazar una genealogía de la cuestión social muy distinta de la planteada por Arendt en su estudio de las revoluciones atlánticas. La compasión no habría sido tanto un factor de movilización de la cuestión social como un mecanismo de respuesta a la agitación popular formulada desde el interior de la institucionalidad republicana. Sin ánimo de negar el radicalismo de la política jacobina, la interpretación propuesta pasaba por entender que, ante el empuje de las mayorías pobres a la hora de llevar a efecto la promesa de emancipación contenida en el ideal igualitario proclamado por los revolucionarios, la República no llegó, en realidad, a superar la separación entre lo "social" y lo "político", como Arendt se temía, sino que, muy al contrario, trató de preservar esa escisión manteniendo la expectativa de su superación dentro de los límites del discurso ético y la apelación a la "buena conciencia". Es decir, sin llegar a abandonar un registro psicológico que no alteraba en absoluto los cimientos de la sociedad francesa. La "politización de lo social" habría sido, así, un mero simulacro. Ésta es, a mi modo de ver, la razón fundamental que da cuenta de su fracaso.

¿Por qué Arendt sostiene una lectura de la compasión tan alejada de la que yo he planteado en las últimas páginas? Por lo pronto, mi tesis supone negar la existencia de un espacio público en el que los seres humanos, pese a sus diferencias, puedan llegar a ser políticamente iguales. Pero con ello, no quedaría más remedio que reducir la política a la lucha de intereses; siendo los intereses expresión, no ya de la diferencia subjetiva de cada cual, como ocurre con las opiniones, sino de las necesidades específicas de los distintos grupos sociales. La política se confundiría, entonces, con lo social, por cuanto la lucha por un interés de parte se enmarcaría en la ambición política de una igualdad real que hasta el momento no había sido posible. Esto resultaría, sin embargo, inaceptable para Arendt. Para Arendt, el interés supone la negación de la política en su misma esencia, por cuanto reduce la pluralidad humana, las diferencias de perspectiva de los seres humanos, a meras categorías comprensivas de sus diferencias sociales. Su lectura de la cuestión social se plantea, así, como ya hemos advertido, sobre la base de una escisión radical entre lo social y lo político que, en su formulación abstracta, renuncia a comprender el modo en el que ambas esferas se constituyen en su interacción recíproca. Precisamente por eso no puede apreciar cómo se articula la relación entre ambas esferas en un cierto momento

histórico. Cuando niego la existencia de un espacio político autónomo en la Francia revolucionaria, esta negación no implica, naturalmente, negar que la unidad del pueblo fuera real en algún sentido —así, por ejemplo, frente a las potencias extranjeras unidas bajo la bandera del absolutismo—, sino que exige, más bien, reconsiderar cómo esa unidad formulada en torno al espacio político abierto por la universalización de la ciudadanía se constituyó de forma imperfecta, sobre la base de una sociedad dividida en clases. De lo contrario, se corre el riesgo de entender este aspecto como algo secundario, descontextualizando por completo el papel que lo social jugó en la política moderna.¹¹⁷

Con todo, esta explicación resulta excesivamente teórica para la tarea que tenemos entre manos. Objeta correctamente la rigidez de las distinciones fenomenológicas que Arendt presenta en sus textos, pero, en lo que respecta a los episodios de la Revolución que aquí nos ocupan, no permite dar cuenta del significado que nuestra autora atribuye al uso político de la compasión desde unas coordenadas más comprometidas con su particular manejo de los materiales históricos que componen el fenómeno revolucionario. Esta perspectiva es, sin embargo, relevante, pues nos acerca el significado de la distinción entre "lo social" y "lo político" a través de su legitimación teórica en la lectura de ciertos

¹¹⁷ No se me escapa que la perspectiva *republicana* desde la que se ha formulado la crítica a Arendt en estas páginas puede ser contestada, precisamente, por el recurso a esta perspectiva. El enfoque republicano, al plantear el problema de la igualdad en términos de una dominación explícita, personal incluso, corre el riesgo, en primer lugar, de desconocer el despliegue de la dominación en un sentido impersonal, anónimo, como ocurre bajo una forma de dominación de tipo capitalista. Esto implica que mi discurso tiende a cargar las tintas sobre la diferencia de clases, sobre la escisión entre ricos y pobres, sin entrar a problematizar detalladamente qué racionalidad social da cuenta de esas diferencias. Se corre así el riesgo de entender la sociedad de clases como una forma de organización social hasta cierto punto "decidida" por sus partes. Esto nos pone sobre la pista de un segundo problema asociado a esta perspectiva: su voluntarismo. Al entender la dominación como una dominación personal, parecería que está en la mano de las clases subalternas emanciparse de su dependencia tan pronto como quieran. Sin embargo, no se trata aquí de realizar ningún modelo utópico, sino de encajar críticamente la praxis emancipatoria dentro del proceso histórico. Si, a pesar de todo, me mantengo en la perspectiva republicana no es sino porque mi intención aquí no es hacer una teoría crítica de la sociedad, sino tratar de explorar los límites de un programa político desde sus propios supuestos, en un contexto, además, en el que no existía aún clara conciencia de la forma de dominación característica del capitalismo. Para una crítica reciente al republicanismo en este sentido *vid.* A. Fernández Barcina, "Karl Marx y la lectura republicana de «El Capital»". En: VV.AA., *Marx XXI (II). Contra la socialdemocracia*. Madrid, ContraCultura, 2022, pp. 59-83. Para una crítica republicana a Arendt *vid.* A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid, Akal, 2019, pp. 68. Por otra parte, este mismo recorrido se podría haber hecho desde otros ámbitos temáticos, en particular en lo que respecta a la cuestión de la mujer en la Revolución, sujeta a la ciudadanía pasiva, o a la cuestión de la esclavitud, especialmente tras la rebelión en Santo Domingo encabezada por Toussaint Louverture. Si no he seguido estas vías ha sido sobre todo por querer discutir la posición de Arendt, quien, en su trabajo sobre las revoluciones, ignora la cuestión de la mujer y apenas dedica unas líneas a la de los esclavos. Para una aproximación a la triple exclusión de la ciudadanía de trabajadores, mujeres y negros, *vid.* I. Wallerstein, "Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen", *in toto*. Para una aproximación al pensamiento de Arendt desde una perspectiva republicana, *vid.* C. Ruiz Sanjuan, "El republicanismo de Hannah Arendt y la recuperación del espacio político". En: J.L. Villacañas y A. Garrido (eds.), *Republicanism, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea*. Madrid, Dado, 2021, pp. 91-110.

episodios históricos; en este caso, aquellos que componen el cuadro de la Revolución francesa. Es decir, nos permite entender cómo, en su aproximación como filósofa a unos acontecimientos históricos, Arendt produce y reproduce las categorías que organizan su pensamiento. La cuestión sería, así, tratar de entender los presupuestos que permiten formular una distinción abstracta como la que ella propone para, mediante su crítica, mostrar que la interpretación alternativa del uso político de la compasión que yo he defendido hace más justicia a la relación de los hechos que marcan el estallido de la cuestión social en la Francia revolucionaria. Con ello, mi objetivo final es tratar de apuntalar mi comprensión de la cuestión social a través del problema de la constitución política del sujeto, en el sentido que he insinuado ya en las páginas precedentes.

Existen al menos dos razones que explican por qué para Arendt estaría fuera de lugar una lectura alternativa del papel que la compasión jugó durante la Revolución francesa. En primer lugar, la lectura que Arendt hace del estallido de la cuestión social en la Francia de la Revolución parece olvidar por completo que, antes de la apuesta jacobina por la compasión, la politización de los intereses de las clases populares se llevó a cabo en espacios situados al margen de las instituciones públicas oficiales.¹¹⁸ Desde los mismos inicios de los Estados Generales en 1789 proliferaron en Francia clubs políticos en los que representantes y representados se reunían para discutir sobre los asuntos públicos. En este mismo sentido, resultan también reseñables las prácticas de autoorganización colectiva de los distritos de París en secciones políticas autónomas, de cuya unión surgiría la Comuna como un poder popular independiente del ayuntamiento parisino durante el periodo republicano. Por último, existe así mismo constancia de una intensa actividad editorial que, desde los inicios de la década de 1780, sirvió como mecanismo de creación de opinión tanto entre las clases burguesas como entre las plebeyas a través de panfletos, periódicos y libelos.¹¹⁹ En definitiva, existía una cierta autonomía de las clases populares respecto a la dirigencia jacobina que, unida a la pluralidad de corrientes y facciones internas al propio partido, hacen poco plausible la interpretación de los orígenes de la cuestión social defendida por Arendt.

Para Arendt, el estallido de la cuestión social no es sino producto del sentimentalismo y la demagogia. El pueblo habría sido objeto de manipulación por parte de una élite que habría hecho de la compasión una promesa imposible y, con ello, habría

¹¹⁸ S. Schama, *Ciudadanos*, pp. 571-583.

¹¹⁹ *Ib.*, pp. 198-208.

terminado conduciendo la Revolución al abismo de la pugna entre intereses sociales. Es decir, esta perspectiva minimiza la importancia del asociacionismo de base a la hora de dar lugar a una esfera pública alternativa a los canales de discusión oficiales controlados por los jacobinos.¹²⁰ Sin embargo, este "olvido" permite hacer valer la distinción entre lo social y lo político en clave de una narrativa de los acontecimientos que cifra en la "traición" del partido jacobino el fracaso del proceso revolucionario. Si bien nuestra autora reconoce la existencia de ciertos elementos "objetivos" que permiten dar cuenta de este fenómeno, lo cierto es que su aproximación a la cuestión social termina descargando la responsabilidad en el oportunismo de los jacobinos, quienes, en el marco de la competencia entre partidos, habrían encontrado en la compasión un discurso útil sin medir correctamente sus consecuencias. La compasión vendría a ser, así, la piedra angular sobre la que se construye una ruptura en el relato histórico que permite dividir el proceso revolucionario en dos periodos en función de la naturaleza de los intereses que la élite política hizo primar en cada momento; el interés en construir un orden constitucional común a todos o el interés en el bienestar de un determinado colectivo. Por tanto, el olvido de la agencia política de las clases subalternas permitiría construir un relato funcional a la separación de lo social y lo político.

Una segunda razón que permite dar cuenta de la lectura de Arendt tendría que ver con su tendencia a comprender la solución de los problemas sociales en un sentido marcadamente tecnocrático. Esta razón es, a mi modo ver, más relevante si cabe, pues no se limita a señalar un déficit en el manejo de unos materiales históricos determinados, sino que sobre todo trata de evidenciar la existencia de un prejuicio hermenéutico que, con carácter general, permitiría justificar la escisión entre lo social y lo político en cualquier circunstancia. La idea tecnocrática sugiere que existen esferas de actividad gubernamental cuya regulación interna debe estar sujeta a prescripciones técnicas basadas en la evidencia científica. Así, en opinión de los tecnócratas, el recurso a un conocimiento experto permitiría optimizar el diseño y ejecución de las políticas públicas allí donde sea posible vincular la ciencia con las tareas de gobierno. Para los tecnócratas existe una correspondencia exacta entre aquello que los gobiernos deben hacer en una determinada materia y aquello que las ciencias dicen acerca de su racionalidad interna, de tal forma que, desde su perspectiva, la tarea de la administración pública no consistiría sino en tratar de optimizar el funcionamiento de distintas esferas sociales sujetas a una normatividad

¹²⁰ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 163.

propia. Como construcción ideológica, por tanto, la tecnocracia proyecta la separación abstracta del conocimiento en disciplinas autónomas más allá de los límites de la división intelectual del trabajo, en el sentido de una afirmación retrospectiva de sus respectivos objetos como realidades previas a su constitución como objetos *de conocimiento*. Precisamente por eso, al defender la despolitización de aquellas áreas de gobierno susceptibles de ser gestionadas en clave de optimización del funcionamiento interno de sus respectivos objetos, la tecnocracia estaría en realidad afirmando su autonomía frente a lo político.

Aplicada a la llamada cuestión social, lo que esta tesis vendría a respaldar es que todos los problemas relativos a la satisfacción de las necesidades vitales son susceptibles de ser solucionados técnicamente, mediante acciones gubernamentales dirigidas a procurar un incremento en la producción de bienes o una mejor distribución de los recursos. La clave estaría en permitir que cuadros administrativos altamente especializados tengan un papel destacado en la dirección estratégica de aquellas áreas de gobierno competentes para solucionar dichos problemas, sin interferencias políticas. Esta parece ser, en definitiva, la opinión de Arendt. Así, por ejemplo, en un largo comentario en torno al problema de la cuestión social durante la Revolución de Octubre, nuestra autora, tras elogiar la obsesión de Lenin por la electrificación de la naciente Unión Soviética, reprocha al líder ruso que, al asociar ese proyecto con la tarea histórica del Partido, terminara «[echando] por tierra las posibilidades existentes para *un desarrollo económico racional, no ideológico*, de su país, junto con las oportunidades para la libertad que ofrecían las nuevas instituciones».¹²¹ Es decir, en su opinión, el fracaso de la Revolución rusa se debería a que la dirigencia bolchevique trato de hacer de la solución técnica de la cuestión social un programa político, confundiendo indebidamente el problema de la satisfacción de las necesidades vitales del pueblo con el problema de la constitución de una institucionalidad soviética. Desde su punto de vista, lo extraño en realidad habría sido que las cosas hubieran sido de otra manera, pues, en su opinión, lo verdaderamente sorprendente era que un marxista llegara a entender, aunque fuera sólo por un momento, como aparentemente le ocurrió a Lenin, que «el problema de la pobreza no se resuelve a través de la socialización y el socialismo, sino mediante instrumentos

¹²¹ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 103. Énfasis mío.

técnicos», que, «a diferencia de la socialización, *[son] neutral[es] desde un punto de vista político*».¹²²

Esta mentalidad tecnocrática, siempre presente a lo largo de su estudio de las revoluciones atlánticas en múltiples referencias aisladas, encuentra quizá su expresión más sistemática cuando Arendt se atreve a contrastar la transformación de las condiciones de vida en los últimos 200 años haciendo depender ese desarrollo histórico del avance tecnológico. En su opinión, durante la mayor parte de la historia, el ser humano sólo pudo liberarse del dominio de la necesidad biológica sometiendo con violencia a otros para que tomasen sobre sus hombros esa pesada carga. Ésta fue, a su juicio, la principal razón de ser del esclavismo. Y sólo gracias al espectacular desarrollo de la tecnología —y no a ninguna doctrina moral o política— habría sido posible superar una institución tan opresiva. Por eso, añade, sólo hoy, en la distancia que media el ingenio técnico alcanzado en la época moderna, la superación de la violencia ha sido posible en lo que se refiere al gobierno de los hombres. «Hoy —sentencia— estamos en condiciones de afirmar que nada era tan inadecuado como intentar liberar a la humanidad de la pobreza por medios políticos; nada podía ser más inútil y peligroso.»¹²³ El desarrollo tecnológico sería, así, el modo en el que tuvo lugar la solución administrada del problema de la pobreza; y prueba el terrible error que las revoluciones cometieron cuando decidieron someter asuntos tradicionalmente ligados al ámbito doméstico —es decir, todos aquellos asuntos relacionados con la conservación y reproducción de la vida; asuntos, en fin, «que debían ser confiados a expertos, y eran irresolubles mediante el doble procedimiento de la decisión y la discusión» pública— al escrutinio de la política.¹²⁴

Como vemos, en Arendt, la tecnocracia adopta la forma de un tecnooptimismo desaforado, que fía la solución de la cuestión social al desarrollo de medios técnicos que procuren satisfacer las necesidades vitales básicas de todo del mundo. Enfatizar este matiz

¹²² *Ib.*, p. 102. Énfasis mío. Frente a la lectura de Arendt *vid.* D. Losurdo, *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*, Barcelona, El Viejo Topo, 2014, pp. 208-227; para una explicación y defensa de la apuesta soviética por la tecnología crítica con el "populismo de la pobreza" que entendía la construcción del socialismo únicamente como expropiación de la clase burguesa, sin tomar suficientemente en consideración el desarrollo de las fuerzas productivas.

¹²³ *Ib.*, p. 180. En un sentido similar *vid.* H. Arendt, "Sobre la violencia". En: *Las crisis de la República*. Madrid, Trotta, 2023, p. 128: «El enorme crecimiento de la productividad en el mundo moderno no fue en absoluto debido a un aumento de la productividad de los trabajadores, sino exclusivamente al desarrollo de la tecnología, y esto no dependió ni de la clase trabajadora ni de la burguesía, sino de los científicos.»

¹²⁴ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 144. La intuición de las declinaciones tecnocráticas del pensamiento arendtiano y sus consecuencias elitistas se encuentra también en R. Forst, *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Madrid-Buenos Aires, Clave Intelectual-Katz, 2014, p. 193 y pp. 196-197.

es importante, pues permite preservar el sentido de lo político según lo entiende ella; como una esfera de deliberación y debate entre iguales. Al fin y al cabo, si la idea tecnocrática hace posible imaginar la existencia de esfera sociales autónomas, bien cabría pensar que, en el fondo, la distinción entre lo social y lo político refiere, no ya una distinción actitudinal, como argumentábamos al inicio de este capítulo, sino sobre todo una distinción sustantiva entre dominios de la realidad diferenciados por su contenido. Frente a esta posición, sin embargo, la tecnocracia, tal y como la concibe Arendt, parece ser dependiente de la política, pues no persigue tanto formular una serie de directrices con vistas a optimizar el funcionamiento interno de un dominio social que se supone autónomo de antemano como proporcionar los medios necesarios para hacer efectivas aquellas aspiraciones contenidas en la constitución de un orden político en la medida en que esto sea posible. Es decir, hace depender los objetivos de optimización tecnocráticos de la decisión pública, pero entiende que la consecución de esos objetivos no es en sí misma política. Así, por ejemplo, si una convención constitucional establece como derecho fundamental el derecho a la vivienda, parecería que, desde el punto de vista de Arendt, lo que el cuerpo técnico del gobierno debería procurar son los medios para llevar a efecto ese derecho. La política pone el fin, la tecnocracia dispone los medios.¹²⁵

El problema es que esta absolución de la relación medios-fin facilitada por una fe ciega en el progreso tecnológico está lejos de ser asegurar una distinción entre lo social y lo político tal y como pretende Arendt. La solución de la cuestión social no depende sólo de la optimización de los procesos de producción y distribución de bienes, sino sobre todo de una transformación de las relaciones de poder que sustentan una cierta constitución del orden social, que, en las condiciones del naciente capitalismo francés de 1793, pero también en los años en los que Arendt escribió su estudio sobre las revoluciones, se realiza fundamentalmente a través de la propiedad capitalista de esos bienes con los que se pretenden satisfacer las necesidades del pueblo. Como ha apuntado críticamente Domenico Losurdo, Arendt se confunde al pensar que la cuestión social es sólo un "problema de abundancia".¹²⁶ Compromete, por el contrario, una lucha contra la dominación de clase en la que se movilizan políticamente las inquietudes sociales de los sectores desposeídos. «Las relaciones de explotación a escala nacional e internacional

¹²⁵ En un sentido similar *vid.* R.J. Bernstein, "Rethinking the Social and the Political", pp. 253-255. Bernstein remarca lo irónico de esta querencia tecnocrática de Arendt, quien, por otro lado, critica durante a las ciencias sociales en su afán de reducir la espontaneidad de la acción humana a regularidades conductuales.

¹²⁶ D. Losurdo, *La lucha de clases*, pp. 315-322.

hacen que los avances de la técnica puedan ser una catástrofe no sólo para la clase obrera de un país determinado, sino para pueblos enteros.»¹²⁷ De aquí que, «el enfoque recomendado por Arendt pueda ser devastador ya en el plano intelectual y moral, pues con él resulta imposible reconocer las razones de las víctimas del progreso tecnológico».¹²⁸

En todo caso, aun aceptando la crítica de Losurdo, la filiación tecnocrática de la que Arendt parece hacer gala merece ser considerada con más detalle. No tanto por lo que ella haya podido decir al respecto, que, como hemos visto, ni es mucho ni es tampoco muy sistemático, sino, sobre todo, porque su posición participa de un "sentido común" más amplio acerca de las relaciones entre lo social y lo político que va mucho más allá de las tesis de nuestra autora. La idea de que existe una lógica autónoma de lo social cuyo funcionamiento demanda mecanismos técnicos de gobierno antecede en el tiempo al trabajo teórico de Arendt, pero también se hace de algún modo presente en nuestros días. Es, por así decirlo, una "idea fuerza" que atraviesa toda la época moderna, legitimando el aplazamiento indefinido de la promesa emancipatoria contenida en el ideario moral de la ciudadanía. Así, ante la potencia normativa del imaginario político inaugurado por la Revolución, la semántica tecnocrática de lo social conseguiría desplazar en el tiempo las ambiciones políticas del pueblo supeditando su consecución a imperativos técnicos independientes de toda pretensión de parte. Si el pueblo aspira a la igualdad, nos dicen los tecnócratas de ayer y de mañana, entonces, los ciudadanos habrán de plegarse al ritmo que marca el desarrollo autónomo de las distintas esferas sociales, a la espera de un mejoramiento de la circunstancias motivado por una intervención técnica bien informada. De este modo, frente al horizonte de anhelos y expectativas abierto por el ideal político de la ciudadanía, la tecnocracia transforma la impopularidad de la renuncia en suspense respecto al momento de su realización efectiva.

En Francia, la génesis de esa ideología tecnocrática no se encuentra tanto en la Gran Revolución como en los acontecimientos que marcan el origen de la II República en 1848. El contexto es aquí determinante para comprender las condiciones en las que tiene lugar ese proceso. Tras el derrocamiento de la monarquía orleanista, la institución del régimen republicano permitió descubrir en la sucesión de luchas y alianzas entre las distintas facciones de la burguesía y el proletario la realidad de un conflicto social que no

¹²⁷ *Ib.*, p. 319.

¹²⁸ *Ib.*, p. 320.

se podía ocultar ya tras la máscara de la unidad popular frente a la amenaza del absolutismo, o como una impugnación de la corrupción y el clientelismo que caracterizaron al reinado de Luis Felipe, sino que tomaba entidad propia como eje vertebrador del nuevo sistema político. Como apunta Marx en su crónica de la lucha de clases en Francia: «La república burguesa pasaba a primer plano lo que las diferentes monarquías, tanto la legitimista como la orleanista, ocultaban siempre en el fondo. Hacía terrenal lo que aquellas habían hecho celestial.»¹²⁹ Levantaba, en fin, el velo del juego parlamentario-electoral para descubrir tras él, no la unidad patriótica del pueblo, sino una guerra abierta entre facciones por sus respectivos intereses.

En este punto, el reconocimiento del derecho al sufragio universal masculino tuvo un papel destacado. El sufragio universal permitió comprobar cómo el pueblo estaba lejos de ser Uno. Es decir, puso sobre la mesa el viejo problema al que los jacobinos se habían enfrentado, con desastrosos resultados, 50 años antes. Las divisiones entre burguesía y proletariado, pero también entre las distintas facciones de la burguesía, así como el cambiante interés de la masa campesina, si bien ya presentes implícitamente en la organización social de Francia, al hacerse explícitas en sede parlamentaria cobraron una nueva realidad, más evidente si cabe, que no podía ocultarse ya bajo la apariencia de un conflicto *meramente* político.¹³⁰ Conflicto social y el conflicto político vinieron a ser lo mismo. Así, a falta de una "testa coronada" que encarnara la dominación como dominio *externo*, las distintas facciones y partidos no tuvieron más remedio que mirar hacia el interior de la sociedad para descubrir en la dominación de clase su sustancia. Y, precisamente, esta dominación encontró en el parlamento —en su composición, pero también en la descarnada lucha entre facciones o en su conflicto con los demás poderes del Estado— su reflejo más transparente.

¹²⁹ K. Marx, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid, Fundación Federico Engels, 2015, p. 125. En este mismo sentido, también K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. 2ª ed. Madrid, Alianza, 2015, p. 109: «Mientras la dominación de la clase burguesa no se hubiera organizado por completo, no hubiera adquirido su expresión política pura, tampoco podía presentarse de un modo puro el antagonismo de las otras clases y, allí donde se presentaba, no podía tomar el giro peligroso que [cuestiona inmediatamente la propiedad, la religión, la familia y el orden, y que] transforma toda lucha contra el poder del Estado en una lucha contra el capital.»

¹³⁰ Una vez más, merece la pena escuchar a Marx en este punto: «El sufragio universal no poseía la fuerza mágica que los republicanos de viejo cuño le asignaban. Ellos veían en toda Francia, o por lo menos en la mayoría de los franceses, *citoyens* con los mismos intereses, el mismo discernimiento, etc. Tal era su culto al pueblo. En vez de este pueblo imaginario, las elecciones sacaron a la luz del día al pueblo real, es decir, a los representantes de las diversas clases en que este se dividía.» (K. Marx, *Las luchas de clases en Francia*, p. 65)

El derecho de sufragio, por tanto, elevó a la institucionalidad política el conflicto social que dividía la nación por dentro. Pero, con ello, la constitución política de Francia se situaba en el centro mismo de la lucha de clases. Así, burgueses y proletarios vieron en la conquista del Estado el principal medio para asegurar sus intereses. Lo que estaba en juego, en fin, era el éxito de la realización política de la dominación social burguesa. Como explica Marx, el periodo que va de la Revolución de 1848 al Brumario de Luis Napoleón Bonaparte se podría caracterizar como una sucesión de luchas por hacerse con el control del régimen republicano que se salda, consecutivamente, con la derrota del proletariado, la pequeña burguesía y, finalmente, la clase terrateniente y el gran capital financiero. El golpe de Napoleón III no sería más que una solución de orden dirigida a asegurar la reproducción capitalista de la sociedad ante las dificultades experimentadas por la burguesía para liderar políticamente ese proceso. Entremedias, la República perdía el aura brillante con el que la idealizaban sus más cándidos defensores y se sumía en la descarnada guerra de posiciones entre las distintas partes de la sociedad francesa. La República —sus resortes de poder institucional, sus magistraturas, pero también su ejército y su fuerza pública— se convirtió en un campo de batalla en el que se disputaba una lucha más profunda, que excedía los márgenes del orden político y comprometía la organización de la sociedad en general. No ofrecía ya, por tanto, una respuesta al *impasse* en el que Francia se encontraba. Todo lo contrario, se había convertido en su principal problema.¹³¹

¿Cómo reconstruir el imaginario político republicano sin reactivar al mismo tiempo la lucha de clases? Si el trienio que va de 1848 a 1851 hizo evidentes los límites de la República como "idea pura", el régimen inaugurado tras la derrota de la Comuna en 1871 terminaría mostrando las posibilidades de un republicanismo integrador, capaz de contener las contradicciones sociales dentro del corsé institucional del orden político. Como apunta el sociólogo Jacques Donzelot, si la República quería perdurar debía encontrar un principio de gobierno que permitiera, por un lado, moderar las expectativas populares y, por el otro, conjurar el temor de la élite; definiendo con claridad un ámbito

¹³¹ J. Donzelot, *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007. Si la República quería sobrevivir, al menos por un tiempo, entonces, la República debía convertirse en una República *socialdemócrata*. Como explica K. Marx (*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, p. 88): «El carácter peculiar de la socialdemocracia se resume en la existencia de instituciones democrático-republicanas como medios, no para neutralizar los dos extremos, capital y trabajo asalariado, sino para mitigar su antagonismo y trocarlo en armonía.»

de intervención estatal, pero también un límite a sus atribuciones.¹³² Se quería, así, conciliar el antagonismo entre quienes veían en el Estado la garantía de los derechos del individuo y quienes hacían de él la expresión efectiva de la soberanía del pueblo. La fórmula mágica que permitió este arbitrio fue la "solidaridad". Según explica Donzelot, la noción de solidaridad sería una «*invención estratégica*» dirigida a racionalizar una práctica republicana que no se hacía descansar ya en el sólido fundamento de la soberanía, sino que, oponiéndose tanto a opciones conservadoras como revolucionarias, operaba como una «*ficción eficaz*» con vistas a explicar el funcionamiento de la sociedad.¹³³ La República, por tanto, estaba llamada a operar como un mecanismo armonizador del movimiento autónomo de lo social, en una suerte de posición directiva que no comprometía de suyo una transformación profunda, sino tan sólo el ajuste de sus partes a un esquema de cooperación legitimado por el ideal solidario. Una vez más, conviene citar a Donzelot en este punto: «De acuerdo con la doctrina de la solidaridad, el derecho social pretendía tan solo reparar las carencias de la sociedad, compensar los efectos de la miseria, reducir los de la opresión. Ese derecho se orientaba a corregir la sociedad, no a reorganizarla.»¹³⁴ Así pues, el antagonismo fundamental que atraviesa la sociedad de clases seguía intacto, pero gracias a las disposiciones del Estado-providencia, gracias al desarrollo del seguro social, gracias a la regulación sectorial de la economía, gracias, en fin, al buen gobierno técnico de los cuadros administrativos de la República, ese conflicto podía ser desplazado fuera del espacio político, encapsulado en ámbitos de negociación ajenos del debate parlamentario.

Al lograr separar el gobierno de lo social de la legitimación política del Estado, el principio de solidaridad hizo las veces de fundamento normativo de la Tercera República en su función orgánica como instancia directiva de la sociedad de carácter tecnocrático. Ya no se trataba de hacer, como en 1792, de la compasión, de la unidad del sentimiento, el fermento de la unidad del pueblo, sino que lo que se buscaba era hacer de la unidad de la sociedad el presupuesto de la acción de gobierno. Así, en un intento por frenar los "excesos" que en el pasado habían conducido la República al fracaso, la solidaridad permitió justificar la despolitización de aquellos dominios de lo social que se suponían sujetos a regularidades independientes de la voluntad humana. Naturalmente, está por ver que este proyecto tuviera —o, pueda tener todavía hoy— éxito. Por lo pronto, se deben

¹³² J. Donzelot, *La invención de lo social*, p. 56.

¹³³ *Ib.*, pp. 56-57.

¹³⁴ *Ib.*, p. 91.

medir aquí, en primer lugar, las condiciones que hacen posible la obtención de un rendimiento de la producción suficiente como para suponer ciertas tendencias constantes en el ensamblaje de las relaciones humanas; pero, además, en segundo lugar, se debe medir también el alcance de las expectativas depositadas en la reproducción social por el pueblo. En lo que respecta al objeto de estas páginas, sin embargo, el tratamiento de estas cuestiones se escapa por completo de nuestros iniciales propósitos. Más significativo es, en cambio, tratar de indagar en el potencial y límites del motivo de la solidaridad —de hecho, reconocido como ideología oficial de la República en la Francia de principios del siglo XX; el llamado "solidarismo"— en la legitimación del gobierno tecnocrático. ¿Dónde residía la fuerza legitimadora de la solidaridad y hasta qué punto podía llegar a suplir el controvertido principio de unidad patriótica del Pueblo?

Para poder dar cuenta de las posibilidades del concepto de "solidaridad" en su uso práctico como principio de legitimación técnica del gobierno, antes debemos situarnos en el registro de su uso teórico por parte de las ciencias sociales. Como recuerda Z. Bauman, el origen de las ciencias sociales como disciplinas científicas se encuentra en la experiencia de "anomia" provocada por la aceleración del proceso de modernización capitalista durante el siglo XIX.¹³⁵ En un contexto de erosión de los vínculos tradicionales, las ciencias sociales, y, en particular, la sociología, surgen con el propósito de llenar el vacío dejado por la pérdida de la red de obligaciones morales compartidas que hacía las veces de cemento social en las pequeñas comunidades rurales de la sociedad campesina. El objetivo práctico que subyace a la tarea teórica de la sociología, por tanto, es facilitar la integración social en un escenario de crisis. Para Durkheim, el primer teórico que vio en la solidaridad la sustancia de las relaciones humanas, la reconstrucción del vínculo en la época moderna pasa por indagar primero cuál es la naturaleza de los hechos sociales. La sociedad, dirá Durkheim, es anterior al individuo, que, en verdad, no es, en cuanto miembro, más que una de sus partes, con independencia de lo que su voluntad particular anhele. Así, en su opinión, nuestras acciones forman parte de un entramado de relaciones sociales que cobra realidad autónoma como factor explicativo de nuestras conductas. Pero, además, añade, esta realidad impone su coerción sobre nuestra vida, determinando tanto el sentido de nuestra praxis como nuestra propia posición funcional en ese todo. La solidaridad no vendría a ser sino la expresión normativa de esa armonía

¹³⁵ Z. Bauman, "Durkheim's society revisited". En: J.C. Alexander y P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge, Cambridge U.P., 2005, pp. 365-368.

interna de funciones que permite cohesionar el todo. Por eso, desde su perspectiva, la integración social dependerá en última instancia de un gobierno adecuado de las condiciones que hacen esa solidaridad posible.

¿Cuáles son estas condiciones? Para poder responder satisfactoriamente esta cuestión, debemos abandonar Francia un momento y situarnos en el escenario social germánico, donde unos años antes de que Durkheim diera comienzo a su producción intelectual, Ferdinand Tönnies se enfrentaba ya a un problema semejante. Así, ante la disolución de las formas de vida tradicionales en el marco de un proceso de modernización imparable, el socialdemócrata Tönnies buscaba recrear las antiguas comunidades corporativas y gremiales en el marco de las nuevas sociedades industriales.¹³⁶ Para ello, el sociólogo alemán se propuso investigar las distintas formas de integración social dadas históricamente en las sociedades humanas, con el objeto de comprender tanto las características propias del tránsito desde la sociedad tradicional a la sociedad moderna como los déficits implícitos en esta segunda forma. Será así como se formule por vez primera la ya clásica distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.

Según expone Tönnies en su conocida obra *Comunidad y asociación*, las múltiples sociedades habidas en la historia humana podría subsumirse bajo dos "tipos puros" atendiendo a la naturaleza del vínculo que une a sus miembros. Por un lado, estaría la comunidad (*Gemeinschaft*), que se caracteriza por «la perfecta unidad de las voluntades humanas [...] a pesar de su dispersión empírica».¹³⁷ La comunidad, explica Tönnies, surge del consenso socialmente aceptado por todos los individuos que integran la sociedad en virtud del «conocimiento íntimo de cada cual en cuanto que éste se encuentra condicionado y promovido por el interés directo de un individuo en la vida del otro».¹³⁸ Por eso, esa voluntad común que le da forma se conoce como voluntad "natural" o "esencial" (*Wessenwille*). Por otro lado, la asociación (*Gesellschaft*) se caracterizaría por ser producto de una forma de voluntad "arbitraria", "racional" o "instrumental" (*Kürwille*), que parte de la «actitud negativa» hacia las interferencias del otro en la esfera de decisión individual y se determina fundamentalmente bajo la forma del intercambio.¹³⁹ De ahí que en este tipo de sociedad el vínculo social no resulte de una adscripción

¹³⁶ A. Honneth, "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", *Isegoría*, 20, 1999, p. 10.

¹³⁷ F. Tönnies, *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 92.

¹³⁸ *Ib.*, p. 108.

¹³⁹ *Ib.*, pp. 135-138.

inmediata al todo, sino que se encuentre mediado por el contrato, en tanto que «resultado de dos voluntades individuales divergentes que se cruzan en un punto», cuya duración alcanza «hasta que se completa el intercambio».¹⁴⁰

Comunidad y asociación refieren, por tanto, dos posibilidades de socialización diferenciadas por la forma de la voluntad que une a sus miembros en el todo. Como distinción abstracta, este esquema dual permitiría caracterizar el tránsito desde la sociedad tradicional a la sociedad moderna en función de la naturaleza de los fines comprometidos en la realización de la integración social en cada caso. Así, en opinión de Tönnies, el desdibujamiento de las formas de vida tradicionales y la extrema individualización propia de una sociedad crecientemente atomizada, cuya instancia de mediación fundamental es el contrato, respondería a un proceso de reestructuración del orden social basado en la sustitución de la universalidad de los fines propia del ligamen comunitario por los fines particulares característicos del vínculo asociativo.¹⁴¹ Naturalmente, esta ruptura entre dos tipos de sociedad sólo puede ser aprehendido como antagonismo en un ejercicio de especulación teórica. Considerada desde un punto de vista empírico, «ningún género de voluntad natural puede darse [...] sin la voluntad racional mediante la que encuentra su expresión, y ninguna especie de voluntad racional sin la voluntad natural en que está basada».¹⁴² Así, sin ir más lejos, la misma idea de "contrato" preexiste a la socialización asociativa. Pero, a pesar de todo, como explicación histórico-social, esta representación teórica nos permite, sin embargo, «distinguir tendencias» entre formas de organización social, integración de la acción y constitución del vínculo que, si bien «pueden coexistir y servirse mutuamente», en la medida en que aspiran al dominio sobre su opuesto «se contradirán y opondrán necesariamente entre sí aun cuando sus componentes separados, expresados en normas y reglas de conducta, sean comparables.»¹⁴³

Así pues, a partir del análisis comparativo de la sociedad preindustrial y la sociedad moderna, el pionero estudio de Tönnies habría conseguido mostrar cómo el desarrollo de las formas de socialización burguesas implica una modificación interna en la constitución del vínculo que une al individuo con el todo en cuanto miembro. Para Tönnies, entonces, la clave para procurar una solución al problema social pasaría por promover la reconstrucción de vínculos comunitarios en el contexto de una forma de

¹⁴⁰ *Ib.*, p. 145.

¹⁴¹ *Ib.*, p. 336.

¹⁴² *Ib.*, p. 252.

¹⁴³ *Id.*

socialización marcadamente asociativa. De lo que se trataría, en el fondo, sería de buscar un efecto compensatorio frente a las tendencias disolventes de la unidad social en aquellas formas de vida que implican una cierta renuncia al cálculo y al individualismo en favor de una mayor integración en el todo comunitario.

Esta voluntad de equilibrio es, precisamente, la que no convence a Durkheim.¹⁴⁴ Para el sociólogo francés resulta absurdo trazar una separación abstracta entre dos tipos de sociedad supuestamente antagónicos y pretender luego reconciliar sus extremos en una suerte de "modelo social mixto". Por el contrario, desde su perspectiva, las diferentes formas de integración social dadas en el continuo histórico habrían de entenderse más bien a partir de la propia evolución de la sociedad y no tanto en clave de ruptura entre modelos típicos. La sociedad industrial, dirá Durkheim, no es una suerte de "sociedad artificial" construida sobre las ruinas de una supuesta "sociedad natural" premoderna, sino que ésta es en verdad tan "natural" como aquélla.¹⁴⁵ Así, siendo su constitución fundamental idéntica, sus diferencias se dejarían explicar en realidad como consecuencia del desigual grado de individualización en cada una de ellas. La sociedad tradicional sería una sociedad muy poco individualizada mientras que en la sociedad moderna el individuo desempeñaría un rol mucho más autónomo. Pero esto no implica en ningún caso que, como parecería insinuar Tönnies, entre individuo y sociedad se dé una relación de prioridad inversa. Para Durkheim, el proceso de modernización no se explica a través de la creciente desconexión entre los fines del individuo y la voluntad societaria de un pueblo, sino que las variaciones en la posición del individuo dentro del todo social presupone siempre una posibilidad dada en ese todo.¹⁴⁶ De este modo, si en la sociedad

¹⁴⁴ A. Honneth, "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual", pp. 10-11.

¹⁴⁵ A.J. Ribes Leiva, "Injusticia, simpatía y ausencia de solidaridad orgánica: una introducción a *La división del trabajo social* de Émile Durkheim". En: É. Durkheim, *La división del trabajo social*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2020, pp. 43. La referencia directa de Durkheim a la obra de Tönnies se encuentra en una reseña publicada en el número 27 de la *Revue philosophique*, de 1887. Está accesible en inglés, junto con una reseña de F. Tönnies a *La división del trabajo social*, en: J. Aldous, É. Durkheim, y F. Tönnies, "An Exchange Between Durkheim and Tönnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous", *American Journal of Sociology*, 77 (6), 1972, pp. 1191-1200. Para la mencionada referencia vid. p. 1198. Una defensa de Tönnies frente a la crítica de Durkheim se encuentra en W.J. Cahnman, "Tönnies, Durkheim and Weber", *Social Science Information*, 15, 1976, pp. 840-846. Este intérprete critica que no se haga una lectura dialéctica de Tönnies, en la que comunidad y asociación no refieran tipos históricos de sociedad sino tipos puros sujetos a una recíproca tensión evolutiva.

¹⁴⁶ En este punto es importante destacar que en la crítica a Tönnies subyace una crítica más amplia al utilitarismo y sus presupuestos individualistas. Para Durkheim la sociedad siempre es un tercero que preexiste a las partes del contrato. Vid. en este sentido A. Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona, Labor, 1994, p. 89; y también R.K. Merton, "La división del trabajo social de Durkheim", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 99, 2002, p. 204. La crítica de Durkheim al utilitarismo y, en particular, a la figura de Spencer se encuentra en É. Durkheim, *La división del trabajo social*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2020, pp. 246-251.

moderna cabe hablar, en efecto, de una mayor autonomía del individuo no bastará entonces con recurrir a la explicación voluntarista de Tönnies, sino que será preciso entender qué condiciones hacen posible una sociedad crecientemente individualizada.

La clave para comprender el sentido de las formas sociales en su evolución histórica pasará, por tanto, por tratar de identificar un principio explicativo que permita dar cuenta de la tendencia hacia la individualización observada en la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna. Para Durkheim, este principio no es otro que la división del trabajo. En la introducción de su seminal obra así titulada, este principio queda definido como una institución social básica que encuentra su razón de ser en la tendencia biológica hacia la especialización tal y como ésta se realiza en la especie humana. «La división del trabajo social —afirma Durkheim— ya no se presenta sino como una forma particular, de ese *processus* general, y las sociedades, conformándose a esta ley, ceden a una corriente nacida bastante antes que ellas y que esconde en el mismo sentido a todo el mundo viviente.»¹⁴⁷ Pero, continúa, si esta ley biológica tiene una trascendencia social, entonces, como tal ley no podrá realizarse en ningún caso sin afectar a nuestra propia constitución moral. La división del trabajo funcionaría, así, desde su punto de vista, como el hilo conductor de la moralidad humana, cuyas concretas determinaciones históricas dependerían en último término de nuestra aquiescencia o de nuestra resistencia a sus mandatos.¹⁴⁸ Por un lado, la división del trabajo aparece como un imperativo moral motivado por la mejora en el rendimiento de nuestra actividad social a través de la especialización productiva: «Queremos que la actividad, en lugar de dispersarse sobre una superficie amplia, se concentre y gane intensidad cuando pierde extensión.»¹⁴⁹ Por otro lado, sin embargo, la máxima que obliga a la especialización encontraría un freno en la aspiración compartida a participar en la realización social de un mismo ideal.¹⁵⁰ La resistencia a la división del trabajo es aquí una resistencia frente a las tendencias disolventes de la unidad social. Por consiguiente, parece que, como principio rector del cambio social, la división del trabajo quedaría determinada en sus formas históricas en función de la tensión entre aceptación y resistencia de su imperativo de especialización según éste viene dado en el interior de la sociedad como un "hecho moral".

¹⁴⁷ É. Durkheim, *La división del trabajo social*, p. 107.

¹⁴⁸ *Ib.*, pp. 107-109.

¹⁴⁹ *Ib.*, p. 108.

¹⁵⁰ *Ib.*, p. 109.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente este "hecho moral"? ¿Cuál es su efecto sobre la composición del todo social? Para Durkheim, la función moral fundamental de la división del trabajo consiste en la producción de "solidaridad". Los individuos, afirma, se encuentran ligados unos a otros en el concierto de sus esfuerzos, a través del cual intercambian bienes, pero también construyen formas de vida social que son propias de ese tipo de vínculo.¹⁵¹ Así, por ejemplo, la división sexual del trabajo implica, en su opinión, el surgimiento de un tipo de solidaridad que es propio de las sociedades conyugales. «Si se retrotrae más allá de cierto punto la división del trabajo sexual —expone—, la sociedad conyugal se desvanece para no dejar subsistir más que relaciones sexuales eminentemente efímeras; mientras los sexos no se hayan separado no surgirá toda una forma de vida social.»¹⁵² La forma de individualización que se sigue de la división sexual del trabajo, por tanto, sería condición de posibilidad de la forma de solidaridad que surge en la institución familiar y el matrimonio. Más allá de la controversia en torno a la legitimidad de la división del trabajo basada en el sexo —que, por lo demás, es relativizada por el propio Durkheim¹⁵³—, lo que importa destacar aquí es que, lejos de todo reduccionismo económico, para el sociólogo francés, la división del trabajo no implicaría sólo un crecimiento de la productividad social basada en la especialización y el intercambio, sino que sobre todo hace que la sociedad misma sea posible. Así, al colocar al ser humano en una situación de dependencia respecto a los otros, la división del trabajo haría explícita la necesidad de cooperación que es inherente a nuestra condición sociable.¹⁵⁴ Somos sociables en la medida en que no somos capaces de satisfacer por entero aquellas funciones que son necesarias para nuestra propia supervivencia. Precisamente por eso debemos instituir formas de solidaridad que compensen ese déficit subjetivo a través de la constitución de una sociedad.

¹⁵¹ *Ib.*, p. 125.

¹⁵² *Id.*

¹⁵³ Durkheim no tiene una concepción esencialista de la distribución de las funciones sociales. Así, considera que pueden tener lugar modificaciones en la división del trabajo social basado en la diferencia sexual. En este sentido, atento al progresivo acceso de la mujer a esferas de la vida social antes restringidas a los hombres (piensa fundamentalmente en las artes y las letras) afirma que: «Podría, pues, muy bien suceder que la vuelta aparente a la homogeneidad primitiva no hubiera sido otra cosa que el comienzo de una nueva diferenciación.» (*Ib.*, p. 125) Por otra parte, resulta interesante observar cómo, citando investigaciones científicas relativas a las diferencias morfológicas en los cuerpos de hombres y mujeres, Durkheim apunta a la división de funciones sociales como causa de esas diferencias materiales. En su opinión, la división sexual del trabajo no se justifica en las "diferencias biológicas" entre hombres y mujeres, sino que estas diferencias (se refiere sobre todo al volumen del cerebro) serían en buena medida consecuencias evolutivas derivadas de la división social del trabajo.

¹⁵⁴ *Ib.*, p. 126.

La solidaridad referiría así el sustrato sobre el que se desenvuelve nuestra vida; en un desenvolvimiento intrínsecamente social. Desde estas coordenadas, entonces, el tránsito a la sociedad moderna desde la sociedad tradicional no se explicaría a la manera de Tönnies, como una ruptura en el orden de la voluntad, entre una voluntad "natural" y una voluntad "artificial", sino como una modificación de las formas de solidaridad consecuente con la transformación de la división del trabajo social. Según explica Durkheim, en las sociedades tradicionales, en las que no existe apenas división del trabajo, pues prácticamente todos los individuos realizan funciones semejantes, predomina una solidaridad de tipo mecánico, basada en la semejanza entre individuos. «Todo el mundo sabe, en efecto, que hay una cohesión social cuya causa se encuentra en una cierta conformidad de todas las conciencias particulares hacia un tipo común, que no es otro que el tipo psíquico de la sociedad.»¹⁵⁵ En las sociedades modernas, en cambio, el mayor grado de individualización debido a la división del trabajo supone la existencia de una solidaridad de tipo orgánico, que resulta de la articulación de funciones diferentes en el todo. Así, por paradójico que pueda parecer, en la sociedad orgánica, la solidaridad social dependería sobre todo de la especialización de las distintas esferas de actividad humana: «Es preciso, pues, que la conciencia colectiva deje descubierta una parte de la conciencia individual para que en ella se establezcan funciones especiales que no puede reglamentar y, cuanto más extensa es esta región, más fuerte es la cohesión que resulta de la solidaridad.»¹⁵⁶

El problema es que esta solidaridad no siempre se sigue espontáneamente de la división del trabajo social. La división del trabajo, por el contrario, puede revestir en ocasiones un carácter anómico o coactivo que obstaculiza el ordenamiento armónico del todo social.¹⁵⁷ Se precisa, entonces, una intervención correctiva que permita asegurar el normal funcionamiento de la sociedad. Para Durkheim, la restauración de la solidaridad allí donde ésta se encuentra dañada pasaría por establecer regulaciones corporativas adecuadas a cada función social. Como organización colectiva asociada a un sector productivo en particular, los grupos profesionales representarían, a su juicio, la instancia

¹⁵⁵ *Ib.*, p. 163.

¹⁵⁶ *Ib.*, p. 185.

¹⁵⁷ Las formas anormales de la división del trabajo se estudian en la tercera parte de *La división del trabajo social*. En el capítulo 1 se estudia la división del trabajo anómico (que puede deberse a tres razones: el antagonismo capital-trabajo, el aislamiento del trabajador y el exceso de conflictos en las relaciones entre los órganos de una sociedad), en el capítulo 2 la división coactiva del trabajo, y en el capítulo 3 la mala actividad de las partes funcionales.

más convincente con vistas a elaborar una regulación sectorial que haga justicia a su peculiaridad. «La actividad de una profesión —afirma— no puede reglamentarse eficazmente sino por un grupo muy próximo a esta profesión, incluso para conocer bien el funcionamiento, a fin de sentir todas las necesidades y poder seguir todas sus variaciones. El único que responde a esas condiciones es el que formarían todos los agentes de una misma industria reunidos y organizados en un mismo cuerpo. Tal es lo que se llama la corporación o grupo profesional.»¹⁵⁸

Más allá de la oportunidad del corporativismo de Durkheim, lo que importa destacar aquí es el modo en el que la sociología de la solidaridad ampara una acción de gobierno tecnocrática ejercida, en este caso, a través del Derecho. Así, una vez la sociedad aparece como una realidad preexistente al individuo, cuya legalidad depende fundamentalmente de la división del trabajo, toda decisión encaminada a restaurar la solidaridad aparecería como una corrección de los mecanismos que aseguran de forma natural su funcionamiento. La anomia social es producto de una integración imperfecta que sólo puede ser mejorada técnicamente sobre la base de un conocimiento exacto de la constitución de la solidaridad en cada momento histórico. No se trataría, entonces, de "revolucionar" la organización social, como ingenuamente había creído el proletariado parisino en 1848; pero tampoco de preservar formas de solidaridad caducas, como erróneamente creían absolutistas y doctrinarios. Para Durkheim, y, con él, para la mayor parte de la intelectualidad de la Tercera República, la respuesta a las dificultades asociadas a la formación de un orden político pasaría sobre todo por consolidar el orden social ajustando las estructuras de la solidaridad social allí donde fuera preciso.

Como afirma Donzelot, la obra Durkheim consiguió proporcionar un fundamento científico al gobierno republicano, un principio de legitimación de su intervención técnica y una definición del papel que debía desempeñar el Estado.¹⁵⁹ También, podríamos añadir, proporcionó tanto a la burguesía como al proletariado razones para el conformismo; para descartar la vía revolucionaria o la opción golpista. La sociología de la solidaridad implicaba renunciar al maximalismo de las grandes aspiraciones políticas a cambio de seguridad respecto al funcionamiento ordinario del régimen republicano. La solidaridad, en fin, parecía descubrir el secreto de la paz social. Con ello, Durkheim iniciaría un camino que muy pronto sería recorrido por otras figuras de la Tercera República, como

¹⁵⁸ *Ib.*, p. 73.

¹⁵⁹ J. Donzelot, *La invención de lo social*, pp. 62-64.

Léon Duguit, Maurice Hauriou o Léon Bourgeois, en un esfuerzo compartido por legitimar y reforzar el papel del gobierno en la solución de los problemas sociales.¹⁶⁰ La cuestión que se nos plantea aquí, sin embargo, es si cabe rehuir el problema político de fondo que el motivo de la solidaridad parece querer ocultar con el gobierno técnico. Como hemos visto, para Durkheim, el gobierno de la solidaridad depende de una comprensión adecuada de sus formas históricas según se desprenden de la realidad de la división del trabajo; sin que de ello se tenga que seguir ningún programa político. Pero, ¿cabe acercarse al hecho social sin tener en cuenta las expectativas, valores, aspiraciones o convicciones de quienes "realizan" esos fenómenos? ¿Es, en definitiva, posible el gobierno tecnocrático?

Nos enfrentamos aquí al positivismo de Durkheim como marco ideológico desde el que se articula el discurso de la tecnocracia. Como hemos visto, para Durkheim, la realidad social tiene una entidad propia previa a cualquier juicio normativo respecto a su constitución y horizonte. Así, a diferencia de Tönnies, rechaza realizar cualquier consideración en el orden de las motivaciones con vistas a desentrañar el significado de las relaciones sociales. Tönnies, positivista a su manera, también prescinde de cualquier juicio normativo en su análisis de las formas de voluntad que dan lugar, respectivamente, a la comunidad y a la asociación, pero, al formular una sociología de la acción, se ve obligado a elaborar una aproximación descriptiva a su contenido objetivo. Durkheim va un paso más allá y, de entrada, rechaza hacer de ese contenido normativo un patrón explicativo de lo social. El contenido moral de la acción no es, a lo sumo, más que un indicio de una realidad social previa. Esto no significa, naturalmente, que la motivación subjetiva de Durkheim como investigador social no sea en algún sentido "moral". Al fin y al cabo, la pretensión última de su trabajo teórico es solucionar los problemas que afectan a la integración social.¹⁶¹ Desde un punto de vista metodológico, en cambio, considera que el sociólogo debe evitar, no sólo formular juicio de valor respecto a su objeto, sino también tomar en consideración su expresión por parte de los participantes en aquellas relaciones sociales que son su objeto de estudio. Los sentimientos, dirá

¹⁶⁰ *Ib.*, pp. 64-88.

¹⁶¹ *Vid.* por ejemplo É. Durkheim, *La división del trabajo social*, p. 430: «Lo que se necesita es hacer que cese la anomia; es encontrar los medios de hacer que concurran armónicamente esos órganos que todavía se dedican a movimientos discordantes; introducir en sus relaciones más justicia, atenuando cada vez más esas desigualdades externas que constituyen la fuente del mal.»

Durkheim, «lejos de ser el fundamento de la organización colectiva, son [su] resultado».¹⁶²

Esta tesis metodológica resulta, sin embargo, bastante cuestionable. El problema radica fundamentalmente en su pretensión de construir una definición del hecho social a partir de su "exterioridad"; desconociendo, por tanto, el modo en el que la "interioridad" supuesta como momento negativo de la definición contribuye a la constitución del fenómeno. Como distinción abstracta, la distinción interioridad/exterioridad puede servir como instrumento de análisis de un todo complejo, siempre que se preserve la tensión dialéctica entre sus partes. Así, como veremos en los siguientes capítulos, el sujeto, en cuanto ser social, admite ser considerado en su realización histórica como actualización de una tensión dialéctica entre interioridad y exterioridad asociada a su natural sociabilidad. Cuando esta tensión dialéctica se cancela, sin embargo, esa misma distinción termina produciendo la realidad del "hecho" a partir de la ruptura con algunas de sus determinaciones fundamentales y, en consecuencia, de una forma necesariamente incompleta. Se procura, de este modo, una aproximación a su positividad que, al presuponer un único registro de validez desde el que puede darse su concepto, no alcanza a comprender las condiciones que lo hacen posible. Precisamente por eso, en cuanto dato epistémico básico, el "hecho" así producido habrá de tener un sentido inevitablemente ideológico. En lo que respecta al "hecho social" tal y como aquí lo hemos presentado, esa función ideológica tendrá naturalmente un significado tecnocrático.

La consecuencia más inmediata de esta posición metodológica habrá de ser un déficit de comprensión acerca de la naturaleza y realidad de los "hechos sociales" que sirven a Durkheim como punto de apoyo en su trabajo sociológico. Al fin y al cabo, si afirmamos la existencia de una limitación en la definición conceptual del "hecho", no sorprenderá, entonces, que de ahí se siga una limitación en la aprehensión de sus contenidos positivos. En particular, según explica Raymond Aron, la definición de los hechos sociales por su "exterioridad" terminaría haciendo de una regla de reconocimiento del fenómeno su contenido esencial.¹⁶³ Durkheim no pretende decir, en principio, que lo social se agote en la "exterioridad", pero, al negar toda consideración adicional respecto a su constitución fenoménica, termina, de hecho, asumiendo esa "exterioridad" como

¹⁶² É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2016, p. 211.

¹⁶³ R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico II. Durkheim – Pareto – Weber*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1987, p. 77.

única *ratio* de lo social. Así, por ejemplo, al hacer relevantes los hechos sociales por su exterioridad, Durkheim sería incapaz de explicar sus causas más que en un sentido reduccionista, por asociación a otros hechos sociales también definidos por su exterioridad, con la injustificada consecuencia de que la explicación de su realidad quede, en definitiva, agotada en esa aproximación parcial al fenómeno. Como explica Aron, «si una vez que se ha formulado esta definición [la definición del hecho social como "exterior"], se aplica un pretendido principio de causalidad y se afirma que todos los hechos de esta categoría tienen una causa determinada y una sola, sin advertirlo siquiera se supone implícitamente que la definición extrínseca equivale a una definición intrínseca, y se postula que todos los hechos incluidos en la categoría responden a una misma causa.»¹⁶⁴ De igual manera, la afirmación de la "coerción moral" como nota característica del hecho social se enfrentaría a la dificultad de tener que ser explicada en ausencia de un juicio respecto a su legitimidad.¹⁶⁵ Así, aun cuando se pudiera reconocer que, además de la sanción social, esa coerción responde a la vigencia de un ideal normativo generalmente reconocido por la sociedad, no cabría, sin embargo, dar cuenta de la manera según la cual ésta responde en cada caso a un principio de autoridad moral. De ahí que, en el marco del análisis social, la coerción termine siendo para Durkheim mera fuerza despojada de normatividad.

En cualquier caso, del dicho al hecho hay un trecho. Por eso, a pesar de todas las cautelas metodológicas expresadas por Durkheim, lo cierto es que su trabajo sociológico incurre en desviaciones que desafían su estricto positivismo. Sin ir más lejos, para poder reconocer una distinción sociológica relevante entre la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica tal y como se expresa en *La división del trabajo social*, Durkheim debe tomar en consideración, aunque sea subrepticamente, los fines sociales que guían el comportamiento humano, pues, de lo contrario, dicha diferencia entre tipos de solidaridad resultaría inexplicable.¹⁶⁶ En este mismo sentido, en otra conocida obra, *El suicidio*, la traición al método se encuentra en su distinción entre tipologías de suicidio —entre suicidio egoísta y suicidio altruista, por ejemplo—, cuya posibilidad implica necesariamente una mínima atención a los "relatos éticos" que explican esa conducta

¹⁶⁴ *Ib.*, p. 78.

¹⁶⁵ Sobre la "coerción" como nota del hecho social *vid.* É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico...*, p. 83 y p. 90. Para una discusión sobre su relación con la normatividad en Durkheim *vid.* A. Giddens, *El capitalismo y la moderna teoría social*, pp. 104-105.

¹⁶⁶ R.K. Merton, "La división del trabajo social de Durkheim", pp. 203-204.

tanto a sus autores como a los demás participantes en esos contextos.¹⁶⁷ En ambos casos, la definición positivista del hecho social sostenida por Durkheim resulta profundamente insatisfactoria para poder explicar sendos fenómenos que de ningún modo se pueden agotar en la pura exterioridad de un engranaje social automático o en la fuerza ciega de una coerción sin fundamento. Por eso, una vez avanzado el preliminar metodológico y dedicado por entero al estudio de los distintos hechos sociales, nuestro autor se ve obligado obviar sus propias exigencias epistémicas y abrir una vía de fuga respecto a las constricciones que éstas imponen sobre su trabajo.

En realidad, esta distancia entre la sociología anhelada por Durkheim y la sociología que de hecho lleva a cabo en sus trabajos anticipa ya un giro metodológico en nuestro autor, quien en su madurez terminaría reconociendo implícitamente los límites de su propia teoría. Como apunta Jeffrey C. Alexander, Durkheim finalmente llegó a la conclusión de que para poder explicar el modo en el que el ser humano asume el orden social y lo integra en sus prácticas cotidianas es preciso apuntalar la tesis de la solidaridad con el estudio de las ideas y representaciones que llevan a los hombres a aceptar su unidad en lo colectivo.¹⁶⁸ Por eso, en sus últimos años, el sociólogo francés terminaría centrando su atención en el hecho religioso. Para Durkheim, la representación religiosa es una representación eminentemente social, que, a través de ritos, crea y renueva un sentido común asociado a la vida en sociedad.¹⁶⁹ Este sentido común es, precisamente, el que, en su opinión, permitiría legitimar el orden social.¹⁷⁰ Así, desde su punto de vista, lo sacro dotaría de autoridad a la solidaridad a través de las distintas formas religiosas dadas en un sistema de prácticas y creencias que articulan un consenso básico sobre el que se sostiene el orden social. Pero, con ello, en fin, parecería que la realidad misma del hecho social que Durkheim reconocía como dato por su exterioridad se vería comprometida por la necesidad de apelar a un momento inevitable de "interioridad" como su condición de posibilidad. De este modo, lo que en un principio no eran más que inconsistencias respecto al método, desviaciones respecto a un modelo de sociología ideal, se vería

¹⁶⁷ Sobre la distinción entre suicidios altruistas y egoístas vid. É. Durkheim, *El suicidio*. Madrid, Akal, 2012, p. 185 y ss.

¹⁶⁸ J.C. Alexander, "The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity". En: J.C. Alexander y P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge, Cambridge U.P., 2005, pp. 147-148. Para una reconstrucción del proceso de "autocrítica" de Durkheim vid. A.J. Ribes Leiva, "Durkheim contra Durkheim: los límites de la lógica secuencial totalidad-fragmentación", *Nómadas*, 28, 2010, pp. 237-261.

¹⁶⁹ É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2014, p. 40.

¹⁷⁰ Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Trotta, 2010, pp. 515-516.

finalmente confirmado en la sociología de la religión como la consecuencia de una debilidad intrínseca a la definición positivista de "hecho social".

¿Es, entonces, posible acercarse a lo social sin tener en cuenta cómo esa realidad es constituida a través de la experiencia humana —en sus convicciones, en sus esperanzas, en sus expectativas o en sus deseos—? Más aún, teniendo en cuenta las condiciones en que se constituye lo social, ¿cabe la posibilidad del gobierno tecnocrático —entendido como una forma de gobierno basada en la intervención correctiva de los mecanismos autónomos de solidaridad—? De lo hasta ahora dicho parece concluirse que, con el paso de los años, el mismo Durkheim cayó en la cuenta de los límites de su propio proyecto teórico y, sobre todo, de su proyección práctica como marco de legitimación administrativa de la Tercera República. Parecería, pues, que el afán por conjurar los fantasmas de 1848 y la experiencia de la Comuna le habrían llevado a ignorar el complejo funcionamiento de la solidaridad, que no se deja reducir a un sistema de automatismos sociales susceptibles de ser dominados técnicamente. Así, como hemos visto, con su sociología de la religión Durkheim habría buscado dar respuesta a déficits comprensivos derivados de su propia metodología social. Según hemos podido argumentar, la posibilidad del vínculo social implica un contenido axiológico que lo hace natural y aceptable para los individuos. Esta es la función de la religión y, como ella, de otras muchas instituciones sociales, como la educación escolar, llamadas a producir un imaginario colectivo como sociedad. La religión, por tanto, no se entiende en Durkheim a la manera ilustrada, como un residuo precientífico en vías de desaparición que enturbia la realidad de las cosas y legitima la opresión del género humano, sino como un depósito de fe colectiva que permite justificar el orden social; sea éste el orden que sea.¹⁷¹ En este sentido, su potencia semántica va mucho más allá de sus usos cotidianos. Así, desde esta óptica, la religión podría comprender también otras formas de legitimación social, como, por ejemplo, los proyectos de nacionalización de las masas emprendidos por el Estado en el siglo XIX.

¹⁷¹ En este punto *vid.* R. Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico II*, p. 54: «La ciencia de la religión revela la posibilidad de reconstruir las creencias necesarias para el consenso, no porque baste para determinar la aparición de la fe colectiva, sino porque deja la esperanza de que la sociedad del futuro aún será capaz de crear dioses, en vista de que todos los dioses del pasado jamás fueron otra cosa que la sociedad transfigurada. [...] Al descubrir la realidad profunda de todas las religiones, la ciencia no recrea una religión, y por el contrario infunde confianza en la capacidad de las sociedades para darse en cada época los dioses que necesita.»

Pero, si bien el interés de Durkheim por la religión representa un gran avance respecto a su inicial positivismo, lo cierto es que su sociología sigue ignorando la importancia de lo normativo a la hora de comprender los fenómenos sociales. Así, su apertura a la legitimación religiosa de la solidaridad no va más allá de una aprehensión objetiva de sus formas, descuidando, una vez más, el significado de "interioridad" comprometido en esas estructuras simbólicas. Ésta es, quizá, la razón por la que su interés se vuelca decididamente hacia la religión organizada —y, más específicamente, hacia la religión organizada en las "sociedades primarias", en las que apenas existe diferenciación alguna entre esferas sociales—. La religión organizada permite aprehender fácilmente la mera existencia de contenidos normativos legitimadores de la realidad social a través de los distintos "productos culturales" que brotan de su universo litúrgico, sin que de ello se siga necesariamente un esfuerzo teórico por disputar las pretensiones de validez en ellos implícitas. El sociólogo en realidad no tiene más que hacer notar su importancia. Con esto no quiero decir, naturalmente, que estos "productos culturales" no sean relevantes sociológicamente, o que las pretensiones de validez en ellos contenidos sean transparentes y se puedan dar sin mediaciones. Tal posición no sería sino invertir la tesis de Durkheim en un sentido idealista. Pero es clave entender que, al mantenerse en un plano "exterior" respecto al punto de vista de los participantes, Durkheim, aunque busque incorporar lo normativo a su análisis como mero "hecho", no llega a comprender realmente su significado.¹⁷² Lo normativo implica siempre una línea de fuga representada por la idea de justicia, que desafía toda comprensión de las reglas como algo inerte, dado objetivamente de una vez por todas.

Para entender el problema de la aproximación objetivista de Durkheim a la normatividad social no hace falta abandonar la sociología de la religión. Basta, por el contrario, con llamar la atención sobre el *impasse* en el que cae su propia tesis, según la cual, recordemos, la representación religiosa es expresión simbólica de una sociedad que, a su vez, encuentra su legitimidad en la conciencia de lo colectivo que brota de la religiosidad. El problema aquí se encuentra en la doble relación que Durkheim establece

¹⁷² Explícitamente en una obra previa: «No son las ideas abstractas las que mueven a los hombres y no se podría explicar la historia recurriendo a puros conceptos metafísicos. [...] la función de las concepciones es, ante todo, la de expresar una realidad que no crean. [...] Las concepciones religiosas, lejos de generar el medio social, son un producto suyo.» (É. Durkheim, *El suicidio*, p. 193) Para un planteamiento global de la problemática de la comprensión en las ciencias sociales vid. J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid, Cátedra, 1999, pp. 164-185; y J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 138-175.

entre lo religioso y lo social. Al evitar una lectura más profunda de lo normativo, abierta a una interpretación de las tensiones en juego, de las posiciones en disputa dentro de la organización social, Durkheim no tiene más remedio que anular toda distinción entre facticidad y validez, para remitir la normatividad intrínseca a las formas religiosas al mero ser de la sociedad. Pero, con ello, en definitiva, su argumento cae en un vicio de circularidad que le impide en última instancia comprender el significado profundo de lo normativo como fuente de legitimidad social.¹⁷³ Como acertadamente apunta J. Habermas, la sociología de la religión de Durkheim subsume demasiado rápido la intersubjetividad creada a través del rito y las creencias bajo un concepto de conciencia colectiva que no permite comprender la fuerza moral contenida en las instituciones de la solidaridad social legitimadas por el hecho religioso.¹⁷⁴ La pregunta por la validez de la organización social quedaría, así, oculta; sepultada bajo la losa de una ley que ha perdido ya su espíritu, pero que sigue "funcionando" desde un punto de vista teórico. Pero, con ello, en fin, lo normativo no sería, en último término, sino un *medio* más con vistas a asegurar el orden social. Quizá éste sea, al fin y al cabo, el último recurso que le queda a la ambición tecnocrática una vez el esfuerzo de "neutralización científica" de las relaciones sociales se ve desbordado por unas expectativas normativas que no pueden ser fácilmente reintegradas en la normalidad de los mecanismos de solidaridad.

Con todo, y a pesar de los distintos intentos de justificar el gobierno a través de una objetividad dispuesta por el ser de las cosas en su "normal funcionamiento", el proyecto tecnocrático no puede evitar terminar enfrentándose a la pregunta definitiva por la validez de los fines que legitiman el tan ansiado orden social: aquélla que se cuestiona por qué es en última instancia necesario recurrir al gobierno técnico como instrumento directivo de la sociedad. Si el gobierno técnico se afirma como deseable para el orden social, parece justo aclarar qué razones respaldan semejante tesis. La ilusión positivista se ve así expuesta a un interrogante que no admite por respuesta una remisión acrítica al mero ser de las cosas, a su lógica autónoma y a la oportunidad que brinda el saber con vistas a su dominio, sino que exige aclarar qué es lo que cabe esperar de ese orden. Pero, precisamente, una aclaración semejante no puede más que ser planteada desde el interior del proceso social; esto es, desde la perspectiva de sus participantes. Al codificar racionalmente la conducta humana según parámetros de comportamiento propios de un

¹⁷³ J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 517.

¹⁷⁴ *Ib.*, pp. 519-520.

limitado esquema comprensivo de la interacción social, las ciencias sociales corren el riesgo de suponer como evidente el sentido *objetivo* de la acción que se deduce de sus propias teorías, sin procurar la debida atención a las mismas en cuanto acciones dotadas de un sentido *subjetivo*.¹⁷⁵ La referencia exigida como fin del gobierno técnico, sin embargo, debe ser necesariamente una referencia motivacional, que se haga presente como promesa para los gobernados. El gobernado debe ser capaz de concebir como moralmente aceptable la obediencia al poder técnico en la expectativa de conseguir un bien público que merezca la pena. Precisamente por eso, no cabe más que referir su legitimidad a una fuerza moral que de ningún modo puede surgir de un automatismo social —ya sea éste una ley de la división del trabajo o una liturgia religiosa desprovista de espíritu—, sino que invoca la experiencia en primera persona de quienes toman parte en su funcionamiento.¹⁷⁶

Ahora bien, si estamos en lo correcto, si no cabe discurso sobre el gobierno que no parta de una reflexión sobre el gobierno legítimo, entonces, parece que tampoco cabe hablar de lo social sin hablar al mismo tiempo de lo político. Una vez puesta en entredicho la lógica de la solidaridad, la discusión sobre los fines recupera su centralidad como vehículo comprensivo del proceso social; en el sentido, justamente, en el que Durkheim —y, con él, no pocos miembros de la *intelligentsia* republicana— habían querido evitar después de la traumática experiencia de la Comuna. Así, si aceptamos que el orden social debe responder a la expectativa de un orden legítimo, no cabe albergar duda alguna sobre la posibilidad de una controversia en torno a los fines sociales que aquél proyecta como su principio. Es decir, de una controversia que habrá de ser necesariamente *política*, ya que se da como una discusión entre modelos de sociedad llamados a satisfacer diferentes intereses en disputa. El significado político de lo social, que ya habíamos apreciado con ocasión de nuestro análisis de la Revolución francesa, reaparecería de este modo, una vez más, en la inevitable necesidad de tener que decidir la sustancia de una identidad personal a través de la institución de un orden legítimo. Más exactamente, esta discusión cobrará la forma de una discusión en torno a la constitución, organización y distribución de las distintas funciones sociales que integran un orden concreto, pues, al fin y al cabo, un

¹⁷⁵ J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1988, pp. 173-176.

¹⁷⁶ R. Polin, "Analyse philosophique de l'idée de légitimité". En: *L'Idée de Légitimité. Annales de Philosophie Politique* 7. Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 26: «Une norme de légitimité, reçue comme principe d'un régime politique, comme norme fondamentale du droit qu'il établit, répond à une affirmation, à une conviction historiques; c'est un fait de civilisation, incompréhensible indépendamment de la civilisation à laquelle il appartient.»

modelo de sociedad no hace más que establecer un cierto régimen social de trabajo. La legitimación del orden social no se resuelve en la mera aceptación del orden en cuanto orden *en abstracto*, sino más bien en su aceptación en tanto que informa de la posición que corresponde a cada cual dentro de un sistema de relaciones sociales de carácter complejo. Pero, si esto es así, entonces, la discusión en torno a los fines que legitiman un orden será sobre todo una discusión que busca dilucidar *quién* se debe ocupar de sus distintas funciones. Es decir, *la pregunta por los fines se transfiguraría en una pregunta por el sujeto que debe llevarlos a efecto*.

Esta pregunta es, justamente, la que, en su afán por la objetividad, Durkheim desconoce por completo, a pesar de acercarse al hecho religioso, e intuir acertadamente su relevancia como sustrato normativo que asegura la cohesión social. Durkheim es incapaz de entender que en la mediación del rito no sólo se expresa simbólicamente el código social que organiza en cada caso la solidaridad, sino que sobre todo se juega la legitimidad de un sistema de relaciones interpersonales que le dicen al sujeto quién es dentro de la sociedad, que le otorgan una identidad. La razón de este olvido es que, al no mostrar interés alguno por el sustrato normativo de la liturgia y la dogmática religiosa, sino únicamente por su función como mecanismo de cohesión interna de un grupo, el sociólogo francés no termina de reconocer la importancia que tiene la perspectiva del participante a la hora de actualizar el significado de la legitimidad. Lo que esta perspectiva muestra, sin embargo, es que el sujeto no es un mero subproducto del entramado social, antes bien, se constituye como conformidad o rechazo respecto a esa red que le relaciona con los demás. Es decir, que su identidad se constituye en conexión directa con un horizonte de legitimidad que puede, alternativamente, afirmar o negar. Y, precisamente, en esa doble posibilidad, la opción en uno u otro sentido supone necesariamente una relación en primera persona con el contenido dado bajo la forma religiosa cuya sustancia no puede remitirse sin más a la lógica de lo social. Demanda, por el contrario, la activación de una problemática moral, que, atendiendo a su naturaleza, habrá de ser política, por comprometer una decisión en torno a la organización de la sociedad.

Así pues, lejos de las ambiciones tecnocráticas que subyacen a la sociología de la solidaridad, la pretensión de ocultar el problema político inaugurado por la Revolución tras el supuesto de un automatismo social chocaría con la necesidad de satisfacer el imperativo de legitimidad asociado a la aceptación de un determinado modelo de sociedad. La justificación del gobierno técnico exige aclarar qué cabe esperar de la

organización social; y, por referir esta cuestión principalmente la distribución de funciones dentro de la sociedad, esta promesa compromete en primer lugar el estatuto del sujeto en cuanto ser social. Así, como acabamos de ver, la decisión sobre los fines que disponen una determinada organización de la sociedad es antes que nada una decisión política en la que se sustancia quién se debe ocupar de un cierto cometido dentro del reparto del trabajo social. El fondo de la cuestión radica en que, por implicar una localización o posicionamiento en el entramado de las relaciones interpersonales que configuran un cierto modelo de sociedad, la distribución del trabajo social se terminaría sustanciando en último término como una decisión en torno al significado político de la subjetividad. Pero, con ello, en definitiva, el viejo problema moral que los jacobinos habían descubierto ya en la Revolución de 1789, y que la proclamación de la República en 1848 había visibilizado de nuevo, se haría presente bajo la aparente solución dada por la investigación social y el gobierno técnico. Contra el pronóstico de un gobierno sin conflicto, la opción tecnocrática se ve confrontada con el contenido normativo que subyace a las distintas funciones sociales, en cuya atribución late el pulso político por el sujeto, por arreglar su posición dentro del sistema solidario, por solucionar, en fin, el reparto de bienes y daños a ella asociado.¹⁷⁷ El programa tecnocrático se enfrentaría, en consecuencia, a la realidad de un sujeto que no puede darse por supuesto, sino que se revela como un inevitable problema político. De ahí que, llegados a este punto, parezca oportuno tratar de entender por qué el sujeto terminó por devenir un problema para el imaginario político moderno.

¹⁷⁷ Esta pulsión, naturalmente, también compromete políticamente al tecnócrata en cuanto desempeña una tarea directiva dentro de la sociedad, a la que se asocia un estatuto y reconocimiento. El anhelo de un gobierno sin conflicto queda puesto en entredicho tan pronto caemos en la cuenta de que también el tecnócrata habita el territorio del deseo, que el interés personal no le es extraño, y que, en consecuencia, no puede más que contrabandear en su pretendida objetividad un juicio sobre la naturaleza de los fines sociales. Así, como el positivista, o, mejor dicho, como buen positivista, también el tecnócrata, pese a rechazar por principio la contradicción —en su caso, la contradicción social—, en realidad encuentra «la suya más profunda y no consciente de sí misma en esa reducción a la particularidad de una razón meramente subjetiva e instrumental a la que se ve forzado cuanto más pretende ceñirse a una objetividad purificada de cualesquiera proyecciones subjetivas.» (Th. Adorno, "Introducción". En: Th. Adorno, K. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert y H. Pilot, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1972, p. 15.) El problema del tecnócrata como "tipo subjetivo" no sería, en definitiva, otro que la proyección de su interés como interés general bajo el registro discursivo del saber y la verdad. Es decir, el mismo problema que ya habíamos advertido en la controversia jacobina en torno a la solidaridad, pero referido ahora en el lenguaje de la cientificidad.

1.3. El sujeto ante inmanencia de la soberanía: una exploración histórico-conceptual del problema de la pertenencia.

La referencia histórica al problema de la pertenencia no es suficiente. Acercarnos a la Revolución nos ha permitido rastrear en sus acontecimientos la gravedad de una pregunta que resuena en medio del conflicto: ¿quién es el ciudadano? ¿quién forma parte del pueblo? Como señalamos entonces, tras la opción de los jacobinos por la compasión se puede atisbar una inquietud que no sólo tiene que ver con la mera satisfacción de las necesidades, sino sobre todo con el reconocimiento de un estatuto igual en tanto que miembros de la nación francesa. La crítica de la ilusión tecnocrática nos ha conducido un paso más allá, al conseguir mostrar cómo esa inquietud no sólo compromete la experiencia de la Revolución, sino que se proyecta en general sobre toda la época; también cuando la opción por el gobierno técnico aparece como una alternativa a la promesa igualitaria. Así, como acabamos de ver, la distribución de funciones sociales no puede ser determinada inmediatamente a partir de una cierta economía de la solidaridad, sino que exige una reflexión previa en torno a sus fines, cuya concreción compromete necesariamente la realidad de un sujeto que no está dado de antemano, sino que se constituye socialmente. La pregunta por el sujeto, por tanto, no podrá ser de ningún modo una pregunta dirigida a aclarar su identidad como si ésta fuera algo dado, sino que habrá de ser sobre todo una pregunta por su constitución, por el modo en que esa identidad toma forma en un cierto contexto social que, por implicar una disputa en torno al reparto de las funciones sociales, habrá de ser un contexto necesariamente político.

Pero, si bien estas aproximaciones a la modernidad nos ponen correctamente sobre la pista de la realidad problemática del sujeto, lo cierto es que, por otra parte, nuestra lectura de la revolución y de la tecnocracia no puede dejar de dar por sentado aquello que concluye. Así, la mirada sobre el sujeto parece someterse a una cierta hermenéutica que hace de él el centro de gravedad de toda una época. Desde luego, no cabe duda de que el sujeto ha sido siempre en mayor o menor medida un asunto problemático desde un punto de vista político. En toda sociedad y en toda época ha existido la necesidad de decidir *quién* era reconocido socialmente como sujeto; y, sobre la base de esta decisión, la comunidad en su conjunto terminaba por decir también quién era ella como pueblo. La revelación de la identidad personal y de la identidad colectiva van siempre juntas. Como hemos visto a través de Durkheim, esta decisión en torno a la realidad subjetiva de una sociedad y de sus miembros se despliega a través de aquellas decisiones llamadas a hacer

un reparto del trabajo social, así como mediante las formas de cohesión social establecidas mediante los ritos. Sin embargo, como, por otra parte, nos ha mostrado la exploración del momento revolucionario que abre la experiencia francesa en 1789, parece que, en la modernidad ese conjunto de decisiones se ha hecho más bien consciente. Así, como tuvimos ocasión de argumentar, a través del problema social no solo se despliega una inquietud por la necesidad, sino también una ambición por la igualdad, cuya enunciación remite, precisamente, a la realidad del pueblo y de sus ciudadanos, a su común identidad. La cuestión que queda por dilucidar, en consecuencia, será aquella que se interroga por qué el sujeto ha devenido problema de forma relativamente consciente en la modernidad.

Mi respuesta en este punto consiste en tratar de argumentar que en el movimiento hacia la inmanencia protagonizado por la Revolución francesa se encuentra de forma más o menos explícita una toma de conciencia sobre la fragilidad identitaria del sujeto, en un doble plano, como sujeto individual pero también como sujeto colectivo. Al dar comienzo a esta capítulo ya hemos hecho referencia al potencial de la revolución para dar lugar a un orden nuevo. La revolución, dijimos, alberga una fuerza constituyente capaz de imprimir un nuevo sentido en los acontecimientos, sacando a la luz posibilidades políticas y sociales que permanecían ocultas hasta ese momento. Esta visibilidad fue, precisamente, lo que nos llevó a hacer de la Revolución francesa el marco desde el que plantear el problema de la pertenencia. Pero esta visibilidad no sólo hace referencia a su conveniencia para la investigación de las tendencias históricas contenidas en la modernidad, sino que sobre todo pone sobre la mesa la potencia transformadora de la política una vez ésta se encuentra remitida en su fundamento normativo al pueblo. Esto es, precisamente, lo que sitúa en un primer plano la cuestión del sujeto. Si el poder, su legitimidad y sus fines, descansan en la mera voluntad del pueblo, entonces, no existe otra norma que nos diga cuál debe ser su objeto —y esto, ciertamente, dinamiza la posibilidad del cambio político—, pero, además, por otra parte, tampoco existe principio alguno que nos diga quién es el soberano; o, mejor dicho, que nos permita identificarlo. La identidad del sujeto, la del pueblo, pero también la de sus miembros, que en virtud de su pertenencia a aquél se convierten en ciudadanos, se encontraría, así, en un indefinido suspenso. De ahí que toda norma y toda ley sea voluble en este punto, pues no existe una referencia normativa externa que sea capaz de perfilar el contorno de un principio de voluntad que, en cuanto tal principio, se proclama autónomo.

Así pues, la necesidad de determinar *quién* ostenta el poder soberano abre irremediabilmente una pregunta fundamental sobre aquello que hace que alguien sea políticamente sujeto. La clave del asunto, por tanto, no es que el pueblo se convierta en fuente de legitimación, sino sobre todo el hecho de que ese principio de legitimidad no quede referido a nada más que a sí mismo, a su propia autoconstitución como soberano. Sólo así cabe que la discusión sustantiva sobre el objeto de su voluntad se relacione directamente con el reconocimiento político del sujeto. En estas páginas, lo que se pretende es justamente esclarecer el significado de esta conexión entre legitimidad, poder e identidad del sujeto una vez la soberanía queda adjudicada al pueblo. Para ello, en primer lugar, trataremos de procurar una comprensión amplia del significado del movimiento de la soberanía hacia la inmanencia en tanto que marco general en el que se despliega el problema de la pertenencia. Nuestro enfoque será aquí el de la teología política de la soberanía. Seguidamente, nos detendremos a examinar las consecuencias que de dicho movimiento se siguen sobre la determinación de la identidad del soberano, y su doble implicación sobre la realidad subjetiva del pueblo y de cada uno de sus miembros. Nuestra aproximación aquí se mantendrá nuevamente en la línea de la teología política; en este caso, de la teología política de la representación. Finalmente, en un tercer momento trataremos de formular una hipótesis hermenéutica que con carácter general permita aproximarse a la modernidad desde el punto de vista del sujeto y su problemática. De lo que se trata, en definitiva, es de, una vez justificado conceptualmente el horizonte desde el que se despliega el problema de la pertenencia, tratar de ofrecer una clave de lectura de la experiencia histórica que permita leer sus acontecimientos.

1.3.1. Teología política I: soberanía

«Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.»¹⁷⁸ Ésta es, sintéticamente expresada, la tesis fundamental de la *teología política* expuesta por Carl Schmitt en su conocido texto de igual nombre. Para el jurista alemán, el Estado moderno, pese a emerger como contrapoder frente al dominio eclesiástico, no puede renunciar al sustrato teológico sobre el que se edifica su concepto, sino que lo incorpora y asimila dentro de su discurso jurídico. Así, si bien es cierto que la teoría del Estado se construyó bajo la enseña del racionalismo ilustrado, como negación

¹⁷⁸ C. Schmitt, *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009, p. 37. Sobre el problema de la teología política, vid. A. Galindo Hervás, "Los fundamentos teológicos de la política moderna", *Araucaria*, 12, 2004, pp. 41-66.

de toda tutela religiosa del Derecho público, no es menos cierto que, por otro lado, el Estado secular no pudo evitar hacer de la metafísica que subyacía a su antagonista su propio fundamento.¹⁷⁹ Con ello, el Estado, vendría a decir Schmitt, se ha hecho depositario de un legado teológico que se ve obligado a administrar como propio, aun cuando en ocasiones, en la ilusión positivista de un Derecho autónomo, cierre los ojos a esa comprometida herencia y termine negándose a sí mismo. De ahí que, en cuanto trabajo teórico, la razón de ser de la teología política consista fundamentalmente en sacar a la luz este parentesco, investigando la génesis religiosa de los principales conceptos que informan nuestra comprensión secularizada del Derecho. Un ejemplo de ello sería la analogía que existe entre la excepción y el milagro.¹⁸⁰ Aunque el Estado moderno comprenda la ley según el patrón científico moderno, como una ley natural que no admite la forma de ruptura propia del milagro, la realidad, explica Schmitt, es que su actividad resulta impensable sin la decisión excepcional de un soberano que sea capaz de suspender la vigencia de la ley, de crear una excepción, con el objeto de salvaguardar así el orden jurídico. En la excepción, al actuar a la manera de Dios respecto al orden jurídico, el soberano revela el núcleo teológico que subyace en la teoría del Estado y, por extensión a todo el imaginario político moderno.

Naturalmente, y como no podía ser de otra forma, lo atrevido de esta tesis no solo encuentra simpatías, sino también detractores. De entre los críticos, Blumenberg ha sido probablemente el más certero. Para el filósofo de Lübeck, el problema del teorema de la secularización sostenida por Schmitt no radica, como para el teólogo Peterson, en el desplazamiento ilegítimo de la sustancia sagrada hacia el dominio de lo político, sino, sobre todo, en la ilegitimidad del desplazamiento de los problemas propios del espíritu medieval hacia el mundo moderno.¹⁸¹ Como él mismo explica, si por algo se caracteriza la modernidad es precisamente por su voluntad de ruptura con el Medievo a través de un ejercicio de autoafirmación que no necesita ningún tipo de legitimación teológica.¹⁸² Todo lo contrario, la niega como impropia, como ajena a sí misma, como su *anti*-fundamento. El lenguaje teológico no puede, en consecuencia, traer causa de ningún modo en las

¹⁷⁹ J.-F. Kervégan, *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* Madrid, Escolar y Mayo, 2013, p. 79.

¹⁸⁰ C. Schmitt, *Teología política*, p. 37: «El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología.» Sistemáticamente en J.L. Villacañas, "La leyenda de la liquidación de la teología política". En: C. Schmitt, *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009, pp. 155-156.

¹⁸¹ R. Navarrete, "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt", *Daimon*, 65, 2015, p. 72.

¹⁸² H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2008, p. 98.

necesidades propias de la Edad Moderna, sino que habrá de responder más bien a la disponibilidad léxica que alberga la época. Son los motivos heredados de la tradición los que ofrecen un recurso semántico al espíritu moderno. Pero esto tan sólo hace de ellos una metáfora que permite expresar su problemática, no un concepto. Lo que importa de su uso secularizado es, en realidad, el horizonte bajo el cual su formulación resulta oportuna; aquello que los hace necesarios.¹⁸³

Ahora bien, si Blumenberg está en lo correcto, ¿por qué Schmitt se vio obligado a recurrir al motivo teológico?, ¿qué hacía de él un motivo *necesario*? Si la crítica del teorema de la secularización presentada por Blumenberg quiere ser certera, no queda otra que tratar de entender las razones que conducen a la teología política y que permiten, por tanto, dar cuenta del trasfondo religioso que subyace a la teoría del Estado. ¿A qué responde, en definitiva, el movimiento de Schmitt hacia la retórica del lenguaje religioso? A juicio de Blumenberg, los motivos de Schmitt no son otros que la búsqueda de un principio de legitimación del Estado: «para el teórico del Estado que es Carl Schmitt la secularización es una categoría de legitimidad. Es aquélla la que abriría, para los presentes amenazados por su contingencia, la dimensión profunda de la historia.»¹⁸⁴ En tanto que metáfora, el lenguaje de lo sagrado opera como legitimación de algunas novedades de los tiempos modernos que, por sí mismas no deben nada al dominio teológico.¹⁸⁵ Hasta aquí la propuesta de Schmitt no ofrece mayores problemas. Lo que ocurre es que Schmitt, lejos de detenerse en este terreno, pretende ir más allá y transformar la metáfora en concepto. Según explica Blumenberg, dado que el instituto de la excepción supone una voluntad soberana afuera de la ley que, sin embargo, decide la suspensión del orden jurídico, Schmitt se ve en la tesitura de tener que afirmar una realidad personal que permita dar cuenta de ese momento volitivo; y es en esta necesidad de un principio extrajurídico donde la referencia teológica permite, justamente, suplir el vacío que deja un ordenamiento que en la excepción revela su fracaso.¹⁸⁶ Pero, con ello, en definitiva, Schmitt estaría invirtiendo la relación entre lo teológico y lo político con el objeto

¹⁸³ *Ib.*, p. 95: «En los fenómenos de la secularización del lenguaje lo que importa no es, por tanto, el que se recurra, de una forma que se pueda demostrar, a la teología, sino la elección de los elementos desde un aspecto selectivo, según la necesidad actual de trasfondo y de *páthos*.»

¹⁸⁴ *Ib.*, pp. 98-99.

¹⁸⁵ R. Navarrete, "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt", p. 72.

¹⁸⁶ H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, p. 102: «La persona cuasidivina del Soberano tendría legitimidad, y la habría de tener, porque, para ella, todavía no hay, o ha dejado de haber, legalidad, pues sería ella misma la encargada de constituirla por primera vez o de reconstituirla.» En opinión de Blumenberg, la función del estado de excepción se explica como fracaso de la idea racional de ley de la Ilustración, sin necesidad de ir más allá en busca de un principio teológico secularizado (p. 94).

legitimar el Estado a través de las reminiscencias teológicas de sus conceptos.¹⁸⁷ «La envidiable situación en que se coloca el *teólogo político* con ayuda de ese instrumento de la secularización —concluye Blumenberg— se basaría en el hecho de que él encuentra dado ya de antemano el contenido de esas figuras a las que él recurre, ahorrándose así el cinismo de una *política teológica* sin tapujos.»¹⁸⁸

Así las cosas, por tanto, parecería entonces que la tesis de la teología política se encuentra cuanto menos en una posición delicada. Por un lado, válida en cuanto metáfora, como "lugar del pensamiento". Por el otro, sin embargo, inaceptable proyección de una legitimidad teológica que no contenta ni puede contentar al espíritu moderno.¹⁸⁹ Con todo, y aun si aceptamos en este punto la crítica de Blumenberg, sea cual sea el contenido metafísico que la teología política nos ofrece como *respuesta*, lo cierto es que su tesis sigue plenamente vigente en lo que tiene de *pregunta*. Así, es justo admitir que, más allá de las dudas que nos pueda suscitar su justificación, el motivo teológico sigue siendo en algún sentido *necesario*. Más allá de la crítica de la teología política, lo cierto es que el instituto de la excepción continúa planteando el problema, no sólo de la voluntad que decide el caso, sino también, como se ha venido viendo a lo largo de este capítulo —en nuestra tematización de la problemática asociada al concepto constitucional de Pueblo durante la Revolución francesa—, de la identidad de su autor, de la identidad del soberano. Y la permanencia de este problema es, justamente, lo que por lo pronto nos autoriza a mantenernos en la discusión sobre la herencia teológica de lo político.¹⁹⁰ Por

¹⁸⁷ R. Navarrete, "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt", p. 72: «Lo hiperbólico de la exposición schmittiana, según Blumenberg, invierte el sentido de su tesis sobre la secularización. Si Schmitt afirma que todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados, en realidad, según Blumenberg, el efecto de su argumentación es más bien el de establecer entre lo teológico y lo político una relación inversa, interpretando la reminiscencia teológica de los conceptos políticos como la consecuencia del carácter absoluto de éstos, es decir, procediendo a una teologización de la política»

¹⁸⁸ H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, p. 102. J.L. Villacañas, "La leyenda de la liquidación de la teología política", p. 175: «La señal de la legitimidad para Schmitt coincidía con la reocupación total del espacio sagrado-profano, en tanto ámbito continuo, y esto es lo que implicaba el componente normativo de la teología política, que daba a su concepto político la dimensión de totalidad característica.»

¹⁸⁹ Para un examen de los distintos sentidos de la "teología política" vid. J.-F. Kervégan, *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, pp. 77-88.

¹⁹⁰ Por esto, precisamente, resultan tan decepcionantes todas las críticas de la teología política que eluden enfrentarse a su persistencia como problema. Un ejemplo de ello sería el programa de crítica de la teología política propuesto por Y.C. Zarka ("Para una crítica de toda teología política", *Isegoría*, 39, 2008, pp. 27-47), quien con su recurso a Tocqueville como paradigma de una aproximación distinta a lo político no muestra tanto los rudimentos de una destrucción de la teología política como una indisimulada apuesta por pasar página y dar por agotado ese problema. Lo peor, con todo, es el ingenuo idealismo que subyace como motivo de semejante propuesta, pues nos viene a decir Zarka que la dictadura, la guerra y la tiranía encuentran su razón de ser, justamente, en el pernicioso legado de la teología política. Resulta innecesario, por evidente, argumentar lo *naif* de la idea de una supuesta conflictividad inherente a la teoría, no ya porque

otra parte, no cabe olvidar aquí que el propio Carl Schmitt, al advertir sobre el motivo teológico de lo político no sólo refiere en la analogía una transferencia al Estado del patrimonio conceptual eclesiástico, sino que también invoca una continuidad en la estructura sistemática de los conceptos, no ya en su contenido, que nos hace herederos de expectativas teóricas a las que quizás no quepa ya dar una solución aceptable, que satisfaga a todos.¹⁹¹ Aunque podamos rechazar a Dios como solución del problema político, no cabe, sin embargo, llenar fácilmente el vacío que deja como Soberano.¹⁹² De ahí que, si bien no estamos tentados a incurrir en el cinismo del teólogo político, que busca legitimar el presente en el pasado, tampoco podemos eludir ese problema que Arendt llamaría "el problema del absoluto" en su estudio de las revoluciones.¹⁹³

Por lo demás, esta vía media, entre la aceptación y el rechazo de la teología política, amén de una posición teórica, representa también un horizonte de época desde el que se despeja el conjunto de soluciones y problemas propios de la modernidad política.

la teoría no sea conflictiva, sino más bien porque, si lo es, no es por ella, sino más bien por las condiciones históricas en las que se produce como tal teoría. Así, no parece desacertado pensar que, una vez hecha amnesia de los conceptos de la teología política y de sus problemas, las desgracias que a ella se le imputan en exclusiva seguirán entre nosotros, a pesar de los esfuerzos por el "moderantismo" que tienen en Tocqueville su guía.

¹⁹¹ C. Schmitt, *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009, p. 37. Y unas páginas más adelante (p. 43): «la sociología de los conceptos que aquí se propugna [...] obliga a rebasar el plano de la conceptualidad jurídica, atenta sólo a los intereses prácticos inmediatos de la vida jurídica, y a explorar la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada.» Así mismo (p. 44): «La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de soberanía.»

¹⁹² Esta sería, en buena medida, la posición del propio Schmitt respecto a la teología política: «La teología política de Schmitt presupone la muerte de Dios, es decir, la desteologización del pensamiento, un mundo secularizado, privado de toda relación con la trascendencia, en el que el soberano asume el papel que antaño cumplió el Dios de los teólogos: ofrecer una garantía, ahora inmanente, del orden del mundo. También Schmitt, como Blumenberg, interpretaría la secularización, por lo tanto, en sentido funcionalista: el soberano schmittiano no es Dios desde el punto de vista de la sustancia, sino de su cometido.» (R. Navarrete, "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt", p. 74). Sobre el significado estructural de la analogía propuesta por la teología política merece la pena reproducir aquí una cita de C. Galli (*La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 27-28) que, a pesar de su longitud, consigue sintetizar extraordinariamente bien este punto: «La analogía entre tradición y modernidad consiste, por lo tanto, en la conservación del impulso ordinativo como constante en la civilización occidental, cuyo intérprete político moderno es el Estado, sin que deje de haber una fuerte cesura entre la modernidad (el Estado) y la tradición premoderna de la *auctoritas*; y esta cesura reside en el hecho de que, mientras la tradición presenta a Dios como sustancia y fundamento de la política, la modernidad no es capaz de pensar ni la sustancia ni el fundamento de aquélla sino en formas individualistas destinadas al fracaso. Por lo tanto, el Estado es análogo a Dios, pero sólo desde el punto de vista formal de la exigencia de orden, de la coacción al orden; desde el punto de vista sustancial, en cambio, el Estado se ubica en la más radical e inmediata ausencia de orden y de fundamentos, en la interacción y la desconexión originaria, trágica, entre la Idea de derecho y su realización política.» También M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 2005, p. 93: «En el pensamiento y en el análisis político aún no se ha guillotinado al rey.»

¹⁹³ H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 256.

No es, en definitiva, sino lo que ya hemos llamado el movimiento de la soberanía hacia la inmanencia; un movimiento que, como acabamos de advertir en estas líneas, conserva las exigencias propias de la trascendencia al tiempo que se ve despojado de toda posibilidad de verlas satisfechas. Como horizonte de época, sin embargo, el motivo de la teología política no debe entenderse únicamente como una trayectoria hermenéutica disponible para el quehacer teórico en exclusiva, en el sentido de una "sociología de los conceptos" como la que anima a Schmitt a rastrear el lenguaje oculto de lo sagrado en la arquitectura jurídico-política del Estado. Refiere, por el contrario, una arena hermenéutica en la que se deben situar también las controversias de legitimidad que atraviesan la Edad Moderna al menos desde su fase democrática y que, como hemos visto en este capítulo, no cabe sortear con el espurio recurso a una solución tecnocrática. Sea cual sea su contenido, si lo político hace acto de presencia en la época moderna, en su declinación histórica habrá de haber necesariamente un posicionamiento ante el desafío de la teología política; incluso si el problema de la soberanía y la solución que le ofrece no llegan a ser formulados de forma explícita.

Lejos de redundante, esta aclaración resulta totalmente oportuna a los efectos de fijar el marco histórico-conceptual en el que la problemática del sujeto se hace consciente —no es otro, en efecto, el sentido de estas líneas—, pues se corre el serio riesgo de disolver el núcleo del asunto en códigos discursivos o trayectorias históricas en las que el motivo de la teología política no era absolutamente explícito o no se hacía evidente de manera tan directa como en la Revolución francesa. Pienso aquí, como no podía ser de otra forma, en H. Arendt y su peculiar lectura de las revoluciones atlánticas. Para Arendt, también en este punto media un abismo entre la Revolución francesa y la Revolución americana. Así, en su opinión, la segunda habría conseguido sortear la encrucijada de la teología política al no verse obligada a abordar directamente el problema de la fundamentación del poder como sí ocurriría unos años después en Francia. América, dice Arendt, no se tuvo que preocupar por encontrar un principio de legitimación del poder toda vez que en la tradición jurídica anglosajona el Derecho no derivaba su autoridad de la voluntad del monarca, sino de su referencia a un orden previo, más alto, que otorgaba crédito a toda innovación legal consentida por el pueblo en el parlamento. Una tradición que, además, se había visto actualizada y reforzada durante el periodo colonial a través de los convenios de asentamiento con los que se fundaban pueblos y ciudades en el Nuevo

Mundo.¹⁹⁴ Por eso, la principal inquietud de los Padres Fundadores no fue discurrir el origen de la autoridad, sino, en continuidad con "esfuerzo jurídico" que ya habían desplegado décadas atrás sus padres y abuelos, intentar establecer con la Constitución una norma fundamental que sirviera como fuente de legitimación del Derecho.

En el gobierno del rey del Parlamento del que se desprendieron las colonias no existía una *potestas legibus soluta*, ningún poder desligado de las leyes. Por ello, los redactores de las constituciones americanas, aunque sabían que tenían que establecer una nueva fuente del Derecho y proyectar un nuevo sistema de poder, nunca se sintieron tentados de hacer derivar derecho y poder de un origen común. Para ellos, el asiento del poder se encontraba en el pueblo, pero la fuente del Derecho iba a ser la Constitución, un documento escrito, una entidad objetiva y duradera que, sin duda, podría concebirse de mil modos distintos e interpretarse de formas muy diversas y que podía cambiarse y reformarse de acuerdo con las circunstancias, pero que, sin embargo, nunca fue concebida como un estado de ánimo, como una voluntad.¹⁹⁵

A los efectos de permitir una mejor comprensión del problema que tenemos entre manos, conviene, sin embargo, detenerse un momento en este punto. ¿Acaso el problema de la teología política es un problema meramente francés —europeo si se quiere—, y no un problema moderno? Probablemente Arendt tenga razón cuando sostiene que la herencia del absolutismo en Francia pasó factura una vez la voluntad del rey dejó de ser la fuente del Derecho y Luis XVI se resignó a aceptar los límites de la monarquía constitucional, convirtiéndose así en un rey-ciudadano.¹⁹⁶ Acostumbrados a identificar al rey como principio de autoridad, los revolucionarios franceses no sólo habrían devuelto el poder al pueblo, sino que, además, habrían hecho del pueblo el fundamento del poder legítimo —según las leyes viejas y el Derecho histórico, pues no olvidemos que la Revolución francesa, aunque, ciertamente, llegó a tomar conciencia de sí misma como *novum*, en sus inicios también se entendió, al igual que tantas otras revoluciones a lo largo de la historia, como *restauración*; como corrección de un gobierno corrompido por el

¹⁹⁴ *Ib.*, pp. 268-274. Vid. también H. Arendt, "¿Qué es la autoridad?". En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Austral, 2016, pp. 223-224.

¹⁹⁵ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 254-255. Sobre las diferencias entre poder, violencia y autoridad vid. H. Arendt, "¿Qué es la autoridad?", p. 147; y también H. Arendt, "Sobre la violencia", pp. 108-110.

¹⁹⁶ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 250-253.

despotismo—. ¹⁹⁷ Pero, aun admitiendo la singularidad de las circunstancias políticas de Francia, y la peculiaridad que de ellas se sigue en lo que respecta al planteamiento del problema de la teología política, de ahí no se concluye un monopolio por su parte en el señalamiento de la trayectoria histórica que abre el movimiento hacia la inmanencia de la soberanía. Como horizonte de época, el motivo de la teología política no prescribe un orden en el acontecer del proceso histórico, sino que ofrece más bien una clave interpretativa de ese proceso. En este sentido, si bien en el contexto americano la problemática de la teología política no se hizo explícita como un problema de autoridad, esto no significa que dicha dificultad no pudiera estar presente en el momento de la Revolución de forma implícita, como simiente de una trayectoria política propia que terminaría revelándose en el futuro bajo distintas formas.

Cabría, por tanto, tratar de perfilar los rasgos específicos de una "variante americana" de la problemática de la teología política atendiendo a la peculiaridad de su trayectoria histórica. Lo cual, dicho sea de paso, no sólo permite localizar bajo ese horizonte la historia constitucional que dio sus primeros pasos con la Declaración de Independencia, sino que también nos permite ensanchar nuestra comprensión del motivo teológico-político atendiendo a uno de sus ejemplos concretos. En particular, el principal índice conceptual que en el contexto americano nos puede facilitar un acercamiento al mismo no es otro que la tesis del "consentimiento de los gobernados" con la que se daría cuenta del origen del poder político. ¹⁹⁸ Como ya hemos insinuado, la continuación de la tradición legal británica en lo correspondiente a las relaciones entre autoridad y poder es un rasgo característico fundamental del momento revolucionario americano. En América, decíamos, la autoridad proviene del Derecho, que encuentra en la Constitución su fundamento, mientras que el poder brota del consentimiento que los ciudadanos prestan al gobierno a través de la autorización de sus representantes en el parlamento. Existe,

¹⁹⁷ *Ib.*, p. 254: «Debido a que se suponía que el rey representaba la voluntad de Dios en la tierra, la suya era fuente del poder y del derecho y era este origen común el que hacía al derecho poderoso y al poder legítimo. Por ello, cuando los hombres de la Revolución francesa pusieron al pueblo en lugar del rey, les pareció perfectamente natural ver en el pueblo no solo [...] la fuente de todo poder, sino también el origen de todas las leyes.» Sobre la íntima conexión entre revolución y restauración es conocida la cita de Marx: «La tradición de todas las generaciones muertas gravita como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos. E incluso cuando parecen ocuparse de cambiar las cosas y a sí mismos, y crear o que no estaba, precisamente en estas épocas de crisis revolucionaria invocan temerosamente los espíritus del pasado para servirse de ellos, toman prestados sus nombres, sus consignas de batalla y sus trajes, para representar, engalanados con esta vestimenta venerable y este lenguaje fiado, la nueva escena de la historia universal.» (K. Marx, *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, pp. 39-40.)

¹⁹⁸ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 278-279, para una aproximación al consentimiento y el contrato; y pp. 286-287 para una valoración desde las coordenadas de la teoría de la acción de Arendt.

pues, en principio, una separación nítida entre el origen del poder y aquello que lo hace legítimo. Esto sería, en fin, ya lo hemos dicho, lo que explica que allí no se planteara abiertamente el "problema del absoluto" tras su emancipación del dominio británico. La cuestión es que, aun teniendo por cierta esta tesis, como hace Arendt, no hay que olvidar que en realidad la autoridad que brota del Derecho presupone la mediación de un pueblo que lo reconoce como legítimo. Aunque formalmente distintos, autoridad y poder se encontrarían íntimamente relacionados, por cuanto ambos comprometen la realidad del gobierno de un modo sustantivo, ya sea en lo que se refiere a sus fines o en lo que respecta a su origen, a su principio. Y, dado que la actualización de esos fines legitimados por el Derecho presupone un poder capaz de llevarlos a efecto, parecería entonces que su autoridad quedaría, en fin, supeditada a la voluntad de quienes otorgan a aquél su consentimiento. En consecuencia, no resulta descabellado sugerir que, aunque sea como hipótesis, y sin negar con ello la "particularidad" del momento revolucionario americano, cabría, con todo, rastrear en su específica articulación de la relación autoridad-poder la huella del motivo teológico-político.

Como recuerda E. Straehle, pese a sus pretensiones de unidireccionalidad, la autoridad es siempre cosa de dos, pues, además de exigir su aceptación como tal autoridad, demanda también que otro la haga hablar, incurriendo, así, en la necesidad de interpretar sus palabras, especialmente si quien ostenta esa autoridad ha fallecido, no es un ser humano o se caracteriza por emitir mensajes cuyo contenido es vago o su comprensión reviste una especial complejidad.¹⁹⁹ Por eso, a juicio de este autor cabría constatar la existencia de un *poder subyacente a la autoridad*, como nota constitutiva de la misma que compromete, precisamente esa doble función de recepción que parece consustancial a su misma posibilidad —pensemos aquí, sin ir más lejos, en el rol mediador de la clase sacerdotal en lo que se refiere a la producción de una dogmática orientada a clarificar el significado de lo revelado por la divinidad—. En relación con el asunto que aquí nos ocupa, la clave sería tratar de averiguar cuál es la intensidad de ese poder implícito, y si puede llegar, en efecto, a desdibujar el contorno de la autoridad como figura independiente. Así, si en verdad cabe establecer esta relación interna entre autoridad y poder, entonces, la mencionada escisión de ese binomio postulada por la tradición del Derecho anglosajón habría de entenderse sobre todo como distancia respecto

¹⁹⁹ E. Straehle, "Algunas claves para una relectura de la autoridad", *Las Torres de Lucca*, 7, 2015, pp. 188-190. En general, todo el artículo para una revisión del concepto. Para una genealogía del concepto de autoridad *vid.* H. Arendt, "¿Qué es la autoridad?", pp. 191-204.

al cumplimiento del programa de la soberanía, entendido como el proyecto de fusión de autoridad y poder bajo el monopolio del Estado.²⁰⁰ Desde el punto de vista de soberanía, la tradición jurídico-política americana comprometería un déficit de integración entre ambos términos que, paradójicamente, permitió salvaguardar la Revolución del "problema del absoluto". Esto, por cierto, ayuda a entender también por qué allí la emergencia de la cuestión social no fue posible, en la medida en que, como hemos visto, su politización parece presumir un cuestionamiento de aquello que hace del poder un poder legítimo. Pero, sobre todo, y en lo que se refiere a su condicionalidad, que es lo que aquí estamos explorando, lo más importante es tratar de entender la razón por la que, a pesar del "potencial teológico-político" que, como vemos, alberga la teoría del consentimiento, la Revolución americana no llegó tan lejos aun siendo heredera de la tradición político-institucional del "rey en el parlamento" (*King-in-Parliament*).

En realidad, lejos de resultar una curiosa excepción propia de la tradición jurídico-política inglesa, la doctrina del consentimiento era en cierto modo lo normal en la tradición de las distintas monarquías europeas. Lo verdaderamente nuevo era el absolutismo que con más o menos suerte se había venido consolidando en el Viejo Mundo desde los albores de la Edad Moderna. También en la Inglaterra de los Tudor y los Estuardo. Con todo, allí la Revolución Gloriosa de 1688 había logrado dotar de un nuevo vigor al Parlamento, así como a las antiguas ideas contractualistas que entendían el gobierno como resultado de un pacto entre el rey y el pueblo. Se actualizaba de este modo la doctrina del consentimiento que al menos desde el siglo XVI se había cifrado ya como condición de legitimidad del poder monárquico.²⁰¹ Incluso antes, en los orígenes medievales de la doctrina del tiranicidio parecería reconocerse la fuerza normativa del consentimiento, por cuanto, justamente, al habilitar la rebelión frente al monarca ilegítimo, suponía *sensu contrario* una aceptación implícita de su dominio cuando este

²⁰⁰ *Ib.*, p. 198. Sobre esta comprensión de la soberanía, *vid.* también G. Marrao ("Soberanía: para una historia crítica del concepto", *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 29, 1989, p. 35): «el concepto de soberanía denota un proceso de *racionalización* del poder político, que consiste en "transformar" la *fuerza* en *ley*, el *hecho* en *derecho*, y que acaba en una *auctoritas* dotada de las prerrogativas de lo *absoluto* (o sea, de la autonomía y de la exclusividad), de la *perpetuidad* (es decir, de la independencia respecto de la persona física que la encarna, y por tanto de la impersonalidad) y de la *indivisibilidad*.» Una breve introducción al concepto se encuentra también en: I. Turégano, "Soberanía", *Eunomía*, 4, 2013, pp. 154-162.

²⁰¹ Para una panorámica general *vid.* G.H. Sabine, *Historia de la teoría política*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 294-312; y los antecedentes medievales en pp. 176-178. También, M. Van Gelderen, "'So meerly humane': theories of resistance in early-modern Europe". En: A. Brett y J. Tully (eds.), *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 49-170.

era conforme a Derecho. Por tanto, en la Edad Media juristas y teólogos sabían ya de alguna manera que, para poder ser efectivo, todo poder debe ser un poder aceptado por los gobernados; esto es, *consentido*. Si bien la legitimidad se entendía antes que nada en un sentido normativo, estos teóricos no desconocían también su valor fáctico, como situación de hecho referida, no ya a los criterios de aceptabilidad del poder, sino a su aceptación no problemática por parte del pueblo. Esta aceptación fáctica era de hecho la prueba definitiva de que el poder satisfacía los criterios de aceptabilidad normativa derivados del Derecho natural o del Derecho divino. Así, la aceptación popular se entendía como índice de la justicia del rey, pues el pueblo no podría aceptar de ninguna manera el gobierno de un monarca ilegítimo (*vox populi, vox Dei*). Mas, con ello, en definitiva, poder y autoridad terminaban descubriendo su relación interna —si bien conservando entre sí una relativa independencia, como consecuencia de la supeditación del poder al Derecho— a través de una primera reflexión en torno al significado político del pueblo y su papel en la legitimación del gobierno.

En el fondo, la idea de un consentimiento básico del pueblo subyacía incluso al absolutismo, aun cuando el parlamento hubiera sido desactivado por el poder monárquico. Los teóricos políticos nunca dejaron de ser conscientes de que no cabía fiar todo a un rey que fundaba su poder en el modelo patriarcal del dominio doméstico. Sí, tal vez el rey podía ejercer como una suerte de *pater familias* sobre el reino, pero ese poder despótico no es un poder normativamente vacío. Implicaba, por el contrario, un conjunto de exigencias morales superiores a la voluntad personal del rey cuya garantía no podía ser dada por hecho. Ciertamente, cabía discutir cuáles eran estas exigencias —la mera ley natural, las leyes fundamentales del reino, etc.—. Por otra parte, el problema no solía asociarse a la monarquía como principio, sino más bien a la figura humana que en cada momento portaba la corona —por eso, cabe advertir que, en pura lógica, ni la rebelión ni el tiranicidio implican por sí mismos una oposición necesaria a la forma monárquica, pero tampoco al absolutismo, si es que el gobierno absoluto del rey puede ser tenido en algún caso por legítimo—. Pero, en todo caso, lo que importa resaltar aquí es que ni el juicio moral del poder era ajeno a este contexto, ni tampoco ese juicio excluía por completo la mediación del pueblo. Así, en ausencia de cualquier otra garantía que permitiera asegurar un respecto mínimo del Derecho, restaba siempre el pueblo, cuyo sometimiento no podía darse por sentado y que, en última instancia, podía sublevarse como freno frente a la

iniquidad del despotismo.²⁰² Esto era, justamente, lo que los ingleses habían descubierto al derrocar a Jacobo II, o, más dramáticamente, al cortarle la cabeza a su padre, Carlos I, cuarenta años antes. La Revolución Gloriosa mostró los límites del proyecto de la soberanía en su intento de fusionar poder y autoridad en la figura del monarca absoluto. Pero, en lugar de ir más allá, como haría un siglo más tarde la Revolución francesa, retrocedió ante ese abismo para recuperar y actualizar la vieja doctrina del consentimiento; lo cual reforzó, ciertamente, el poder del Parlamento, pero también reforzó la autoridad del Derecho.²⁰³

Éste, y no otro, es el marco desde el que debemos leer la Revolución americana si queremos entender por qué en ella no hubo lugar para el "problema del absoluto". Esto es, desde el marco de una tradición en la que no hubo avance en la secularización de lo político. Con esta tesis no quiero referir una simple apreciación sociológica sobre usos religiosos, ni tampoco un juicio respecto a la política del Estado en lo relativo a la libertad de culto, sino que sobre todo quiero enfatizar la importancia de la trascendencia en lo que se refiere a la problematización del poder legítimo. Como acabamos de ver, si el proceso revolucionario inglés se saldó con un reforzamiento del poder del Parlamento, esto no fue en ningún caso resultado de la fusión de poder y autoridad en clave de soberanía, sino más bien consecuencia del reconocimiento de un Derecho superior que habría de servir como criterio último de consentimiento —la *Bill of Rights* de 1869 define, en efecto, unos límites al poder real cuya inobservancia haría de él un poder ilegítimo—. ²⁰⁴ La autoridad

²⁰² Por mor del argumento, merece la pena traer aquí las palabras —citadas por Tocqueville— que Malesherbes dirigía al rey en 1770: «Sólo a Dios debéis vuestra corona, Sire. Pero no renunciéis a la satisfacción de creer que asimismo debéis vuestro poder a la sumisión voluntaria de vuestros súbditos. Existen en Francia ciertos derechos inviolables que pertenecen a la nación [...]. No, Sire, pese a todos los esfuerzos, aún no se os ha convencido de que no existe ninguna diferencia entre la nación francesa y un pueblo esclavo.» (A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, p. 448)

²⁰³ Sobre la elaboración de la idea de "libertad civil" en la tradición del republicanismo inglés vid. Q. Skinner, *La libertad antes del liberalismo*. Madrid, Taurus, 2004. p. 24 y ss.; específicamente sobre el consentimiento p. 26. Así mismo, M. Van Gelderen, "'So meerly humane': theories of resistance in early-modern Europe", pp. 161-170. Vid. también el capítulo sobre la tiranía en J. Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. Madrid, Alianza, 2000, pp. 196-205.

²⁰⁴ Sobre el asunto de este problema, en relación con el recorrido de la Revolución inglesa, merece la pena citar aquí el siguiente apunte de E. Burke en sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* (pp. 57-58): «Es, desde luego, difícil, si no imposible, poner límites a la mera competencia *abstracta* del poder supremo, tal y como dicho poder fue ejercido por el Parlamento en aquella época [se refiere a la Revolución Gloriosa]; pero, los límites de la competencia *moral* que, incluso cuando se trata de poderes indiscutiblemente soberanos, sujetan a la voluntad y hacen que se ajuste a la razón y a las firmes máximas de la fe, la justicia y la política fundamental establecida, son perfectamente inteligibles e imponen una obligación en aquellos que, dentro del Estado, ejercen alguna autoridad bajo el nombre o título que sea. La Cámara de los Lores, por ejemplo, no tiene, moralmente, competencia para disolverse a sí misma, ni para renunciar, si lo quisiera, a su parte del poder en la legislatura del Reino. Aunque un rey puede abdicar personalmente, no puede hacer que la Monarquía abdique. Por una razón igual de poderosa, o más, la Cámara de los Comunes no puede renunciar a su parte de autoridad. El compromiso y pacto social que generalmente recibe el nombre

quedó, así, por tanto, asegurada en su independencia del poder a través de una exitosa teologización de un Derecho que, naturalmente, no había perdido aun su referencia fundante al Dios absoluto.²⁰⁵ La Revolución americana, hija orgullosa de la Gloriosa inglesa, no pudo sino partir de este horizonte de conservación de la sustancia teológica —no ya en lo que ésta tiene de *pregunta*, sino sobre todo en lo que tiene de *respuesta*— en el momento de establecer una república en el Nuevo Mundo. Allí, la Constitución fue la que hizo las veces de ese Derecho superior que servía como criterio último del consentimiento frente a los excesos de la tiranía y el despotismo. Así, no sorprende que la Constitución estadounidense de 1787 fuera originalmente una constitución puramente orgánica, sin referencia alguna a los derechos de los ciudadanos.²⁰⁶ Como ley fundamental, la Constitución buscaba antes que nada definir un marco de legitimación legal-racional del poder cuyo propósito principal consistía en dotar de autoridad al Estado; y, para ello, lo más importante era procurar establecer un sistema de pesos y contrapesos suficiente que asegurase el control del gobierno.²⁰⁷ Pero, lo cierto es que, si el trabajo emprendido por la Convención de Filadelfia con vistas a elaborar una Constitución fue en verdad tan exitoso, esto no se debió únicamente a la decidida voluntad de los *Founding Fathers* a la hora de dotar de autoridad al nuevo Estado, ni tampoco a su pericia como legisladores, sino que sobre todo respondía a la sanción divina que se le suponía a su autoridad como la más alta de entre todas las leyes que forman el Derecho.

de Constitución, prohíbe un tal abuso y un tal abandono. Las partes constitutivas de un Estado están obligadas a mantener su mutua lealtad pública, así como su lealtad hacia aquellos otros que derivan importantes intereses de dicho compromiso, del mismo modo que el Estado está obligado a ser fiel a las comunidades autónomas. Si no fuera así, la competencia y el poder pronto se confundirían y no quedaría más ley que la voluntad de la fuerza prevaleciente.»

²⁰⁵ En los republicanos ingleses, *vid.* Q. Skinner, *La libertad antes del liberalismo*, p. 23. El ejemplo más significativo quizá sea J. Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, p. 61.

²⁰⁶ Inicialmente, la Constitución estadounidense, de 1787, tenía el propósito fundamental de organizar y limitar el poder, y no fue hasta 1789 que se propusieron introducir mediante enmienda los primeros derechos constitucionales. Las diez primeras enmiendas no serían, sin embargo, promulgadas hasta 1791 y forman lo que se conoce como la Carta de Derechos. Entre ellos se encuentran el derecho al debido proceso, el derecho a la inviolabilidad del domicilio o el derecho a portar armas.

²⁰⁷ En palabras de M. Aragón ("Constitución y control del poder. Introducción a una teoría constitucional del control". En: *Constitución, democracia, control*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 81): «el control es un elemento inseparable del concepto de Constitución si se quiere dotar de operatividad al mismo, es decir, si se pretende que la Constitución se "realice" [...]; o, dicho en otras palabras, si la Constitución es norma y no mero programa puramente retórico. El control no forma parte únicamente de un concepto "político" de Constitución [...], sino de su concepto jurídico, de tal manera que sólo si existe control de la actividad estatal puede la Constitución desplegar su fuerza normativa, y sólo si el control forma parte del concepto de Constitución puede ser entendida ésta como norma.» Para un examen histórico de la relación entre Constitución y control desde el siglo XVIII hasta la actualidad *vid.* pp. 83-103.

Escueta la Constitución en su preámbulo, resuenan aquí, sin embargo, las palabras de la Declaración de Independencia: «*We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal; that they are endowed, by their Creator, with certain unalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness*».²⁰⁸ No se trata, ciertamente, de un mandamiento divino, sino del reconocimiento de la evidencia de unas verdades que son previas por ser consustanciales al ser mismo del género humano. Pero, también es cierto que, como ya advirtiera Arendt, al lenguaje con el que se expresa su autoridad no le resulta extraña una inspiración que viene del Cielo.²⁰⁹ Quizá la prueba más clara de que esto es así sea, de nuevo, la comparación con Francia. Si en ese escenario el motivo teológico-político se descubre con singular fuerza, esto se debe a que, como ya hemos comentado, para los revolucionarios franceses se hizo imposible diferenciar entre origen del poder y poder legítimo. Los revolucionarios franceses se encontraban inmersos en la lógica de la soberanía, y, en consecuencia, la distinción entre autoridad y poder resultaba para ellos sumamente opaca. Pero, esta oscuridad no respondía simplemente a la herencia del absolutismo. Como muestra la experiencia angloamericana, cabía, por el contrario, una salida alternativa del despotismo que recuperase la tradicional distancia entre autoridad y poder a través de la elevación teológica del Derecho. El hecho de que Francia no acertase a seguir este camino exige, en consecuencia, una explicación adicional, que remite a la indisponibilidad del recurso a la autoridad divina como sanción última de las leyes. Así, aunque ni siquiera el absolutismo monárquico se atreviera a ir tan lejos como para renunciar a la legitimación carismática que otorga la unción del rey con los santos oleos, parecería que, una vez poder y autoridad se fusionaron en la figura

²⁰⁸ "The Declaration of Independence". En: *U.S. Statues at large. Volume 1 (1789-1799), 1st through 5th Congress*. Boston, Charles C. Little and James Brown, 1845, pp. 1-3.

²⁰⁹ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 319-320: «La autoridad de una verdad evidente por sí misma quizá sea menos poderosa que la autoridad de un "Dios vengador", pero todavía conserva claros signos de un origen divino; tales verdades son, como escribió Jefferson e el proyecto original de la Declaración de Independencia, "sagradas e irrefutables". No era la razón a secas la que Jefferson elevó al rango de "norma superior" que confiere validez a la nueva ley del país y a las antiguas leyes de la moralidad; era una razón de inspiración divina, la "luz de la razón", como la denominaba la época, y sus verdades también ilustraban la conciencia del hombre, a fin de que pudiese oír una voz interior que era todavía la voz de Dios y respondiera "Quiero", cuando la voz de la conciencia le dijese "Debes" o, lo que aún es más importante, "No debes".» Sobre el uso político de la religión vid. H. Arendt, "¿Qué es la autoridad?", pp. 204-216. Sobre el sentido de la referencia a la autoridad divina en los constituyentes americanos, quizá sea clarificador citar aquí la *Doctrina del Derecho* de I. Kant (*La metafísica de las costumbres*. 4ª ed. Madrid, Tecnos, 2005, p. 150): «[...] y éste el significado de la proposición: "toda autoridad viene de Dios", que no enuncia un *fundamento histórico* de la constitución civil, sino una *idea* como principio práctico de la razón: el deber de obedecer al poder legislativo actualmente existente, sea cual fuere su origen.»

soberana del Pueblo, éste quedó abandonado a su suerte, completamente libre del amparo divino.

De la certeza de esta pérdida, pero también de la ansiedad política que suscitó en la élite revolucionaria, da en buena medida cuenta la obsesión manifiesta por construir una religión civil a través de festivales públicos o, también, de excentricidades tales como el culto al Ser Supremo.²¹⁰ Con este fracasado intento de fundar un nuevo credo, la Revolución no vino sino a mostrar cómo, pese a que, tal y como algunos filósofos habían sospechado, la República necesitaba a los dioses como garantía de autoridad y obediencia, éstos no estaban ya accesibles como fuente de legitimidad del poder político.²¹¹ «Bastaría el culto robespierano del Ser Supremo —dice Arendt— para probar, si eso fuese necesario, que las revoluciones modernas, pese a su lenguaje de ocasión deísta, presuponen si no el derrumbamiento de las creencias religiosas, sí, al menos, su pérdida total de importancia dentro de la esfera política.»²¹² El significado de esta ruptura con la religión, sin embargo, estaba aún por verificarse. Francia no sólo rompía con América al negarle a la autoridad una referencia teológica, sino que sobre todo inauguraba un nuevo marco secular en el que en lo sucesivo habría de medirse la legitimidad del Derecho.²¹³ Así, al cancelar los últimos vestigios de legitimidad divina que, pese a sus pretensiones de soberanía, aún conservaba la monarquía, la Revolución no sólo negó su consentimiento al rey y devolvió el poder al pueblo, sino que también hizo de él el único principio de autoridad del gobierno.

Este segundo aspecto es clave para entender por qué en Francia, a diferencia de América, la problemática de la teología política se terminaría modulando como una pregunta por el Absoluto. Con su impugnación del Antiguo Régimen, la Revolución no

²¹⁰ S. Schama, *Ciudadanos*, pp. 550-562, sobre las celebraciones cívicas organizadas por Jacques-Louis David como la *Fête de la Fédération* de 1790; y pp. 896-900, sobre el culto a la Razón y el Ser Supremo.

²¹¹ J.J. Rousseau, *El contrato social*. Madrid, Austral, 2007, p. 163: «[...] importa al Estado que cada ciudadano tenga una religión que le haga amar sus deberes; pero los dogmas de esta religión no le interesan ni al Estado ni a sus miembros sino en tanto que estos dogmas se refieren a la moral y a los deberes que aquel que la profesa está obligado a cumplir respecto de los demás.»

²¹² H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 303.

²¹³ Cf. A. de Tocqueville, *El Antiguo Régimen...*, p. 55: «La Revolución francesa es, pues, una revolución política que ha procedido a la manera, y en cierto modo ha tomado el aspecto de una revolución religiosa. [...] De todas las cosas desconocidas que la Revolución francesa ha mostrado al mundo es ésa seguramente la más nueva.» Por sorprendente que pueda parecer, una aproximación bastante esclarecedora al problema de la secularización que se aborda aquí bajo el motivo de la teología política es la que se formula desde el tradicionalismo. En este sentido, *vid.*, por ejemplo, A. d'Ors, "Legitimidad". En: *Ensayos de teoría política*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1979, pp. 135-152. Para este autor, la legitimidad del poder proviene de una autoridad divina de "naturaleza paternal". Por eso, en su opinión, la monarquía es también la forma de gobierno más adecuada.

sólo rechazaba la desigual distribución del poder entre estamentos, o entre el rey y el parlamento, sino que sobre todo rechazaba a Dios como fundamento de legitimidad del poder político. Iba, por consiguiente, mucho más allá de una mera traslación de potestades desde el rey al pueblo. El pueblo no era ya una realidad negativa, una masa informe que emerge únicamente en la resistencia frente al tirano, como aseguraban las viejas teorías de raíz teológica, pero tampoco un mediador llamado a preservar la justicia del Derecho, como pensaban ingleses y americanos. Se trataba, por el contrario, de una entidad activa, de un sujeto, que no aparecía ya como defensor de la ley, sino como su autor; que no existía ya para la justicia, sino para determinar qué es lo justo. Se trataba de un sujeto que se afirmaba a un tiempo como principio de legitimidad del poder, pero también como origen del poder ejercido por el gobierno. Se trataba, en fin, de un sujeto que se afirmaba como verdaderamente soberano. Precisamente por eso fue en Francia, y no en América, donde el motivo de la teología política resonó con más fuerza. Si en América la pregunta por el Absoluto no se hizo presente como problema, esto se debió fundamentalmente a la pervivencia de un principio de legitimación teológica del Derecho procedente de la tradición jurídica anglosajona que evitó la fusión de autoridad y poder en la figura deificada de un pueblo que reclamaba para sí la condición de soberano.

Pero, lo específico de esta trayectoria no niega en ningún caso la relevancia del motivo teológico-político como horizonte de época propio del espíritu moderno. Tan sólo pospone su emergencia como problema, en el sentido que se haría evidente en Francia una década más tarde. Este apunte es importante porque existe la tentación de suponer la posibilidad de una tercera vía entre la teologización de la política y la politización de lo teológico que permitiría solucionar la crisis de autoridad abierta por la Revolución francesa sin forzar una retirada hacia la legitimación religiosa. Tal parece ser la posición de Arendt, quien, si bien reconoce la reminiscencia teológica de los *Founding Fathers* no descarta, con todo, una lectura secularizada de la autoridad, en la que la legitimidad de las leyes no descansa ya en su vínculo con lo divino sino en el respeto que merece la promesa mutua inherente a un acuerdo entre individuos que desde ese momento se reconocen como "socios".²¹⁴ Arendt recupera aquí el viejo concepto romano de *lex*, en su

²¹⁴ Entre otros, H. Arendt, "Sobre la violencia", pp. 105-107 y H. Arendt, "Desobediencia civil". En: *Las crisis de la República*. 2ª ed. Madrid, Trotta, 2023, pp. 66-73. En un sentido similar H. Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*. Oviedo, KRK, 2009, p. 41: «Si ha de haber sociedad y Estado es necesario que exista un ordenamiento vinculante de la conducta recíproca de los hombres, que haya autoridad.» Sorprende, no obstante, la posición de Arendt, si tenemos en cuenta lo afirmado en H. Arendt, "¿Qué es la autoridad?", p. 202: «la separación entre Iglesia y Estado, lejos de significar de modo inequívoco una

significado relacional de alianza o vínculo, para justificar una aproximación a la Constitución en la que ésta sería fuente de autoridad por sí misma en virtud del mero acuerdo entre individuos que está en su origen.²¹⁵ Sin embargo, por loable que pueda ser este intento de evitar el atolladero de la teología política, lo cierto es que habida cuenta de lo efímero y contingente de los asuntos humanos poco más cabe que constatar la fragilidad de sus acuerdos en comparación con la fortaleza de las expectativas de las que somos herederos como sucesores de un horizonte religioso en el que la legitimación del Derecho encontraba en la eternidad de Dios su fundamento.²¹⁶

Para probar el límite de la propuesta de Arendt conviene recuperar aquí, una vez más, la idea de consentimiento. Si mi comprensión de su argumento es correcta, Arendt vendría a enfatizar el valor del acto de prestar consentimiento no por lo que ese acto tiene de expresión de una voluntad colectiva, sino sobre todo por su significado como principio de algo, de una ley, que es resultado del acuerdo. Como el foco se sitúa en la unión de distintas voluntades particulares en torno a un mismo asunto, y no tanto en la expresión de una voluntad común a todas ellas, no resultaría preciso declarar quién es el sujeto de esa voluntad compartida, evitándose, así, caer en la trampa de la teología política. Arendt rehace el gesto de Rousseau; rechaza la *volonté générale* para hacer de la *volonté de tous* el núcleo de legitimación del Estado.²¹⁷ El problema es que este movimiento parece ignorar que si por algo se caracteriza la autoridad es, precisamente, por su imparcialidad, por entenderse ajena al conflicto de intereses en el que se sustancia lo político, y, sin embargo, resulta que el acto de prestar consentimiento que, en opinión de Arendt, da legitimidad a la ley supone en realidad una forma de consentimiento que no es libre en sentido estricto, sino que se encuentra motivado por intereses muy distintos. De ahí que el acuerdo que de él resulta no pueda ser igualmente legítimo para todos; ni puede ser

secularización del campo político y, por tanto, su ascenso a la dignidad del periodo clásico, en realidad implicó que, por primera vez desde la época de los romanos, la política había perdido su autoridad y con ella el elemento que, al menos en la historia occidental, había dado a las estructuras políticas su durabilidad, continuidad y permanencia.» Con carácter general, sobre el sentido postmetafísico del pensamiento de Arendt *vid.* A. Wellmer, "Hannah Arendt: Sobre la revolución", pp. 71-76.

²¹⁵ H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 309-310 y p. 346; sobre el concepto romano de *lex*.

²¹⁶ Cf. A. Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y poder constituyente", *Política y gobierno*, 12 (1), 2005, p. 101: «Aunque aún está teñida de ciertos rasgos de teología política que evocan la imagen demiúrgica y trascendental del divino creador, [la teoría del soberano constituyente] es de todos modos profundamente profana, enraizada en el espíritu de la modernidad, con una sensación de contingencia histórica y la afirmación de los poderes de este mundo.»

²¹⁷ Sobre esta distinción *vid.* J.J. Rousseau, *El contrato social*, p. 58. Para la crítica de Arendt *vid.* H. Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 119-120. También H. Kelsen, *Ib.*, p. 57.

legítimo por las mismas razones, ni tampoco puede ser legítimo de igual modo —para unos lo será por principio, para otros lo será con vistas a alcanzar algún objetivo—.

Para afirmar, como hace, la posibilidad de una forma secular de autoridad que esquiva la problemática de la teología política a través de las promesas mutuas contenidas en un acuerdo, Arendt debe presuponer la realidad de una sociedad plenamente integrada, en la que no existe escisión alguna entre sus partes.²¹⁸ Pero esto no sólo niega la pluralidad como *factum* desde el que se abre la posibilidad de la política, sino que, además, al negarla, en último término estaría afirmando la unidad orgánica del todo social. En definitiva, su existencia como sujeto. Toda voluntad de acuerdo expresada en el consentimiento a un pacto mediante el cual se instituye un orden jurídico presupone la existencia de un interés compartido que autoriza la institución del Derecho como Derecho legítimo. Por eso, en ausencia de un principio de autoridad divina que unifique la pluralidad de intereses en una idea común de lo justo, la legitimación mediante el acuerdo sugerida por Arendt no puede más que presuponer, siquiera idealmente, la autoridad de un principio de voluntad compartida que, por ser anterior al Derecho ordinario en tanto que Derecho constituido, no será, en fin, sino la voluntad del pueblo soberano en cuanto constituyente de un orden jurídico.²¹⁹

Con este comentario crítico mi intención no es, por tanto, desautorizar a Arendt sino más bien tratar de enmarcar su propuesta dentro del problema teológico-político.

²¹⁸ Este presupuesto, por cierto, es el que estaba dado en la comunidad política antigua, que Arendt toma como modelo. Como apunta M. Berent ("Sovereignty: Ancient and Modern", *Polis*, 17 (1/2), p. 15), la antigua *polis* griega se encontraba bajo la autoridad de unas leyes y costumbres, de un *ethos*, que era indisponible a la voluntad ciudadana. Lo mismo ocurriría en Roma, donde la autoridad de los *mores* se representaba en la figura de una ciudad de Roma deificada (F.H. Hinsley, *Sovereignty*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 37). En este sentido, la propia Arendt sobre la autoridad de la "fundación" de Roma en H. Arendt, "¿Qué es la autoridad?", pp. 191-192. Sobre esta cuestión *vid.* también E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Buenos Aires, Katz, 2006, cap. 3 *in toto*.

²¹⁹ Merece la pena apuntar aquí que H. Kelsen (*De la esencia y valor de la democracia*, pp. 47-48), quien, como hemos apuntado ya, parece compartir con Arendt la idea de la autoridad de la ley, no desconoce, a diferencia de Arendt, el presupuesto de una integración social previa como requisito indispensable de todo acuerdo. Lo que ocurre es que el jurista austriaco reduce ese marco de integración al ordenamiento jurídico, prescindiendo, en consecuencia, de toda apreciación acerca de la *voluntad común* que establece ese ordenamiento. Para Kelsen, la voluntad se entiende únicamente como voluntad individual de los participantes en el juego social. La consecuencia de esto es que su enfoque positivista permanece ciego ante la condicionalidad subjetiva que demanda la institución de un orden, y, en particular, lo que aquella tiene de decisión sobre lo político. «En la medida en que la democracia permite que el ordenamiento, instituido de acuerdo con la idea de la libertad por medio, hipotéticamente, de un contrato y por obra de una voluntad unánime, se continúa a través de decisiones acordadas por la mayoría, se da por satisfecha con una simple aproximación a la idea originaria.» (p. 48) «En último término, lo que se describe, con mayor o menor precisión, como unidad del pueblo no es más que una realidad jurídica: la unidad del ordenamiento jurídico estatal que regula las conductas de los hombres sometidos a sus normas.» (p. 63) ¿Pero, realmente con esta operación "se da por satisfecha" la idea de una voluntad unánime? ¿No es precisamente la expectativa depositada en ella como fuente de autoridad el problema que tenemos entre manos en la época moderna?

Arendt no se equivoca cuando abre la posibilidad de un consenso que se construye a través del intercambio de promesas que respalda la lógica del pacto. Pero olvida que la dinámica institucional del proceso político no puede legitimarse a sí misma de forma inmediata, sino que se imagina siempre como momento de un orden cuyo sentido descansa en una autoridad que lo preexiste. Materialmente, esto significa que nuestra disposición para el acuerdo se sostiene en una red de vínculos y valores comunes que, como reveló el análisis de la cuestión social en la Francia revolucionaria, no puede ser dada por supuesta. Esta contingencia de lo social es, por cierto, la que Durkheim no acertó a ver cuando pretendía hacer de la sociedad el fundamento mismo de un orden gubernamental de carácter técnico. El sociólogo francés estaba en lo cierto al señalar la necesidad de un interés común como presupuesto del vínculo entre partes que se crea a través del contrato, pero no prestó la suficiente atención al significado de la sociedad como expresión de un circuito de relaciones interpersonales en cuya concreción se juega, precisamente, la constitución social de esas partes contratantes como sujetos. Lo que la propuesta de Arendt, o, más bien, sus límites, nos revela en este punto es que, bajo el horizonte de la secularización, cuya incidencia sobre la teoría del Estado se ha reseñado ya en el motivo de la teología política, también la sociedad debe entenderse como sujeto. Así, a falta de una referencia al fundamento divino del orden jurídico, es la sociedad misma, en tanto que comunidad, la que se revela de forma consciente como fuente de autoridad en cuanto titular colectivo de la voluntad común que se supone en la decisión de estar gobernados según las normas del Derecho.²²⁰ Éste, y no otro, es, al fin y al cabo, el significado del movimiento de la soberanía hacia la immanencia cuyo significado hemos tratado de sistematizar en estos párrafos.

Así pues, si lo argumentado en este epígrafe es correcto, podríamos concluir que, bajo el horizonte de época representado por la teología política, la modernidad se vio sujeta un conjunto de exigencias de legitimidad cuya satisfacción, si bien devino en sentido estricto imposible a falta de una referencia supramundana que hiciera las veces de fundamento de autoridad del Derecho, encontró, no obstante, en la idea de una voluntad general común un recurso compensatorio frente al vacío moral de un poder que no puede ser justificado. Aun negando las aspiraciones inherentes a una idea de "transferencia" de la sustancia teológica entre épocas, el motivo de la teología-política

²²⁰ Para una aproximación global a la relación entre comunidad y autoridad *vid.* A. Adeno, "Authority and Community", *Asia Pacific Law Review*, 18 (1), 2010, pp. 63-72.

que inspira el trabajo teórico sobre la sociología de los conceptos permanece, según vimos, como pregunta que interpela a la conciencia moderna en su necesidad de fundamentar un ejercicio del poder que se pretende absuelto de toda referencia exterior a sí misma. Esta pretensión, que, desde un punto de vista político, no es sino la pretensión de la soberanía, supone fusionar autoridad y poder bajo un mismo título que, destronado el rey, se entrega al pueblo. Desde ese momento, el pueblo concentra en sí el *imperium* que autoriza el gobierno y la *auctoritas* que legitima el Derecho. Por eso, afirmábamos, el significado político de la revolución, y de la modernidad en su conjunto, va mucho más allá de la mera sustitución del rey como soberano. Supone, por el contrario, una controversia por el fundamento que no estaba al alcance del absolutismo. El monarca absoluto aún debía responder ante Dios como monarca cristiano, y, además, su poder dependía siempre de un consentimiento, siquiera tácito, por parte del pueblo. El pueblo, sin embargo, es origen del poder que el mismo ejerce a través de las potestades que entrega al gobierno y, por otro lado, al negar toda legitimación procedente del Cielo, se afirma a sí mismo como principio del orden político.

El déficit de integración de estos dos elementos, autoridad y poder, en lo que respecta a la operatividad de la legitimación divina era, justamente, lo que restaba a la experiencia revolucionaria americana para que en ella la pregunta teológico-política se planteara como una pregunta por el Absoluto. Un déficit que, sin embargo, nos ha permitido perfilar mejor el alcance del problema al conservar, justamente, esa distinción entre autoridad y poder que la soberanía disuelve en la coincidencia de una voluntad general que se supone presupuesto inevitable de la realidad misma del Estado. Este es el motivo por el que concluíamos que, si bien cabe entender el proceso político normal a partir de la "consociación" de intereses, parece, con todo, que aun así debe suponerse la idea una voluntad común del pueblo que se declara soberano. El significado de esta voluntad, naturalmente, no se agota en su definición formal, sino que supone unas condiciones materiales que hacen posible una cierta convivencia de intereses en el todo social, en el sentido de una "solución provisional" al problema ya observado en el primer epígrafe de este capítulo en torno a la precaria constitución interna de la sociedad moderna. En todo caso, la aparición de esta figura como respuesta definitiva de la modernidad al problema de la teología política, por decepcionante que pueda ser desde ese punto de vista, abre, en fin, un nuevo marco desde el que lo político se aviene a realizarse, y también a ser pensando. Este marco, que hemos denominado el de la

"inmanencia de la soberanía" —y que, a decir verdad, es el único marco en el que la soberanía es posible, si tenemos en cuenta lo ya dicho sobre los límites inherentes a las pretensiones del absolutismo— no es otro que el propio de la secularización, en el que, finalmente, una vez rebajadas las expectativas depositadas tradicionalmente en las distintas figuras teológico-míticas en las que se hace descansar la legitimación del Derecho, es la sociedad misma la que se revela como esa autoridad que otorga en última instancia validez al poder político.

1.3.2. Teología política II: representación

¿Qué lugar ocupa el sujeto bajo el horizonte de la teología política? Como acabamos de ver, ante las exigencias de legitimación que resultan de la herencia de un horizonte de expectativas dependiente de la cosmovisión propia de la Edad Media, la modernidad encontró en la idea de una voluntad general o común un registro de autoridad con el que tratar de dar respuesta a esas exigencias sin renunciar al programa de auto-fundación que es inherente a la época. La constelación de conceptos articulada en torno a la idea de voluntad general es, si queremos decirlo así, el último resorte con el que se puede tratar de dar respuesta a la pregunta por la legitimidad en un mundo desencantado y, en este sentido, parece que la misma posibilidad de un ordenamiento jurídico demanda su aceptación como un presupuesto práctico-moral que subyace a sus elementos constitucionales. Pero, como también hemos apuntado, la idea de una voluntad semejante supone la existencia de un sujeto colectivo, que no es, en definitiva, sino la sociedad hecha consciente como titular de la soberanía, como Pueblo. La cuestión que inmediatamente se plantea aquí, entonces, es la pregunta por la identidad de ese sujeto. Si aceptamos, con todas las salvedades que sean necesarias, el concepto de una voluntad común que subyace a la institución de un orden político, entonces, parece que va de suyo que la definición de su contenido será al menos en algún sentido dependiente del autor de ese acto volitivo. La afirmación de una voluntad general no sólo exige conocer la existencia de un sujeto como su presupuesto, sino que, además, conocer quién es, parece que resulta fundamental para poder determinar cuál es su objeto.

Por lo demás, esta pregunta compromete así mismo un juicio respecto a nuestra identidad personal que no puede ser pasado por alto. La pregunta por la identidad del pueblo no se agota únicamente en la solución de un problema político-constitucional que, aun admitiendo su seriedad, podría tenerse por puramente especulativo, alejado de

aquellos asuntos que suscitan un verdadero interés en la opinión pública. Al contrario. Sin entrar a discutir a fondo esa afirmación, que, desde luego, se puede contestar sin excesiva dificultad, lo cierto es que la pregunta por la identidad de un pueblo compromete así mismo una pregunta por la identidad de sus miembros, cuya constitución social no depende únicamente de su relación objetiva con las distintas funciones en las que toman parte, sino también, y de un modo muy fundamental, con su posición en la sociedad en cuanto realización de ese sujeto colectivo. Se trata, en definitiva, de una pregunta por nuestra identidad que se formula desde el punto de vista de nuestra pertenencia a una comunidad. Así, bajo el horizonte que abre la perspectiva de la voluntad general, el proceso de constitución social de nuestra identidad habrá de suponerse dado siempre en relación con nuestra participación en aquélla en cuanto sustancia en la que se expresa el "ser-común" del pueblo. La identidad de un pueblo, de una comunidad, no existe al margen de la identidad de sus miembros, que en su asociación mutua constituyen esa colectividad; pero, al mismo tiempo, la identidad de éstos no puede desligarse del fenómeno existencial de su socialización en una o varias esferas de relaciones interpersonales que no sólo se reconocen como estructuras objetivas, sino también como espacios en los que se abre un marco de subjetivación compartida, y que, en consecuencia, son tenidos ellos mismos por una forma de existencia subjetiva.

Ahora bien, habida cuenta de que nuestra subjetividad se constituye socialmente en un doble nivel, en lo que se refiere a nuestra existencia singular, pero también en lo que respecta a la figura de una existencia colectiva en la que nos reconocemos como parte, en tanto que miembros de una comunidad, parecería que de ello habría de seguirse, como tesis básica acerca de nuestro modo de ser social, una suerte de presión político-existencial por hacer propias aquellas notas fundamentales que presuntamente caracterizan la identidad de esa realidad común de la que somos parte. Así, si bien no cabe dudar de que, bajo las condiciones que definen nuestro modo de ser como un modo de ser social, la existencia humana se realiza siempre en relación con un conjunto de constricciones externas respecto a la posición agente del sujeto, y, en este sentido, cabe hablar con carácter general de una presión existencial por situarse dentro de los márgenes de una conformidad aceptable con aquellas prácticas, convenciones o formas de identificación que se consideran en cada época *naturales* a la esencia propia del ser social, lo cierto es que sólo en la época moderna esa presión puede ser reconocida claramente como *política* por cuanto aquélla no responde ya a un presupuesto acrítico vinculado a

formas tradicionales de legitimidad, sino más bien a un esfuerzo relativamente consciente por visibilizar al sujeto que subyace a la voluntad común de toda la comunidad.

En efecto, si lo que en el dominio de lo político define la secularidad es la creciente humanización de la autoridad en su referencia a un pueblo que no sólo es principio de poder, sino también fuente de legitimidad, resulta entonces correcto concluir que la original coacción dada con vistas a la integración social adoptará ahora un significado desencantado en virtud del cual dicha coacción no se racionalizará ya principalmente a través de discursos mítico-religiosos, sino sobre la base de un reconocimiento explícito de su funcionamiento como mecanismo dirigido a asegurar la identidad de ese sujeto popular que, a no mucho tardar, se entenderá fundamentalmente como un sujeto nacional. Su significado político, depende, por tanto, de la disponibilidad de una decisión sobre el contorno de la agrupación social que, al mismo tiempo, es, justamente, su único fundamento de legitimidad. Esto no excluye, por lo demás, la activación de un trabajo de producción cultural llamado a dotar de contenido a esa identidad. Como veremos, el problema filosófico-político engarza en este punto con el registro histórico-político de los procesos de "construcción nacional". Pero, precisamente, en la medida en que el propósito de ese trabajo cultural resulta explícito, cabe asumir que su significado político es accesible a la conciencia del siglo. En la medida en que la tarea de creación de una identidad colectiva se reconoce abiertamente como tal, sin ser remitida a otra motivación que a la voluntad de consolidar el conjunto de contenidos culturales que permiten perfilar la unidad social, poco importa ya, desde un punto de vista conceptual, qué discursos y prácticas de legitimación opera como trasfondo de dicho proceso, pues el mismo resulta ya evidente, al menos hasta cierto punto, a quienes toman parte en él. Pues bien, sobre esta base, y en lo que respecta a cada sujeto humano en particular, esta conciencia habrá de cobrar sentido como un reconocimiento de la importancia político-constitucional de su adecuación normativa a los parámetros de integración social que, de una forma más o menos rígida, permiten definir la sustancia popular en la que se hace descansar la voluntad general. En la época moderna, el ser humano se va descubriendo progresivamente como parte consciente de un pueblo cuya identidad depende, precisamente, de la supeditación, siquiera parcial, de su personalidad al marco político-cultural desde el que se predica su realidad como sujeto colectivo. Pero con ello, en definitiva, la pregunta por el sujeto de la teología política, la pregunta por la identidad de ese sujeto que brinda autoridad al poder, al hacer de él la expresión misma de su voluntad, sería en último término una

pregunta por su representación en la persona de quienes son políticamente sujetos en tanto que participan como miembros de la identidad de una comunidad.

Esta tesis suscita, con todo, bastante incertidumbre. ¿Cómo puede representar cada cual, singularmente, la identidad de un sujeto que, por su naturaleza colectiva, emerge, precisamente, en la unión con los demás? ¿Cómo cabe representar algo cuya realidad depende, justamente, de la representatividad de quien está llamado a mostrar su identidad? ¿Cómo representar, en fin, en ausencia de aquello que debe ser representado? Para poder comprender adecuadamente el problema que aquí se presenta, y eventualmente tratar de ofrecer una respuesta, es preciso que, llegados a este punto, nos detengamos un momento a examinar brevemente el significado del concepto de representación, y, en particular, su significado como principio de realización simbólica de la unidad política del pueblo. Por lo pronto, en primer lugar, cabe advertir de la plurivocidad de este concepto. Como explica H. Pitkin, el concepto de representación no refiere únicamente un sentido autoritativo de tipo formalista, basado en la existencia jurídica de un poder para actuar en nombre de un tercero, sino que compromete también un significado material-descriptivo en el que lo que se juega no es tanto la legitimidad legal del ejercicio representativo como su legitimidad sustantiva en cuanto expresión verídica de los rasgos característicos del representado.²²¹ Se dice, así, que algo es "representativo" cuando es "típico" de la figura mentada elípticamente a través de otro; por ejemplo, una obra de arte que es especialmente característica de un movimiento artístico.²²² En lo que respecta a su uso político, este concepto material de representación tiene, naturalmente, un hondo significado. La calidad de la representación descriptiva compromete gravemente la legitimidad, e incluso la eficacia, de las decisiones del gobierno; en particular si se trata de un sistema parlamentario.²²³ Pero, además de este significado descriptivo, existe otro sentido en el que cabe hablar de una representación "material" cuyo significado es mucho más difuso. Se trata de lo que Pitkin llama la "representación simbólica".

En una primera aproximación, podemos decir que la "representación simbólica" consiste en una forma de representación en la que el papel de representante es

²²¹ H.F. Pitkin, *El concepto de representación*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, capítulo 4 *in toto*.

²²² *Ib.*, p. 102 y ss.

²²³ *Ib.*, p. 116: «Si el gobierno representativo es un sustituto de la democracia directa, si el legislativo es un sustituto de la asamblea de todo el pueblo, debería aproximarse al original tanto como fuese posible.»

desempeñado por un símbolo.²²⁴ La bandera de Estados Unidos representa simbólicamente la nación americana en la medida en que es posible establecer una correspondencia entre representante y representado cuando, por ejemplo, la vemos ondear en un edificio público. Su valor representativo consiste, por tanto, en su valor previo como símbolo. Todos reconocemos sin dificultad *the Stars and Stripes* y la asociamos rápidamente al país norteamericano. Lo que ocurre es que, en cuanto símbolo, la bandera no puede asegurar por sí misma esa correspondencia entre representante y representado que se supone a la base del ejercicio representativo. Así, no hay nada en las barras y estrellas de la bandera estadounidense que nos remita "esencialmente" a la nación americana. En cuanto representante, es antes una expresión que un referente, pues su funcionalidad representativa no descansa en ningún rasgo externo reconocible, sino en la aceptación común de su valor como símbolo. Por eso, no es posible decidir si cumple bien su función como representante sobre la base de su capacidad para transmitir información sobre su representado, como sí ocurre con la representación descriptiva. Por el contrario, ese juicio dependerá fundamentalmente de su capacidad para evocar aquellas creencias y sentimientos que se suponen asociadas naturalmente a ese símbolo: «A causa del elemento de arbitrariedad que existe en la mayoría de los símbolos si no en todos, debido a que su conexión con lo que representan no se basa en la semejanza de características externas, el único criterio que rige lo que constituye un símbolo se encuentra en las actitudes y creencias de la gente.»²²⁵

Esta aparente falta de correspondencia entre los dos polos de la relación representativa es precisamente lo más interesante de la representación simbólica. A diferencia de la representación formal y de la representación material-descriptiva, la representación simbólica supone un reconocimiento de la correspondencia representante-representado que no es estrictamente dependiente de la validez de un dato objetivo, como pueden ser, respectivamente, la autorización legal del representado o la similitud que éste guarda con su representante, sino que depende sobre todo de su validación externa por parte de un tercero que, si bien de entrada no participa en la relación representativa, es en último término quien otorga crédito al contenido expresivo del símbolo. Así, la validez simbólica de la bandera americana, y su consiguiente validez representativa, depende fundamentalmente de una creencia compartida que no se basa en juicio alguno sobre su

²²⁴ Para lo que sigue, *Ib.*, pp. 129 y ss.

²²⁵ *Ib.*, p. 132.

forma o diseño, sino únicamente en la convicción subjetiva del receptor acerca de su capacidad para sugerir la realidad y presencia de los Estados Unidos. No es, por tanto, el contenido lo que otorga como tal su valor al símbolo, sino más bien su *autoridad* a la hora de establecer una mediación entre la realidad que en él se invoca y los destinatarios a quienes está dirigido. El problema, sin embargo, es que en ocasiones la realidad que un símbolo invoca no existe, en verdad, en ausencia de ese mismo símbolo. Al observar un mapa, no cabe duda de la existencia real de aquello que representan los símbolos consignados en su leyenda —por ejemplo, de una iglesia, cuando vemos una cruz; o de un hospital, si esa cruz es roja—, pero ¿qué representa exactamente la bandera de Estados Unidos cuando decimos que aquella simboliza a la nación americana? Resulta difícil afirmar que una nación moderna existe con independencia del registro simbólico mediante el cual su realidad se nos hace evidente. Esto no significa, desde luego, negar su existencia, o suponer que su existencia se agota en cada uno de sus símbolos. Por el contrario, lo que trato de señalar es que sin el concurso de ese conjunto de símbolos su existencia sería sencillamente imposible. La nación no se agota en sus símbolos, pero sin éstos, sin ser representada por ellos, no resulta creíble. Es por eso por lo que, en la tradición alemana, a esta forma de representación se la ha denominado con acierto "representación existencial" antes que "representación simbólica".

Para los teóricos de la representación existencial, la representación simbólica es, sin lugar a duda, la forma de representación más importante de todas, pues es, precisamente, el tipo de representación que mejor contribuye a lograr la integración política del pueblo. Como apunta G. Göhler, las instituciones políticas no sólo logran la adhesión popular adoptando procesos racionales de toma de decisiones, sino sobre todo dando lugar a una identidad común que, especialmente cuando no existen mecanismos de participación directa, resulta fundamental con vistas a asegurar la cohesión interna.²²⁶ Al invocar un trasfondo de creencias y valores compartidos, los símbolos visibilizarían la unidad de la comunidad en torno a un universo moral compartido que legitima la institucionalidad del régimen político. Precisamente por eso, añade, la representación simbólica precede a todas las técnicas de representación de voluntades de naturaleza estratégica.²²⁷ En cuanto representación existencial, la representación simbólica permite

²²⁶ G. Göhler, "Political Representation — Reconsidered". En: P. Diehl y A. Escudier (dir.), *La «représentation» du politique: histoire, concepts, symboles. Cahier du CEVIPOF n° 57*. Paris, CEVIPOF (Centre de recherches politiques de Science Po), 2014, p. 22.

²²⁷ También E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, pp. 50-51. En este sentido también la crítica de Rousseau a la representación (vid. J.J. Rousseau, *El contrato social*, p. 122). Para el ginebrino, la voluntad

asegurar una unidad previa sobre la que se dispone el pluralismo propio de la representación de intereses en el parlamento; lo cual, dicho sea de paso, resulta hasta cierto punto controvertido si se confronta con el relativismo que parece inherente al sistema democrático.²²⁸ Pero, si bien un acento excesivo en lo existencial de la representación amenaza, ciertamente, con una deriva autoritaria en lo que respecta a la definición de la "voluntad del pueblo", esto no significa que la representación simbólica tenga que negar necesariamente el pluralismo. En último término, esto dependerá fundamentalmente del contenido específico que invocan los símbolos en cada caso. Así, como señala, de nuevo, Göhler, los símbolos no son denotativos, sino connotativos, no ofrecen instrucciones, sino orientaciones, y, en consecuencia, son esencialmente ambiguos.²²⁹ De ahí que sus efectos no dependan tanto de ellos como de las lecturas que eventualmente puedan poner en juego las distintas interpretaciones de su significado.

Carl Schmitt es, quizá, el teórico que mejor ha captado el problema de la ambigüedad inherente a la representación simbólica. Para Schmitt, la representación es uno de los dos principios de formación contrapuestos en los que se basa la unidad política del Estado. El otro, su contrario, sería el principio de identidad. El principio de identidad es el principio «del pueblo presente consigo mismo como unidad política, cuando, por virtud de propia conciencia política y voluntad nacional, tiene aptitud para distinguir entre amigo y enemigo».²³⁰ Por su parte, el principio de representación aparecería allí donde la unidad política del pueblo no es evidente por sí misma, sino que necesita ser traída a presencia por mediación del gobierno. Entre ambos principios, entendidos como principios ideales o puros, se daría un amplio abanico de posibilidades reales que oscilan entre una mayor homogeneidad del pueblo y una menor necesidad de gobierno, o una mayor necesidad de representación consecuencia de una mínima integración del pueblo.²³¹ Así pues, en una primera definición cabría decir que la representación es aquello que consigue intensificar la unidad de un grupo humano hasta el punto de elevarla

general no puede ser representada, debe ser común a todos. Pero, esto, en el fondo, no es sino una consecuencia lógica del hecho de que la subjetividad política venga determinada por la participación en esa voluntad general. Si la representación es errada no es sólo porque el representante confunda su voluntad con la voluntad general, sino también porque esa voluntad general sólo se manifiesta en la unanimidad del pueblo.

²²⁸ H. Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, pp. 219-229.

²²⁹ G. Göhler, "Political Representation — Reconsidered", p. 25.

²³⁰ C. Schmitt, *Teoría de la constitución*. Madrid, Alianza, 1996, p. 213.

²³¹ *Ib.*, p. 214.

a unidad política.²³² Por eso, para Schmitt, en su sentido específico, la representación no puede ser una mera representación de intereses, sino que debe ser, ante todo, una representación *existencial*:

Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública. La dialéctica del concepto está en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se le hace presente. Esto no es posible con cualquier especie del ser, sino que supone una particular especie del ser. Una cosa muerta, desvalorizada o desprovista de valor, una cosa inferior, no puede ser representada. Le falta la superior especie del ser, que es susceptible de una elevación al ser público, de una existencia.²³³

Ahora bien, en la medida en que el sentido de la representación es, en efecto, "vivificar" la realidad política de un pueblo, esa representación habrá de ser siempre, en opinión de Schmitt, una representación personal²³⁴ de quien ostenta en cada caso el gobierno. Como acabamos de ver, para Schmitt, la verdadera representación implica siempre un esfuerzo por visibilizar al pueblo como una totalidad unida frente a sus diferencias internas. Por eso, el jurista alemán critica agriamente la lógica cuantitativa que subyace al parlamentarismo: en tanto que mera representación proporcional de intereses, el procedimiento parlamentario desconocería, en su opinión, la unidad política del pueblo para considerarlo únicamente según su realidad natural o física, sin entender, en consecuencia, la diferencia cualitativa que marca la comprensión del mismo como una totalidad en sí misma significativa, con independencia de los resultados que en cada caso arroje el mero cálculo de votos.²³⁵ Frente a esta lógica, la representación existencial defendida por Schmitt no buscaría la unidad del pueblo a través de una aritmética de

²³² Cf. E. Voegelin, *Las religiones políticas*. Madrid, Trotta, 2014, p. 43: «El cierre de una comunidad organizada como estructura de poder requiere, ante todo, que dicha comunidad se perciba como una unidad dotada de un centro existencial situado dentro de ella misma.» Y también, E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, p. 66: «[...] una sociedad política cobra existencia cuando se articula y produce un representante.» En un sentido similar, E. Laclau, *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 206: «La construcción de un "pueblo" no es simplemente la aplicación a un caso particular de una teoría general de la representación que podría ser formalizada a un nivel más abstracto; es, por el contrario, un caso *paradigmático*, porque es *aquel* que revela la representación por lo que es: el terreno primario de constitución de la objetividad social.»

²³³ C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, p. 209.

²³⁴ C. Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*. Madrid, Tecnos, 2018, p. 26-27.

²³⁵ *Ib.*, p. 35. Más extensamente en C. Schmitt, "Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy". En: *Sobre el parlamentarismo*. Madrid, Tecnos, 1990, pp. 3-97. Para una crítica de la crítica del parlamentarismo de Schmitt vid. H. Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, pp. 96-100.

intereses, sino que trataría de lograr su unidad estableciendo una conexión entre los opuestos que, si bien evita la disolución del pueblo en sus distintos elementos, conserva, por otra parte, esas diferencias, no las supera en un tercero.²³⁶ Lo que ocurre es que, para que este concierto de intereses opuestos sea posible, parece necesario apelar a una superioridad formal del representante que debe decidir en cada caso cómo se concreta la unidad del pueblo. «Representa quien actúa en nombre del pueblo, quien habla por él.»²³⁷ Y es, justamente, la persona que ostenta el gobierno quién está en condiciones de decidir en uno u otro sentido el destino del pueblo.²³⁸

La verdadera representación es siempre una representación *personal* de quien con sus acciones es capaz de hacer visible la unidad política del pueblo. «Representar, en un sentido eminente, sólo lo puede hacer una persona, y, por cierto —a diferencia de la mera sustitución—, una persona con autoridad, o bien una idea que tan pronto como es representada se personifica.»²³⁹ Schmitt, quien encuadra el estudio de la representación dentro del motivo de la teología política —una teología política que, por lo demás, no se basa ya en la analogía estructural entre omnipotencia divina y soberanía, sino que encuentra en la figura teológica de la mediación el hilo conductor hacia una política secularizada—, tiene aquí en mente al catolicismo como ejemplo de una *complexio oppositorum* cuya articulación interna brota, justamente, de la autoridad personal del representante para establecer un principio de unidad en medio de las diferencias. En este caso, dicha autoridad personal no es otras que la autoridad conferida a la Iglesia para representar personalmente a Cristo en virtud de la sucesión apostólica. La Iglesia, afirma Schmitt, «representa a la *civitas humana*, expone en cada momento el nexo histórico con la Encarnación y el sacrificio en la cruz de Cristo, representa al propio Cristo en persona, al Dios hecho hombre en la realidad histórica.»²⁴⁰ Hace, en fin, visible al Dios invisible. De igual manera, el gobierno, al representar la unidad del pueblo, hace visible lo invisible, trae a presencia lo que estaba ausente, realiza como acto lo que hasta entonces era sólo potencia. «Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un

²³⁶ C. Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, p. 14.

²³⁷ M. Herrero, "Teología política y representación en el pensamiento de Carl Schmitt", *Revista de Filosofía Aurora*, 29 (47), 2017, p. 386.

²³⁸ C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, p. 211: «Sólo quien gobierna tiene parte en la representación. El Gobierno se distingue de la Administración y de la gestión de negocios en que representa y concreta el principio espiritual de la existencia política.»

²³⁹ C. Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, p. 26. Así mismo, E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, p. 52: «[...] hay seres humanos, los gobernantes, que pueden actuar por la sociedad, hombres cuyos actos no se imputan a su propia persona sino a la sociedad en su conjunto [...].»

²⁴⁰ C. Schmitt, *Catolicismo romano y forma política*, pp. 23-24.

ser de presencia pública.»²⁴¹ Pero, a diferencia de la Iglesia, cuya función representativa descansa en la autoridad de Cristo (*Mateo 16, 18*: «*Y yo a mi vez te digo que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del Hades no prevalecerán contra ella.*»), la legitimidad del gobierno no resulta clara en este punto. ¿En qué se justifica que el poder representativo del gobierno? ¿De dónde extrae la autoridad para hacer visible la unidad política del pueblo?

En la respuesta a esta cuestión se observa, a mi modo de ver, una evolución desde el Carl Schmitt de *Catolicismo romano* (1923), donde el jurista alemán reconoce una legitimidad del sacerdocio independiente de su ejercicio, y la *Teoría de Constitución* (1928), donde ejercicio y legitimación coinciden.²⁴² El gobierno —dirá Schmitt— no sólo ejerce la representación del pueblo por cuanto se encuentra en condiciones de decidir su destino, sino que, además, esa misma capacidad de decidir sería, precisamente, aquello que dota de autoridad al ejercicio representativo. Para el C. Schmitt de *Teoría de la Constitución*, esta falta de legitimidad es de hecho aquello que caracteriza a la representación como algo propio de la esfera de lo político: «La representación pertenece a la esfera de lo político, siendo, en su esencia, una cosa existencial.»²⁴³ No se trata, por tanto, de que, en ausencia de un fundamento de legitimación exterior a lo político, la autoridad de la representación resida en la capacidad de decidir del gobierno, sino que de lo que se trata más bien es de que esa ausencia es lo normal en lo que respecta a la práctica de la representación por el gobierno. «Legitimidad y representación son dos conceptos completamente distintos», afirma Schmitt.²⁴⁴ «La legitimidad por sí sola no presta base ni a la autoridad, ni a la *potestas*, ni a la representación.»²⁴⁵ Más aún, en su opinión —y

²⁴¹ C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, p. 209. Sobre la relación entre representación existencial y verdad vid. E. Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, cap. 2 *in toto*.

²⁴² Lo que salvaguarda a la Iglesia del fanatismo —afirma C. Schmitt en *Catolicismo romano y forma política*— es, justamente, que la representación se encuentra asociada a la dignidad de un cargo que no se identifica inmediatamente con la persona concreta que lo ostenta en cada caso: «El Papa no es el profeta, sino el representante de Cristo.» (p. 17) Su posición se encuentra legitimada por la misión apostólica encomendada a la Iglesia, y, en consecuencia, cabe distinguir la función del funcionario. Esta capacidad de distinción sería la que se pierde cuando la representación no se deja remitir en su legitimidad más que a la propia actuación del representante. Sobre la dignidad del cargo vid. también pp. 26-27. Así mismo, en la p. 21 sostiene que «ningún sistema político puede perdurar ni siquiera una generación con la mera técnica de la afirmación del poder. La idea es parte integrante de lo político, ya que no hay política alguna sin autoridad, ni ninguna autoridad sin el *ethos* de la persuasión.» Y en la p. 34, frente a la pretensión de extraer legitimidad de la inmanencia de lo económico-tecnológico, dice que: «mientras siga subsistiendo un resto de idea, domina también la representación de que hay algo preexistente a la realidad dada de lo material, algo trascendente, y esto implica siempre una autoridad que viene de arriba.»

²⁴³ *Ib.*, p. 211.

²⁴⁴ *Id.*

²⁴⁵ *Id.*

en un sentido totalmente contrario a lo que he sostenido previamente en estas páginas—, lo característico de la monarquía absoluta sería, justamente, su renuncia a hacer del poder un poder legítimo.²⁴⁶

Por ser ajeno a nuestro tema, de las implicaciones teológicas que se siguen de esta caracterización de la representación como esencialmente libre de legitimidad, en estas páginas no podemos más que guardar silencio. Cabe, con todo, imaginar una desautorización de la legitimación divina de la sucesión apostólica. Por lo que se refiere a su significado político, sin embargo, sí cabría destacar como el gesto teórico de Schmitt terminaría dándose finalmente la mano con la confusión de poder y autoridad que, como ya se ha apuntado, marca la pauta del momento político moderno. Así, parecería que, desde el punto de vista de Schmitt, la distinción entre autoridad y poder se disolvería en la lógica circular que acompaña a la figura del soberano: por un lado, el soberano ejerce el poder porque es un poder legítimo, por el otro, el poder es legítimo porque lo ejerce el soberano. Lo que sucede es que, con ello, el concepto de representación terminaría perdiendo su sentido. Al fin y al cabo, no cabe mediación alguna de aquello que no existe si no es por la voluntad del gobierno que ostenta el capital representativo del pueblo. Sería, por el contrario, el propio gobierno el que se autorizaría a sí mismo a *producir*, que no representar, su unidad política. Sobre las afinidades electivas de este no-concepto de representación con una teoría del caudillaje no hace falta insistir mucho. Si, en cuanto representante, el titular del gobierno no depende en su función de una autorización distinta de sí mismo, entonces, aquél no sería únicamente la "voz" del pueblo, sino que, además, su voluntad particular se elevaría al estatuto de voluntad general común a todos.

Pero lo cierto es que tampoco hace falta irse tan lejos. Por el contrario, el problema se puede enfocar también de otra manera si recuperamos aquí el motivo de la inmanencia de la soberanía en lo que respecta a su realización histórica a través de la transferencia de la titularidad del poder del monarca absoluto al pueblo. Desde este punto de vista, la transformación de la representación en producción admite ser entendida como efecto de

²⁴⁶ *Id.*: «En la época de su existencia política más intensa, la Monarquía se llamó *absoluta*; esto significaba *legibus solutus*: precisamente la renuncia a la legitimidad.» Un antecedente de este proyecto habría sido la figura del Emperador en Roma; *vid.* F.H. Hinsley, *Sovereignty*, p. 41: «In the Roman Empire, even when the early compromise with the traditions of the *polis* had ceased and even though the Emperor have come to be widely regarded as a superhuman benefactor, the central doctrine in relation to the Emperor's position was, on the contrary, that he was *above the law*; and by the law was now meant the codes, customs and constitutions of the society itself. These are the essential elements in a theory of sovereignty and it was now, from about the end of the first century A.D., that they were first enuntiated.»

la delegación del poder popular en el gobierno, que, en consecuencia, se encontraría condicionado por esa delegación en lo que respecta a la decisión implicada en su función representativa-productiva de la unidad del pueblo. Es decir, sería una decisión cuya formulación se encontraría sujeta a garantías de tipo legal que servirían como restricciones procedimentales a la pretensión absolutista que subyace al imaginario de la soberanía, y, en particular, al ejercicio de sus potestades por parte del gobierno.²⁴⁷ Naturalmente, esto no supone afirmar la prioridad del Derecho sobre el poder, en el sentido de Kelsen, o, también, en el sentido del pacto de una *lex* común imaginado por Arendt. Como ya hemos señalado en la sección anterior, estas propuestas presuponen la existencia de una voluntad general o común que no se atreven a hacer explícita. Sin embargo, aun reconociendo la prioridad de esa voluntad popular cuyo sujeto encarna el pueblo como unidad política representada por el gobierno, cabría, con todo, entender que esa función representativa sería idealmente subsidiaria de una representación previa ejecutada por el pueblo en su conjunto, en cuanto realización *pura* de la democracia.

En realidad, esta posibilidad no es tan extraña a la idea de representación simbólica que el propio Schmitt plantea. Desde luego, no cabe duda alguna de la inclinación del jurista alemán hacia la dictadura soberana como forma de gobierno. Pero también es cierto que de sus opciones respecto al gobierno no se sigue inmediatamente una consecuencia respecto a los principios que subyacen a la teoría del Estado. Tan es así que, si nos detenemos un momento en *Teoría de la Constitución*, es decir, allí donde Schmitt cifraba la legitimidad de la función representativa del gobierno en su poder para llevarla a cabo, cabe encontrar un reconocimiento de la posibilidad de una representación democrática, en la que la unidad política del pueblo estaría dada en la persona de sus miembros: «En la Democracia —afirma Schmitt— son muchos o todos los que

²⁴⁷ En cierto modo, y haciendo todas las salvedades que se quiera respecto a la existencia y eficacia de límites —legales o morales— al ejercicio representativo, lo cierto es que esta concepción de la representación en un sentido, si no democrático, al menos democratizante, es en realidad la que subyacía a la imaginación revolucionaria en Francia desde 1789. Como apunta R. Máiz ("Los dos cuerpos del soberano: el problema de la soberanía nacional y la soberanía popular en la Revolución francesa", p. 5): «el paradigma dominante de la revolución francesa contempla una ininterrumpida sucesión, habría que añadir hobbesiana, de representantes que producen de arriba hacia abajo una voluntad del pueblo o nación que en modo alguno se entiende preexistente a su intervención, como su punto de partida "representable", sino como su producto final y heterónimo». Y un poco más adelante: «pues no se trata tanto de que la nación o el pueblo posean una titularidad que otros ejercen en su nombre; sino más bien de que el representante soberano engendra al titular mismo, le otorga su esencia, produce su voluntad y lo vacía así de contenido político propio. Toda distancia entre gobernantes y goberandos [*sic.*] queda progresivamente abolida a manos de una subyacente identificación, mediante la que la unidad y consistencia del pueblo o la nación le viene otorgada por sus representantes. De este modo, en definitiva, la soberanía se traslada imperceptiblemente, del sujeto colectivo universal a los gobernantes particulares.»

representan, en tanto que todo elector, todo ciudadano con derecho a voto, deba ser [...] representante independiente del Todo.»²⁴⁸ Si en democracia cabe hablar de un gobierno que ejerce la función representativa, entonces éste sería el gobierno de los ciudadanos por sí mismos. Toda figura institucional no sería, en principio, sino una concreción de este principio. Ciertamente, aquí no cabe llamarse a engaño sobre la posición del llamado "gobierno representativo": en su función directiva de la sociedad, éste no es, en definitiva, sino el actor clave en la definición de una "voluntad común" y de una "identidad del pueblo".²⁴⁹ Pero también es verdad que, como tal, el principio de representación seguiría siendo operativo a nivel popular en el sentido que ya hemos apuntado; esto es, como una presión político-existencial por representar, y, en último término, producir, una forma de identidad común como identidad propia de la comunidad que ostenta la titularidad, como pueblo, de la soberanía. Una identidad, en definitiva, que es identidad de un sujeto colectivo, pero también de cada cual en tanto que miembro.

No se me escapa que esta conclusión, lejos de suponer un alivio, puede resultar un tanto incómoda. Sí, ciertamente, la posibilidad de una representación existencial de carácter democrático compromete una forma de identidad popular que no es resultado de la inmediata voluntad del gobierno, sino que remite su sustancia a un pueblo, que, por un lado, legitima esa función representativa del gobierno y, por el otro, erige como representante personal a cada uno de sus miembros. Sin embargo, también es verdad que, en primer lugar, la cadena de mediaciones que se supone en la legitimación del gobierno puede resultar demasiado débil, en el sentido de una disolución del vínculo que ata al gobernante con sus gobernados. Al fin y al cabo, aun cuando el pueblo soberano sea principio de autoridad y origen del poder político, es el gobierno quien en último término hace uso de las potestades en las que se resuelve la soberanía materialmente. Por otra parte, en segundo lugar, la idea de una representación democrática de la identidad del

²⁴⁸ C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, p. 214.

²⁴⁹ Sintéticamente, G. Duso, "Génesis y lógica de la representación política moderna", *Fundamentos*, 3, 2004, pp. 92-93: «Contrariamente a cuanto caracteriza las opiniones difundidas respecto a la representación, lo que se inaugura con las constituciones modernas no es una representación que expresa la voluntad desde abajo, sino algo radicalmente diverso. No hay en el acto de la elección expresión alguna de contenidos determinados de la voluntad de parte de los electores, sino más bien la indicación de aquél o aquellos que expresarán *por ellos* la voluntad de *toda la nación*. Por medio de la representación los ciudadanos no confieren un mandato concreto, sino más bien se reconocen vinculados a las futuras deliberaciones de la asamblea representativa. En otras palabras, la elección consiste en realidad en un *acto de autorización* que legitima a los electos a representar, esto es, a *dar forma* a la voluntad unitaria de la nación. En cuanto autorización y por tanto acto fundacional de la autoridad, la elección constituye la fundación desde la base del poder, el cual sin embargo da forma a la voluntad siempre desde la esfera más alta y por tanto de modo no dependiente de las voluntades particulares de los diversos ciudadanos.»

pueblo tiene también algo de inquietante en lo que respecta al significado de esa presión político-existencial sobre el ser humano, por lo que ésta pueda tener de coactivo. Naturalmente, esta no tiene por qué implicar violencia de ningún tipo, pero parece suponer la hipótesis de un gregarismo en torno a la comunidad del pueblo que desafía nuestra comprensión de la libertad en lo que ésta tiene de independencia, de fortaleza inexpugnable de la personalidad humana. ¿Acaso nuestra identidad, quien somos, debe depender de alguna manera de nuestra conformidad con una identidad colectiva? En definitiva, lo que resulta incómodo del significado de la representación existencial, por democrática que ésta sea, es su aparente continuidad con la representación existencial tal y como ésta se comprende como atribución de una dictadura soberana. ¿No son aquí "dictadura" y "democracia" dos "momentos" de lo mismo?

Sin ánimo de banalizar las diferencias *reales* entre las distintas formas de Estado y de gobierno, cabe, con todo, aclarar que la razón de esta incomodidad, la aparente continuidad que parece haber entre dictadura y democracia en lo que respecta a su función productiva de esa identidad común que subyace a la idea de voluntad del pueblo, responde, en último término, a que ambas son, por así decirlo, respuestas diferentes a un problema compartido. Una vez más, es la exigencia que brota como problema de la teología política de la soberanía la que conduce, en la teología política de la representación, a afinidades electivas tan incómodas. La negación de estos elementos de coincidencia, lejos de solucionar realmente nada, únicamente consiguen cubrir con un velo la gravedad del problema que aquí tenemos entre manos: el problema de la inmanencia de la soberanía tal y como éste se transforma, en lo que se refiere a la identificación del sujeto popular, como un problema de determinación de un régimen de pertenencia desde el que cabe decidir quién es el pueblo y quiénes son sus miembros. Así, con independencia de las distintas formas de Estado y de gobierno —y del lugar que en ellas ocupe en cada caso el pueblo—, si nos tomamos realmente en serio que a la altura de la modernidad no cabe política alguna que no pase por hacer de la nación o del pueblo el principio fundamental de autoridad y poder del gobierno, entonces, parece que va de suyo que la solución de la pregunta por su identidad, por la identidad de esa nación o de ese pueblo, sea inevitablemente una de las cuestiones más importantes, si no la más importante, de entre las que marcan el carácter de la época. Una solución que, como acabamos de ver, tiene que ser productiva de una simbología —en la figura personal del gobierno, como quería Schmitt, pero también en a través de objetos, como las banderas

nacionales— que represente una identidad ausente. Si en la sociedad tradicional la legitimación teológica del poder se expresaba en los símbolos de la religión del Cielo, ahora, en la sociedad moderna, la legitimación popular del poder se expresará en los símbolos de una religión que habrá de ser religión del Mundo.²⁵⁰

1.3.3. "Hacer de la población un pueblo": la hipótesis del "racismo de Estado"

¿Cómo se sintetiza en la experiencia histórica la problemática en torno a la identidad que abre la inmanencia de la soberanía en la época moderna? En los anteriores epígrafes he tratado de reconstruir conceptualmente el horizonte bajo el que se dieron las condiciones de posibilidad para una problematización del sujeto en la modernidad política. Y esto, como hemos visto, en un doble sentido: en lo que respecta a la comunidad subjetivada como titular de la soberanía y, también, en lo que se refiere a la identidad subjetiva del ser humano, sometido ahora a la presión político-existencial de tener que representar la realidad de un pueblo que, como hemos visto, no tiene realidad más allá del fenómeno representativo. Pero lo que hasta el momento se ha presentado en un plano discursivo puramente conceptual con el objeto de tratar de esclarecer los arcanos de un cierto horizonte histórico, admite también una segunda aproximación llamada a comprender ese horizonte en su desarrollo real, en la pluralidad de fenómenos y sucesos que lo llenan de un contenido positivo y fundan su distinción como un momento particular en el continuo histórico. Naturalmente, un ejercicio semejante no niega todo el desarrollo conceptual que hemos avanzado hasta el momento. Más bien lo integra en un marco explicativo más amplio en el que, como vector comprensivo del proceso histórico, debe relacionarse con materiales tales como prácticas, discursos o instituciones, en los que, en

²⁵⁰ E. Voegelin, *Las religiones políticas*, pp. 62-63: «La simbología intramundana perfecta viene ahora a cercenar el vínculo con Dios, apareciendo en su lugar la propia comunidad, como fuente de legitimación de la personalidad colectiva. El lenguaje de esta simbología está bastante bien desarrollado en términos racionales, y es también bastante uniforme, porque los teóricos de las dos *ekklesiae* intramundanas radicales, el fascismo italiano y el nacionalsocialismo alemán, acuden al vocabulario común del romanticismo alemán. La entidad investida de carácter sacral es parra ambos el espíritu del pueblo o espíritu objetivo, un *ens realissimum* que persiste en el tiempo y deviene realidad histórica en cada hombre concreto, en tanto que miembro de ese pueblo, y en sus obras. Mussolini habla del fascismo como una idea religiosa y de la política del régimen como política religiosa, pues el fascismo parte del supuesto de que el ser humano está en conexión con una *Volontà obiettiva*, y es precisamente esta conexión la que le confiere una personalidad en un imperio del espíritu, el imperio de su pueblo.» En su afán de claridad, Voegelin invoca las posibilidades más extremas, pero, asumiendo su extremismo, éste, por mor de esa continuidad en el problema de la época a la que me he referido, parece que sirve para aclarar mejor el fondo del asunto. Pese a todas sus diferencias, que son muchas y muy significativas, ¿acaso no existe un estremecedor "aire de familia" en lo que subyace al nazi-fascismo y a la religión civil de una república democrática? En efecto, la producción de una identidad política. Varían en intensidad, método, símbolos o significados, pero son dos respuestas a un mismo problema de fondo. De ahí ese "aire de familia" tan incómodo.

principio, debe verificarse su potencia hermenéutica. Así, si, bajo el horizonte de exigencias descubierto por la teología política, la problemática del sujeto se despliega como una presión existencial por representar la realidad del pueblo, en este punto nuestro propósito será tratar de comprender, siquiera en un sentido muy general, cómo esa presión es objeto de una respuesta por parte del poder, que habrá de relacionarse con los sujetos en un modo funcional a las necesidades que en ella se expresan.

En realidad, una primera respuesta a esta cuestión ha sido ya anticipada a lo largo de nuestro recorrido histórico por los acontecimientos que marcan la trayectoria social de la Revolución francesa. Pienso aquí, desde luego, en el significado del terror como *negación de la diferencia* que hemos perfilado ya al acercarnos al estallido de la cuestión social en la Francia revolucionaria. Según dijimos entonces, en ese contexto el terror se deja leer como un mecanismo de "purificación" del cuerpo político respecto a aquellas "desviaciones" que, en opinión de la élite dirigente, comprometen la realización efectiva de las formas de solidaridad que se esperan de los ciudadanos en tanto que miembros de una misma nación francesa. El terror aparecía, así, como una respuesta desesperada a los problemas ocasionados por la crudeza de una miseria que desafiaba la promesa de igualdad formulada en 1789. La cuestión que se debe sustanciar ahora, sin embargo, es si cabe comprender ese movimiento de la Revolución como un movimiento vinculado exclusivamente al desarrollo de la cuestión social en Francia, o si cabe, por el contrario, una lectura más amplia, que permita situarlo bajo el horizonte histórico abierto por la inmanencia de la soberanía. De lo que se trataría, en definitiva, es entender de qué manera la posibilidad del terror sólo llegó a estar disponible una vez que el poder y la autoridad se concentraron en la persona del pueblo.

Pues bien, habida cuenta de los rendimientos teórico-hermenéuticos proporcionados por el tema de la teología política, parecería que, sin negar la especificidad de las circunstancias que marcaron la emergencia de la cuestión social en Francia, cabría, con todo, interpretar la génesis histórica del terror a partir de las exigencias de unidad planteadas por el imaginario de la soberanía. Sí, tal vez el terror apareció como "respuesta" a las expectativas depositada en la promesa igualitaria que animó el estallido de la cuestión social en la Francia revolucionaria, pero lo cierto es que esa promesa no habría podido plantearse nunca sino en la idea de que la desigualdad que separaba a los ciudadanos entre sí era ilegítima por cuanto distorsionaba la expresión real de una voluntad compartida. En este sentido, el recurso al terrorismo como herramienta

política, lejos de relacionarse con sus circunstancias históricas de manera fortuita, aparecía, más bien, como una posibilidad accesible únicamente bajo el horizonte que se abría en el movimiento de la soberanía hacia la inmanencia. Como explica el historiador D.W. Bates, el terror revolucionario respondía a un propósito de verdad en el que lo que se perseguía era señalar y eliminar el "error" —la "aberración"— que amenaza la expresión auténtica del pueblo.²⁵¹ Se trataba, pues, de un instrumento de gobierno, que, lejos de evocar un arrebato de violencia descontrolada, se encontraba, por el contrario, dotado de una "racionalidad" propia al servicio de un "objetivo estratégico".

Si la invención jurídica del ciudadano fue la gran novedad que la Revolución francesa introdujo en la historia, lo cierto es que, según recuerda S. Schama, tan pronto ese ciudadano hipotéticamente libre fue creado, sus libertades quedaron sujetas al poder policial del Estado.²⁵² La Revolución inauguraba, así, con toda gravedad, el campo de problemas que abría la atribución del poder y la autoridad al pueblo; en particular en lo que toca a la cancelación de aquellas diferencias que en cada caso son tenidas por incompatibles con las exigencias de unidad formuladas por su intitulación como pueblo *soberano*. Con el objeto de comprender más a fondo este desplazamiento operado en el imaginario político moderno conviene recuperar aquí una de las tesis principales de *Vigilar y castigar*, el trabajo en el que M. Foucault examina el surgimiento de los dispositivos disciplinarios, especialmente en el marco del sistema penal-carcelario. Me refiero en particular a la idea elaborada por Foucault en relación con las modificaciones inherentes a la comprensión del "castigo" en este contexto. Según el filósofo francés, si bien tradicionalmente el castigo se entendía en clave de "guerra", como venganza del soberano, en el imaginario de las corrientes reformadoras del sistema penal, el castigo se empezaba a entender por el contrario como un intento de "corrección" de aquellos elementos que amenazan a la sociedad como un todo. «El derecho de castigar —afirma— ha sido trasladado de la venganza del soberano a la defensa de la sociedad.»²⁵³ El criminal no es ya, por consiguiente, aquél que se atreve a desafiar la majestad del rey y que, en consecuencia, debe ser derrotado en el tribunal, como si se tratase de un combate, sino

²⁵¹ D.W. Bates, *Enlightment Aberrations. Error and Revolution in France*. Ithaca, Cornell University Press, 2002, especialmente los capítulos 5 y 6.

²⁵² S. Schama, *Ciudadanos*, p. 920. Una de las primeras medidas policiales generalizadas con ocasión de la Revolución francesa fue, como recuerda J. Torpey (*La invención del pasaporte. Estado, vigilancia y ciudadanía*. Oviedo, Cambalache, 2020, pp. 59-118), la limitación de la libertad de movimiento y, sobre todo, el desarrollo de pasaportes y otros documentos de identificación personal.

²⁵³ M. Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 2009, p. 104.

más bien aquél que rompe el pacto social y debe, por eso, ser eliminado a fin de preservar la "salud" del pueblo. «Se constituye de esta suerte un formidable derecho de castigo, ya que el infractor se convierte en el enemigo común. Peor que un enemigo, incluso, puesto que asesta sus golpes desde el interior de la sociedad y contra ésta: un traidor. Un "monstruo".»²⁵⁴

Así pues, si antes el castigo respondía a un ataque a la persona del rey, ahora el castigo responde a un ataque a la persona del pueblo, de la que el criminal forma parte. No existe, por tanto, una exterioridad del poder que desafía su autoridad en nombre de una legitimidad distinta; sino que se trata de una amenaza que brota del interior y rechaza la autoridad del pueblo. Por eso, el criminal es un traidor, un enemigo público. Tres son las consecuencias que se extraen de este desplazamiento. En primer lugar, el acto de negación por el que se realiza la identidad del pueblo cobra un significado patológico: de lo que se trata es de extirpar una parte enferma, un tumor descontrolado que amenaza al todo. En este sentido, el terror no es sino la forma más extrema, la máxima intensidad en la que se puede operar el momento negativo. En segundo lugar, la derivada totalitaria en secuencia lógica del momento histórico moderno. El terror totalitario no sería sino un nivel suplementario de "defensa de la sociedad", caracterizada por el colapso de las formas políticas y la negación absoluta de la diferencia respecto al movimiento real y unívoco del pueblo en su devenir histórico.²⁵⁵ En tercer lugar, y más allá de lo que el fenómeno totalitario tiene de significativo en este punto, el desplazamiento hacia el imaginario del enemigo interno mostraría con toda claridad la problematicidad inherente a la necesidad de identificar un soberano normativo en el *demos* empírico. Ya no basta con identificar la persona del rey para conocer la voluntad del soberano, sino que es preciso identificar la personalidad entera de un pueblo; personalidad que, como ya hemos

²⁵⁴ *Id.* Acto seguido Foucault cita a J.J. Rousseau, *El contrato social*, p. 64: «Por lo demás, todo malhechor, al atacar el derecho social, hácese por sus delitos rebelde y traidor a la patria; deja de ser miembro de ella al violar las leyes, y hasta le hace la guerra. Entonces la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo.» *Vid.* también H. Arendt, *Sobre la revolución*, p. 122.

²⁵⁵ H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 623: «El terror, como ejecución de una ley del movimiento cuyo objetivo último no es el bienestar de los hombres o el interés de un solo hombre, sino la fabricación de la humanidad, elimina a los individuos en favor de la especie, sacrifica a las "partes" en favor del "todo".» Arendt conceptualiza de forma ambigua el terror. En ocasiones, considera que el terror es propio de los sistemas totalitarios en exclusiva. Así, por ejemplo, en H. Arendt, "Sobre la violencia", p. 117; donde la filósofa alemana hace del terror un criterio de distinción entre totalitarismo y la tiranía o dictadura. Sin embargo, en *Los orígenes del totalitarismo* (p. 451) el terror sería un género común con dos diferencias específicas, la dictatorial y la totalitaria. En todo caso, la diferencia clave entre ambas formas de dominación sería que en la dictadura y la tiranía el terror sólo tendría por objeto la oposición política, mientras que en totalitarismo cualquier ciudadano podía ser objetivo del terror, con independencia de su actividad política.

apuntado, está lejos de ser evidente, exigiendo, por el contrario, un esfuerzo productivo que permita hacer explícita esa presunta identidad común a todos.

Pero este esfuerzo productivo no es sólo un esfuerzo negativo, en el sentido de una cancelación o rechazo de la diferencia. Compromete así mismo una dimensión positiva, en la que el esfuerzo productivo se resuelve en la *construcción de un universo político-cultural común* como marco de identificación individual y colectivo. Me refiero aquí, naturalmente, al trabajo de construcción de "comunidades imaginadas", según la feliz expresión de B. Anderson.²⁵⁶ La apertura de un horizonte de exigencias relativas al proceso de representación existencial del pueblo no implica sólo una tarea negativa llamada a asegurar una cierta unidad interna al sujeto soberano, sino que compromete también una necesidad adicional de definir el contenido propio sobre el que se asienta la pretensión de independencia de la voluntad general del pueblo. Así, para que la "tarea negativa" definida en los términos de "cancelación de la diferencia" pueda ser llevada a término, resulta necesaria la determinación complementaria de un conjunto de elementos positivos que permitan articular la sustancia popular que sirve en cada caso de criterio para distinguir lo propio y lo extraño. No cabe negación que no contenga un momento afirmativo en el que se descubre aquello que permanece por oposición a lo negado. De igual manera, existe una complementariedad recíproca, según la cual afirmar siempre es negar, por cuanto supone un ejercicio de exclusión de lo diferente respecto al contenido unificado en el acto afirmativo. Precisamente por eso, la producción de positivities llamadas a integrar el sustrato de una identidad común resulta central en el proceso de conformación de la figura subjetiva del pueblo.

Ahora bien, que la tarea productiva de una positividad cultural como sustrato identitario del pueblo se plantee en términos de un esfuerzo de "construcción nacional" no significa que esas positivities sean un producto *ex nihilo* llamado a dar respuesta al problema que abre el horizonte de expectativas caracterizado por la inmanencia de la soberanía. Por el contrario, un proceso semejante tiende a sustanciarse siempre sobre la base de realidades previas que, si bien preexisten a las exigencias propias de la modernidad, quedan, no obstante, integradas en el nuevo contexto transformando su sentido originario. La discusión en torno a la naturaleza de estos contenidos y su incidencia sobre los procesos de construcción nacional iniciados a finales del siglo XVIII

²⁵⁶ B. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 17-25.

y principios del XIX ha sido, de hecho, objeto de un largo debate desarrollado en las últimas décadas del siglo XX entre modernistas y primordialistas, cuyos pormenores quedan, no obstante, lejos del alcance de estas páginas.²⁵⁷ Sí cabe, con todo, hacer notar que en las sociedades políticas europeas del momento existían ya vínculos de pertenencia colectiva que iban más allá de los contextos locales. Así, como apunta E. Hobsbawm, entre las clases populares circulaban desde la Edad Media identificadores de pertenencia de naturaleza generalmente religiosa que asociaban en torno a un símbolo a individuos de procedencias muy dispares.²⁵⁸ Por otra parte, en el contexto de la aparición del moderno sistema de Estados empezaron a circular también identificadores lingüísticos y culturales derivados de procesos de etnogénesis de larga data.²⁵⁹ Son, precisamente, estos identificadores lingüísticos y culturales, inicialmente a disposición de las élites, los que finalmente terminarían popularizándose y actualizando su "potencial étnico" en la configuración de las distintas naciones europeas.²⁶⁰

El interés que los Estados europeos tenían por promocionar una identidad étnica común respondía a dos factores fundamentales, según Hobsbawm.²⁶¹ En primer lugar, existía un interés técnico-administrativo por potenciar el uso de una única lengua como medio de comunicación dentro del Estado. Pero, además, en segundo lugar, los Estados absolutistas tenían también un claro interés en asegurar la lealtad de sus súbditos, especialmente en un contexto en el que las lealtades personales de tipo feudal eran cada vez más débiles. La nacionalidad, entendida como pertenencia a una nación o a un reino, representaba aquí un vínculo entre otros que permitía asegurar la obediencia del pueblo.²⁶²

²⁵⁷ Para un planteamiento de este debate vid. J. Llobera, *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Barcelona, Anagrama, 1996, pp. 256-274; y A.D. Smith, *Nacionalismo y modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*. Madrid, Itsmo, 2000.

²⁵⁸ E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Crítica, 2000, pp. 55-56. J.R. Llobera, *El dios de la modernidad*, p. 119.

²⁵⁹ *Id.*

²⁶⁰ Con el concepto de "potencial étnico" sigo a J.R. Llobera, *El dios de la modernidad*, pp. 19-129; quien en la primera parte de su estudio reconstruye la formación de espacios medievales de identidad étnica que sirvieron como base del posterior desarrollo nacional en Inglaterra, Francia, Alemania, Italia y España.

²⁶¹ E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, pp. 90-92.

²⁶² J. Llobera, *El dios de la modernidad*, p. 164. Sobre los usos premodernos de los términos "patria" y "nación" vid. *Ib.*, p. 204. Sobre esta cuestión vid. también K.R. Minogue, "Nationalism and the Patriotism of City-States". En: A.D. Smith (ed.), *Nationalist Movements*. Londres Macmillan, 1976, pp. 54-73. No obstante, el uso del término "patria" se remonta a la Edad Media, vid. E. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Akal, 2012, pp. 244-279; sobre la progresiva consolidación de la idea del reino como comunidad sempiterna durante la Edad Media vid. pp. 297-306. Un ejemplo en el espacio ibérico durante la Alta Edad Media se encuentra en el *Asturorum Regnum* durante el reinado de Alfonso II, si bien se destaca aquí principalmente la referencia religiosa: la patria terrena como imagen de la patria celestial. En este sentido vid. D. Guardado, *Nunca vencida. Una historia de la idea d'Asturies*. Gijón, La Fabriquina, 2023, pp. 39-40. Con carácter general, sobre la construcción étnica de la

Pero, en este momento, la idea de nación no significaba en ningún sentido un principio de justificación del poder político. Lo característico del nacionalismo no es sólo la promoción consciente de una identidad étnica, ni tampoco su extensión a las masas. Por el contrario, su centro de gravedad consiste más bien en la proyección política que se hace de esa identidad como principio de reconocimiento de un sujeto soberano —la nación o el pueblo— capaz de articular una voluntad propia, en la que se fundamenta el poder y la legitimidad del gobierno.²⁶³ Y es precisamente en este momento, en el que lo nacional se suplementa en su significado étnico para devenir político, cuando la pertenencia pasa a experimentarse como un problema de primer orden, cuya solución deviene interés del Estado en un nuevo sentido que no tiene que ver ya con la eficiencia administrativa o con la obediencia, sino que responde a la necesidad de legitimidad que experimenta el poder una vez su justificación queda remitida a la borrosa figura del pueblo.

Así pues, si la lectura de la "construcción nacional" en clave de producción de identidad es en algún sentido válida en relación con el problema que abre la inmanencia de la soberanía sobre la realidad del sujeto, dicha lectura habrá de comprometer, justamente, una aproximación al proceso de "imaginación de la comunidad" que haga justicia al significado político del nacionalismo. Este punto es importante por cuanto permite situar adecuadamente la investigación de los materiales históricos en el horizonte de la problemática que he querido esbozar en este capítulo. Y esto en al menos dos sentidos, a favor y en contra de los estudios sobre el nacionalismo. A favor, en la medida en que la referencia al problema de la pertenencia en su significado de "problemática de época" permite reconocer una singularidad en el motivo del nacionalismo con

nacionalidad española antes de la era del nacionalismo españolista *vid.* J.A. Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Barcelona, Taurus, 2001, pp. 31-62. En un sentido más militante, J. Marías, *España inteligible. Razón histórica de las Españas*. Madrid, Alianza, 2014, p. 274-276. Remitiéndose a los Reyes Católicos: J.A. Maravall, "The Origins of the Modern State", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 6 (1), 1960, pp. 789-808. No obstante, la tarea de asegurar la lealtad y la obediencia de los súbditos por parte del Estado antes de la época del nacionalismo compromete otras variables además de la nacionalidad, como ya se ha apuntado. Merece la pena destacar aquí los intentos de lograr la homogeneidad religiosa, especialmente a través de la expulsión de los judíos y de los moriscos, como una suerte de antecedente de la problemática de la modernidad que aquí venimos examinando.

²⁶³ En este sentido, *vid.* E. Kedourie, *Nacionalismo*. Madrid, Alianza, 2015, p. 131.: «La autodeterminación nacional es, en definitiva, una determinación de la voluntad, y el nacionalismo es, en primer lugar, una manera de mostrar la recta determinación de la voluntad.» El problema de este autor, a mi modo de ver, es la estrechez de su planteamiento de base, que hace del nacionalismo un mero producto ideológico-cultural surgido de la especulación filosófica alemana. Se pasa por alto, por consiguiente, tanto el marco material en el que surge este planteamiento como las necesidades sistemáticas a las que trata de dar respuesta. Se desconocen también, por otra parte, otras trayectorias históricas hacia la modernidad nacionalista en las que la influencia de la tradición alemana no existe, o, si la hay, no puede agotar por sí misma de forma unicausal la explicación del fenómeno.

independencia de las necesidades funcionales de la administración y el gobierno. El hecho de que proceso de "nacionalización" de las masas implique instituciones y prácticas que no se relacionan de forma directa con las necesidades productivas del moderno sistema industrial, o, más en general, con los imperativos psicológicos y culturales del capitalismo librecambista de las décadas centrales del siglo XIX, permite detectar en su superfluidad una cierta autonomía analítica del problema nacional con independencia de las necesidades de racionalidad administrativa y obediencia política propias del "Estado gendarme" decimonónico. El nacionalismo —digámoslo así— tiene un valor analítico propio con independencia de las referencias funcionales exteriores a sus propias ambiciones políticas.

Al mismo tiempo, sin embargo, esta autonomía analítica del nacionalismo se ve cuestionada en sus determinaciones fundamentales por el horizonte histórico que abre el problema de la pertenencia en la medida en que el registro de rasgos empíricos relevantes recopilados por las ciencias sociales termina supeditado al interés de legitimación del Estado una vez precisa reconocer la figura subjetiva del pueblo soberano. Así, por ejemplo, desde esta perspectiva resulta de todo punto prescindible los intentos empíricos por distinguir una forma de nacionalismo étnico frente a una forma de nacionalismo cívico; o también la oposición normativa entre nacionalismo y patriotismo, entendiendo el segundo como una "variante no identitaria" de la actitud de obediencia al Estado. Sin negar la oportunidad analítica de las distinciones típicas asociadas a los diversos contextos sociales e históricos, o, también, la conveniencia discursiva de apelaciones al deber cívico que acentúen más el compromiso con lo común que la diferencia con el otro, lo cierto es que, ante la afirmación de la realidad positiva del pueblo como sujeto titular de la autoridad y del poder del soberano, poco importan este orden de variaciones empíricas y normativas si no es en lo que se refiere a la intensidad y grado de un conjunto de cualidades o rasgos esenciales que se corresponden con la necesidad de dar respuestas a las problemáticas que abre la modernidad política. Su valor resulta importante desde un punto de vista teórico y ético, pero no alteran en lo fundamental el orden de condiciones desde el que las distintas variaciones internas al nacionalismo se presentan como respuesta al problema de la pertenencia.

Ahora bien, aunque la temática de la construcción nacional pueda servir como eje rector de una eventual aproximación a la producción positiva de identidad política, existen, no obstante, cuatro limitaciones teóricas que cuestionan la conveniencia de esta

perspectiva de cara a un planteamiento global del problema de la pertenencia en su manifestación histórica:

- a) En primer lugar, existe una clara *limitación temporal* de los estudios sobre el nacionalismo. En lo que se refiere al proceso de nacionalización llevado a cabo por los principales Estados europeos, los estudios sobre el nacionalismo parecen agotar su marco histórico en el siglo XIX, a lo sumo en la primera mitad del XX. Sin embargo, el trabajo de producción de identidad que impone la construcción del Pueblo del Estado parece un proceso inacabado, que sigue en curso. Esto no sólo porque en buena medida la tarea emprendida en el siglo XIX haya fracasado en muchos contextos, tanto en lo que respecta a la superación de los límites del marco estatal por la economía mundo y la cultura globalizada como en lo que toca a las resistencias locales de movimientos irredentistas y nacionalismos periféricos frente al poder central del Estado. También porque el proceso de producción de identidad parece haber ido cambiando sus formas y ampliando el repertorio de recursos económicos y culturales al servicio de la tarea de construcción del Pueblo, más allá del registro de la "nacionalización de las masas" —registro, por cierto, cuya legitimidad se encuentra cada vez más cuestionada—. Así, sin ir más lejos, resulta incorrecto leer el proceso de construcción del Pueblo en el mundo posterior a 1945 únicamente desde las coordenadas del nacionalismo tal y como éste se venía entendiendo desde el siglo XIX. Por el contrario, la aproximación al esfuerzo de producción de identidad política en ese contexto habrá de tomar en consideración el significado de las transformaciones económicas y culturales que caracterizan ese momento histórico.²⁶⁴
- b) En segundo lugar, cabría hablar de una *limitación espacial* de los estudios sobre el nacionalismo. La perspectiva del nacionalismo es muy dependiente del marco del Estado-nación en su planteamiento. Esto implica, antes que nada, el descuido de ciertas relaciones objetivas dadas en el sistema-mundo que condicionan la evolución del proceso de nacionalización en el escenario de cada Estado. Por otra parte, se tiende a descuidar también la relevancia de la cuestión colonial en lo que

²⁶⁴ Desde este punto de vista, resulta fundamental un análisis de la llamada "clase media" como una instancia de legitimación del Estado cuya producción y reproducción es una tarea llevada a cabo fundamentalmente, aunque no solo, por su propio aparato burocrático. En este sentido, *vid.* E. Rodríguez, *El efecto clase media. Crítica y crisis de la paz social*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2022; especialmente pp. 31-57.

respecta a la formulación de los parámetros básicos que explican el proceso de nacionalización promovido durante el siglo XIX. Las circunstancias del imperialismo no son a lo sumo sino referencias históricas que permiten entender lo que ocurre en el territorio metropolitano —así, por ejemplo, la influencia de las guerras coloniales en la difusión de una identidad nacional entre la población reclutada en las fuerzas armadas, etc.—. Sin embargo, esta cuestión constituye un "momento intrínseco" del proceso de nacionalización. La teoría y praxis del Estado-nación moderno se ensayó y constituyó a través del espacio colonial, y esto en al menos dos sentidos. En primer lugar, en un sentido discursivo-ideológico, en la medida en que contribuyó a forjar la idea de una "superioridad" cultural de las naciones europeas llamadas a desempeñar una "misión civilizatoria". Pero, también, en segundo lugar, en un sentido relativo a las condiciones que de hecho hicieron posible el desarrollo del proceso de nacionalización en la metrópoli. Así, como recuerda M. Mellino, las políticas del gobierno colonial de Occidente sobre las colonias tendrían un efecto de retroalimentación sobre el continente europeo.²⁶⁵

- c) En tercer lugar, existe también una *limitación sociológica* de los estudios sobre el nacionalismo en lo que respecta a los intereses de investigación que guían su aproximación a los distintos materiales históricos que sirven como sustrato empírico de su quehacer teórico. Así, los estudios sobre el nacionalismo acostumbra a ser epistemológicamente dependientes de una especial atención a la situación de los ciudadanos varones que integran los sectores liberales de las exiguas clases medias del siglo XIX; cuya posición subjetiva queda, en consecuencia, consagrada como modelo canónico a la hora de comprender el desarrollo real del proceso de nacionalización de las masas. Se descuida, por tanto, un acercamiento más detallado a la nacionalización de otros grupos tradicionalmente excluidos y progresivamente incorporados a la nación política, en ocasiones una vez rebasado el umbral del siglo XIX, como son las clases trabajadoras, las mujeres o las minorías étnicas.²⁶⁶ Por otro lado, la habitual

²⁶⁵ M. Mellino, *Gobernar la crisis de los refugiados. Soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2021, p. 165.

²⁶⁶ Un ejemplo significativo en este sentido en el contexto de los Estados iberoamericanos consistió en el conjunto de cuestiones activas en torno al llamado "problema del indio". Cf. E. Rodríguez, *La política contra el Estado. Sobre la política de parte*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2018, p. 152: «El indígena, en

perspectiva "liberal-burguesa" tiende a desconocer la incidencia de aquellas alternativas al proceso de nacionalización propuestas desde posiciones tradicionalistas o revolucionarias, y, por extensión, las tensiones internas que estas facciones generan sobre la sociedad en su conjunto.²⁶⁷ Pensamos aquí fundamentalmente en fenómenos tales como el *affaire Dreyfus* en lo que tiene de conflicto entre la integración cívica republicana y la alternativa reaccionaria.

- d) En cuarto lugar, se puede advertir así mismo una *limitación sistemática* de los estudios sobre el nacionalismo en lo que toca a su comprensión del "momento negativo" de construcción de la identidad política ya referido como cancelación o supresión de la diferencia. Los estudios sobre el nacionalismo, si bien reconocen la necesidad de un momento negativo en la construcción del corpus doctrinal de la nación en tanto que necesidad lógica derivada del particularismo cultural que singulariza a una sociedad política, no terminan, sin embargo, de integrar esa negatividad en la producción positiva de identidad por parte del Estado. El otro aparece, así, como un otro indeterminado que opera como presupuesto conceptual de la propia afirmación nacional, pero apenas hay detalle alguno sobre el tipo de lógica que la "defensa de la sociedad" imprime en la práctica del gobierno. Con ello, el relato de la construcción nacional permanece mudo en lo que se refiere al modo en el que las dinámicas de exclusión o negación de la diferencia interaccionan con la definición positiva de los rasgos propios de la identidad política.

Para evitar la triple limitación histórico-contextual de los estudios sobre el nacionalismo —temporal, espacial y sociológica—, pero también su límite sistemático, en lo que sigue propongo recuperar el concepto de "racismo de Estado" como hipótesis hermenéutica desde la que leer el conjunto acontecimientos que marcan la producción de una identidad política bajo el horizonte de época abierto por la problemática de la teología política. Con este concepto, acuñado por M. Foucault en el curso impartido en 1975-976

la historia moderna, es la antítesis del ciudadano. El indio se debe antes a una comunidad, a su comunidad, que al Estado. El indígena, paria del Estado, es aquel que no ha sido del todo despojado de su comunidad. El indio se conserva en su comunidad y por eso aparece como un residuo frente al Estado. La historia de las repúblicas latinoamericanas nos muestra esta persistencia del indígena como exterioridad al Estado. Y en cierto modo la historia profunda de las repúblicas es poco más que la historia del problema indígena.»

²⁶⁷ Una excepción en este sentido es la obra de J. Álvarez Junco, *Mater dolorosa*, que dedica su tercera parte a estudiar la propuesta identitaria tradicionalista, neocatólica y nacionalcatólica en el caso del nacionalismo español.

en el *Collège de France* con el título *Hay que defender la sociedad*, no se pretende negar la validez del discurso sobre el nacionalismo, sino situarlo en un escenario más amplio; un escenario en el que la producción del Pueblo por parte del Estado no responde únicamente al dominio de la ideología, las creencias y los afectos, sino a una síntesis histórica de elementos muy distintos, también económicos o reproductivos, que puede ser leída desde esta óptica. De lo que se trata, en definitiva, es de relacionar el esfuerzo de representación existencial desempeñada por el gobierno con una multiplicidad de fenómenos distintos, que igual no se dejan vincular con él de forma inmediata o sencilla, o que quizá siguen cursos paralelos al discurso nacionalista o no se comprenden en principio desde esta perspectiva, pero que en último término cabría leer desde esas coordenadas. El concepto de "racismo de Estado" permitiría, así, sistematizar la trayectoria política de la modernidad a partir del problema de la pertenencia que hemos justificado ya como problema típicamente moderno en el anterior epígrafe.

Para poder justificar la conveniencia de ese concepto, antes de nada, es preciso rastrear rápidamente sus orígenes en la investigación llevada a cabo por Foucault en el citado curso de 1975-1976, en torno a los usos políticos del discurso histórico. Allí, Foucault destaca un cambio muy significativo que tiene lugar en el momento de la Revolución, cuando el discurso de la historia deja de servir como argumento de legitimidad de los intereses de la reacción nobiliaria frente al absolutismo monárquico (*la Fronde*), y pasa a ser un mero recurso explicativo de la realidad nacional de Francia, sin comprometer, por tanto, ninguna referencia a la presunta validez de un derecho arcaico traicionado por la Corona. El discurso histórico del Tercer Estado —afirma Foucault— no es un discurso que busque establecer una legitimidad en el pasado, sino que avanza la actualidad de la nación, su realidad presente y su proyección en el futuro, tal y como esa facción de la sociedad la articula de hecho.²⁶⁸ Por consiguiente, la dirección de la legitimidad se invierte; no se orienta ya hacia las gestas del pasado, sino que se abre al porvenir del futuro. En este contexto, el discurso histórico da cuenta de las razones por las que la nación existe como grupo humano remitiendo su etnogénesis a un origen mítico, o también del *novum* de la Revolución como respuesta a la decadencia secular de la patria, pero no funda ninguna legitimidad por sí mismo. Explica una actualidad, explica un

²⁶⁸ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid, Akal, 2003, p. 191.

factum del presente, pero no vindica un hecho mítico que sea origen de un derecho histórico.

Para Foucault, la figura más destacada en este punto es el abate Sièyes. Con Sièyes, afirma, asistimos a una «definición totalmente distinta» de la nación; una definición, añade, que será doble.²⁶⁹ Así, para Sièyes, la nación se entenderá en primer lugar como una realidad jurídica. Ante la pregunta "¿qué es la nación?", el publicista responde en su conocido panfleto *¿Qué es el Tercer Estado?*: «Un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley común y representados por la misma legislatura.»²⁷⁰ La nación significa, por tanto, dos cosas en un sentido jurídico: la existencia de un Derecho común y la posibilidad de dar forma a sus preceptos. Doble afirmación que es en realidad una doble negación: negación del privilegio, de la exención y del derecho particular, por un lado, pero también negación de las potestades normativas del monarca absoluto. Pero esto no es todo. En el concepto de nación de Sièyes hay también lugar para un sentido no jurídico, que refiere su articulación como una realidad fáctica, histórica. ¿Qué es, pues, la nación en este segundo sentido? El abate rechaza aquí la tradición histórica monárquico-nobiliaria, pero también la fidelidad a las tesis rousseauianas. La nación no es una realidad cuya juridicidad brota de una gesta heroica, como pretenden los primeros, pero tampoco es aquello que surge simplemente de la fusión de voluntades, como insinuaban los segundos. Se trata, por el contrario, de una realidad *en* la historia, que se actualiza a través del ejercicio de los distintos trabajos y funciones sociales que constituyen la sustancia de su existencia histórica.²⁷¹

Para Sièyes los seres humanos no se reúnen jurídicamente en la nación para desempeñarse en la existencia, sino que este desempeño es el que funda la realidad de la nación como entidad jurídica. Pero con ello, sentencia Foucault, el abate invierte la relación tradicional entre causa y consecuencia.²⁷² Los seres humanos no se daban ya un Estado para llevar a efecto tareas y funciones, sino que se constituían en nación por mor de su disponibilidad sobre los medios que aseguran su actualidad histórica. Esto explica lo que, a su juicio, ocurría en Francia: en Francia existían los medios, se desempeñaban tareas y funciones que recaían principalmente sobre los hombros del Tercer Estado, pero

²⁶⁹ *Ib.*, p. 187.

²⁷⁰ E. Sièyes, "¿Qué es el Tercer Estado?". En: *Escritos y discursos de la Revolución*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 88. M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, pp. 187-188.

²⁷¹ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, pp. 188-189.

²⁷² *Ib.*, p. 189.

no existía como tal la nación, pues no existe una ley común que una a la mayoría de la sociedad con los órdenes privilegiados.²⁷³ Desde esta perspectiva, la Revolución no sería, en consecuencia, sino el momento en el que el Tercer Estado absorba la totalidad de funciones sociales y se encargue del Estado; se haga nación por derecho.²⁷⁴

Ahora bien, si esta lectura de Sièyes es correcta, parecería, entonces, que el desplazamiento operado en los usos políticos del discurso histórico, en el sentido de una reivindicación de la actualidad de la nación frente a la legitimidad de su origen mítico, remitiría, en realidad, a una transformación conceptual de fondo en la que lo que se juega, sería, justamente, el significado del paso de la soberanía hacia la inmanencia a la que ya nos hemos referido en estas páginas. Si la tradición no avala ya una legitimidad histórica que emerge de acontecimientos situados en un pasado remoto, resulta, entonces, necesario tratar de descubrir un nuevo principio de legitimación que, en el parecer de Sièyes, no puede satisfacerse únicamente en clave de una legitimidad legal-racional dada por el procedimiento jurídico, sino que reclama también un origen carismático que él no situará ya en el mito sino en la actualidad viviente del pueblo; en un carisma que no es el carisma heroico, sino el carisma del trabajo.²⁷⁵ La vida misma es aquello que funda el pueblo. Pero, con ello, la soberanía quedaría atravesada por la vida desde su origen mismo, en un sentido que no es ya extrínseco, pues no se relaciona con la vida como mero soporte biológico de la majestad del rey, ni tampoco como el objeto de su justicia y de su gracia; sino que es fundamentalmente intrínseco, en la medida en que resulta de la coincidencia del sujeto y objeto de la soberanía en una misma realidad viva. Si antes la soberanía distinguía la persona física del rey de la de sus súbditos, ahora, sujeto y objeto vendrían a confundirse en la nación misma.

En términos generales, esta mutación en la relación entre soberanía y vida se deja entender desde las coordenadas teóricas abiertas Foucault en sus análisis del poder, y, en particular, en su modulación como biopoder. Si bien Foucault no presta demasiada

²⁷³ *Ib.* pp. 189-190. E. Sièyes, "¿Qué es el Tercer Estado?", p. 86: «Así pues, ¿qué es el Tercer Estado? Todo, pero un todo ahogado y oprimido. ¿Qué sería sin el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede funcionar sin él; sin embargo, todo iría infinitamente mejor, sin el privilegio.» A. de Tocqueville (*El Antiguo Régimen y la Revolución*, p. 417) confirmaría esta tesis casi 70 años más tarde. El Tercer Estado, dice, «formaba por sí un solo pueblo completo, que existía conjuntamente con las clases privilegiadas, pero que podía existir sin ellas y por sí mismo».

²⁷⁴ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, p. 202.

²⁷⁵ Sobre las relaciones internas entre legitimidad legal-racional, legitimidad tradicional y legitimidad carismática, *vid.* M. Herrero, "Legitimidad política y participación", *Anuario Filosófico*, 36 (1), 2003, pp. 111-134. Sobre el mito en la construcción de la identidad del pueblo, *vid.* A. Campillo, *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*. Madrid, Catarata, 2019, pp. 64-70.

atención al problema de la legitimación del poder, interesándose más por su funcionamiento, su aproximación es, sin embargo, relevante por cuanto advierte la nueva articulación entre soberanía y vida que abre la modernidad política. En realidad, el esfuerzo de comprensión del poder en acto no es tan ajena a la discusión sobre el modo en el que el poder aparece como un poder legítimo. Como ha apuntado A. Skornicki, Foucault desconfía de un discurso sobre la legitimidad del poder puramente autorreferencial, que desconoce sus modos y funcionamiento para decantarse por el debate por sus condiciones de aceptabilidad en un sentido normativo, pero sí se interesa, en cambio, por las condiciones que definen en cada caso la aceptación del poder, aquello que de hecho lo hace aparecer como legítimo y que, en consecuencia, por resultar aceptable, lo hace más eficaz en su funcionamiento.²⁷⁶ Por otra parte, desde el punto de vista del análisis textual, hay que advertir que la referencia al biopoder en lo que toca a la cuestión de la legitimidad no es extraña a la obra de Foucault, sino que subsigue a la investigación sobre el discurso histórico y su transformación por el Tercer Estado a la que aquí nos hemos referido. Así, en *Hay que defender la sociedad* caben encontrar referencias explícitas a la interrelación entre soberanía y vida tal y como se actualiza en la época moderna, en lo que se refiere a las modificaciones internas en el poder, pero también en lo que respecta a la aparición de la vida en el discurso del contrato que funda el poder jurídicamente.²⁷⁷ En consecuencia, con vistas a una lectura sistemática de la producción foucaultiana, parece que resultaría correcto entender el giro hacia el biopoder presentado en estas páginas y desarrollado más extensamente en otros textos no sólo desde el punto de vista de la crisis de la razón de Estado y las necesidades de gobierno que surgen en el siglo XVIII, sino también desde el punto de vista de la necesidad de legitimidad que abre la modernidad política.²⁷⁸

Por su extensión, la reconstrucción de un planteamiento semejante escapa a nuestro objetivo en estas páginas, que no busca más que formular esta propuesta como hipótesis interpretativa del proceso de producción de identidad política propio de la edad

²⁷⁶ A. Skornicki, "Foucault y el problema de la legitimidad". En: J.L. Villacañas y R. Castro (eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*. Madrid, Dado, 2018, pp. 373-376.

²⁷⁷ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, pp. 206-207.

²⁷⁸ Esta primera perspectiva es la que Foucault adopta en *Seguridad, territorio, población* y en *El nacimiento de la biopolítica*, donde el objetivo principal de análisis no tiene que ver con el problema de la legitimidad del poder, sino con su funcionamiento. La relación entre legitimidad y biopoder se encuentra también, a mi modo de ver, en M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, p. 130 y ss., sobre el dispositivo de la sexualidad como mecanismo de clase para una relación diferencial con el cuerpo activado por la burguesía, y p. 156 y ss., sobre el reemplazamiento de la simbólica de la sangre por una analítica de la sexualidad.

moderna. Una hipótesis que, por su finalidad y contenido, puede ser perfectamente denominada como la hipótesis del "racismo de Estado". Si, como hemos venido señalando, en la modernidad emerge una nueva forma de interacción entre soberanía y vida caracterizada por su relación productiva con vistas a realizar históricamente el pueblo del Estado, entonces resulta oportuno consignar un marco interpretativo que permita hacer explicable el funcionamiento articulado del conjunto de mecanismos de poder llamados a desempeñar un papel en ese contexto. El racismo, dirá Foucault, no sólo permite ordenar, jerarquizar y calificar la vida con vistas a «fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo», sino que, a su modo de ver, sería también aquello que permitiría con carácter general hacer aceptable el funcionamiento del poder que se propone como fin "optimizar la vida", "hacerla mejor", o, en lo que respecta a los intereses de este capítulo, "producir su realidad como una realidad representativa de la identidad de un pueblo".²⁷⁹ No se trata, por tanto, de un mero discurso ideológico, sino de una inteligibilidad de la historia que permite el ejercicio del biopoder por parte del soberano.²⁸⁰ Esta inteligibilidad es, justamente, la que activa como desarrollo del horizonte teológico-político moderno.

¿Qué importancia tiene, entonces, la hipótesis del "racismo de Estado" con vistas a elaborar una síntesis comprensiva de los procesos de producción de identidad asociados a la problemática de la pertenencia tal y como ésta se descubre en el horizonte del movimiento de la soberanía hacia la inmanencia característico de la época moderna? La tematización del esfuerzo productivo del poder en clave del marco de inteligibilidad que lo hace posible, y no tanto a través de una referencia limitada a los planes y programas que guían esa tarea en un cierto momento histórico, como puede ser el caso del nacionalismo, permitiría establecer una relación más articulada entre el funcionamiento del poder, su racionalidad interna, y las lógicas de legitimación que lo hacen aceptable en cada caso. Con ello, este enfoque conseguiría proyectar una lectura histórica del proceso de formación de una identidad política; y esto, en relación con la cuádruple limitación que habíamos venido observando en este punto.

En primer lugar, la hipótesis del "racismo de Estado" permite integrar un continuo histórico de larga duración bajo un mismo horizonte problemático, pues dicho enfoque se construye antes a partir del conjunto de exigencias que se plantean al poder a partir de un

²⁷⁹ *Ib.*, pp. 218-219.

²⁸⁰ *Ib.*, p. 221.

cierto momento histórico que sobre la base de una caracterización de los rasgos propios de una época cuya extensión viene definida de antemano. En segundo lugar, este enfoque conseguiría así mismo comprender el problema de la pertenencia desde el punto de vista de una espacialidad compleja. Esto significa que los mecanismos de poder llamados a producir una identidad política deben ser leídos desde un punto de vista que no sea deudor de la tesis nacionalista, sino que se abra a la comprensión del modo en el que ese proyecto se realiza en las condiciones de una geografía borrosa, como puede ser la de la economía-mundo en el marco de un capitalismo globalizado. En tercer lugar, atendiendo a sus propios términos, la hipótesis del "racismo de Estado" logra también ir más allá del límite sociológico de los estudios sobre el nacionalismo, pues se plantea, justamente, a partir de una relación entre poder y vida que se sabe polimórfica y heterogénea. Entender el proceso de construcción de la identidad desde aquí es entender ese proceso como un proceso complejo dado a través de registros múltiples. Finalmente, en cuarto lugar, esta perspectiva conseguiría solucionar las limitaciones sistemáticas que se siguen de la falta de integración entre la producción negativa de identidad a través de la eliminación de la diferencia y su producción positiva, en el sentido de una "promoción" u "optimización" de la vida en algunos de sus rasgos y características. Como acabamos de ver, en la inteligibilidad del poder que abre el "racismo de Estado" muerte y vida se dan la mano como dos momentos correspondientes a un mismo proceso.

1.5. La constitución populista de la política moderna

Al tomar la Revolución como momento singular desde el que abrir un esfuerzo de comprensión en torno a las tensiones que atraviesan la modernidad política mi intención ha sido tratar de entender en qué sentido la subjetividad se ha vuelto problemática bajo ese horizonte. Para ello he seguido un itinerario que, a pesar de su extensión, creo que permite acceder plenamente al significado de la cuestión que aquí se plantea. Mi punto de partida era el análisis comparativo de las revoluciones atlánticas planteado por Arendt. Como vimos, esta autora cifraba una diferencia fundamental entre la Revolución francesa y la Revolución americana en función de su naturaleza social o exclusivamente política. Así, en su opinión, el triunfo de lo social en Francia significó el fracaso de su experiencia revolucionaria. Esta tesis, con la que no puedo estar en absoluto de acuerdo —y que, por eso mismo, he criticado con fruición en la segunda parte del primer epígrafe—, representa, sin embargo, un buen comienzo con vistas a la tarea que aquí teníamos entre

manos, pues, aun reconociendo su limitado valor histórico, nos acercaba una comprensión de la política en la que se enfatizaba su potencia normativa en lo que se refiere a la creación de un orden nuevo. Lo inaceptable es separar lo social y lo político como asuntos esencialmente distintos. Cosa distinta es, sin embargo, partir de esa distinción y, criticando lo que tiene de espuria, afirmar que lo social es político; entendiendo lo qué está en juego al hacer una afirmación semejante. Es entonces cuando se invierten las tornas y la tesis del fracaso de la Revolución se deja leer desde otro punto de vista. Así, desde mi perspectiva, si puede decirse que la Revolución fracasó, esta afirmación, lejos de basarse en una supuesta confusión entre lo social y lo político, debe sostenerse más bien en la idea de que socialmente la Revolución no estuvo a la altura de sus expectativas políticas. En esto reside su trascendencia como expresión del horizonte bajo el que se desenvuelve la política moderna.

Estas expectativas traicionadas, según dijimos, tenían que ver más que nada con la promesa democrática contenida en el ideal de ciudadanía. Así, mientras que, por un lado, la Revolución afirmaba la igualdad de todos los ciudadanos en cuanto miembros de un mismo pueblo, por el otro, la vida cotidiana de una gran parte de la población venía a desmentir ese juicio. Mas, con ello, la realidad política del sujeto quedaba absolutamente cuestionada. El estatuto de ciudadano implicaba un reconocimiento de la subjetividad política en virtud de la pertenencia a un mismo pueblo, pero, a la hora de la verdad, esa pertenencia no era igual para todos como se creía en derecho, sino que había otras condiciones —esencialmente la independencia, en el sentido republicano del término— que en el fondo también fungían como presupuestos no jurídicos de ese reconocimiento. Esta contradicción, sancionada en principio a través de la figura del ciudadano "pasivo", atraviesa de forma más o menos implícita todo el periodo moderno. Una contradicción que, por lo demás, tampoco cabía ocultar tras el discurso tecnocrático. Este discurso, como hemos visto, conserva la distinción entre lo social y lo político, defendiendo para el primero un funcionamiento técnico.

Al indagar en las razones que podían animar la lectura preferida de Arendt sobre los sucesos que marcan el estallido de la cuestión social en el marco de la Revolución francesa, la opción de la tecnocracia apareció como un discurso capaz de legitimar la escisión entre lo social y lo político en la que se apoya su comprensión del fracaso jacobino. Como vimos, Arendt distingue claramente entre la decisión política llamada a fijar unos fines abstractos como horizonte constitucional del gobierno y la decisión

técnico-administrativa que debe llevarlos a efecto. La distinción entre lo social y lo político no dependería, entonces, de la materia susceptible de ser su objeto, sino sobre todo de una escisión entre fines y medios. El conjunto de prácticas subsumibles bajo el título de lo social referiría, así, toda pretensión de disponer sobre los medios en favor de un interés ya dado, sin que medie mayor consideración por los fines que le son propios. En todo caso, más allá de Arendt, lo relevante de nuestra aproximación a la vía tecnocrática tenía que ver con la posibilidad de examinar una proyección alternativa de la modernidad; aquélla que no persigue en primer lugar el progreso moral, sino que supedita su consecución al progreso técnico. Si bien menos impactante en sus efectos, la tecnocracia nos llama especialmente la atención por ser una respuesta a la revolución que no impugna la modernidad como marco, que no es, por así decirlo, un momento intrínsecamente reaccionario, sino que busca explorar otros caminos dentro del siglo. La tecnocracia apela a una "forma de modernidad" que huye del vértigo de lo político para refugiarse en una ideología del progreso que hace del conocimiento técnico y del saber jurídico los principales fundamentos del "buen gobierno". La cuestión, entonces, consistía en averiguar si bajo este horizonte, la pregunta por el sujeto abierta por la Revolución seguía teniendo sentido.

La respuesta, como vimos, era afirmativa. Al examinar críticamente la propuesta de Durkheim, cuyo enfoque, según dijimos, pretendía enfrentar las tendencias anómicas de lo social que amenazaban la continuidad del proyecto republicano, observamos que las pretensiones de integración vinculadas al desempeño de funciones sociales planteadas por el sociólogo francés adolecían un déficit normativo fundamental en lo que respecta a su justificación interna. El gobierno técnico de lo social, decíamos, demanda un fundamento de legitimidad capaz de hacer aceptable su poder ante los gobernados, quienes, entonces, habrán de observar sus mandatos debido a lo que, desde su punto de vista, son buenas razones. La tecnocracia, añadíamos en este sentido, no puede eludir la gran pregunta moral sobre la justificación del poder, cuya respuesta exige, justamente, una discusión en torno a los fines del Estado. Durkheim, que con su sociología de la religión trató de ofrecer un suplemento de cohesión social similar al que proporciona la idea del gobierno legítimo no fue, sin embargo, capaz de ir tan lejos. Al prescindir de toda discusión sobre el *contenido* de la conciencia religiosa, el sociólogo francés abdicó en la tarea de profundizar en el significado de las disputas de sentido a través de las cuales se construye el edificio de la legitimidad política, negándose, en consecuencia, a dar cabida a un juicio

sobre las razones en las que se asienta el gobierno. Un juicio, por cierto, que, al comprometer en su definición una distribución de las funciones sociales, implicaba irremediablemente una decisión sobre la constitución social del sujeto, quien, según vimos, veía su identidad asociada a su desempeño en un sistema de relaciones sociales de carácter complejo. La pregunta por los fines, decíamos, se vería, así, desde este punto de vista, transmutada en una pregunta por el sujeto.

Ahora bien, si la tecnocracia no puede representar nunca una respuesta válida a la pregunta por el sujeto, lo cierto es que, en el marco de la modernidad, esta alternativa al problema de la Revolución aparece, además, como ocultamiento de la problemática que atraviesa el espíritu moderno. Advertidos del fracaso del positivismo que subyace al programa de la "integración social", nuestro objetivo en la tercera parte de este capítulo ha sido tratar de presentar sistemáticamente las razones que, desde una perspectiva histórico-conceptual, habrían conducido en la modernidad política a la pregunta por el sujeto, sin que la apelación a una legalidad objetiva inherente al proceso social pudiera servir de ningún modo como solución de coyuntura. Queríamos, con ello, examinar la problemática de la pertenencia que subyace conceptualmente al problema histórico de la constitución del pueblo tal y como se hizo evidente en el momento revolucionario. ¿Por qué razón el sujeto había terminado siendo la cuestión central del momento político moderno? Con carácter general, la tesis de fondo que se ha planteado en estas páginas es que, bajo el horizonte que abre la modernidad política, la pregunta por la constitución social del sujeto ha devenido consciente, tanto en lo que respecta a la figura subjetiva del pueblo como en lo que respecta a cada uno de sus miembros, de tal manera que la articulación efectiva de la relación individuo-comunidad sobre la que se proyecta la formación de la identidad del sujeto ha terminado por ser objeto de una decisión que no remite ya a un fundamento distinto que a la inmanencia de la vida humana.

El punto de partida lo situábamos en la culminación del proyecto de la soberanía a la que daba lugar la secularización de las expectativas referidas en el motivo de la teología política. Solamente cuando el poder ha roto ya toda relación con un fundamento de legitimidad que está más allá del mundo cabe hablar del soberano como aquél que concentra en sí poder y autoridad por entero. Ese soberano, decíamos, es el pueblo, que no sólo toma el poder del rey, sino que también niega una legitimidad distinta de su existir mismo. En él coinciden perfectamente la autoridad del poder con su origen, dado en el consentimiento. Por eso, la voluntad popular pasaba a ser ahora principio y justificación

del Derecho. Lo que ocurría es que, si se arribaba a una conclusión semejante, en la tarea de esclarecer el contenido de esa voluntad no se podía dejar de tomar en consideración la identidad del sujeto que le da sentido. El pueblo venía a ser, así, algo más que un concepto jurídico-político. Demandaba, por el contrario, una presencia real, histórica, que pudiera respaldar coherentemente esa voluntad en su objeto. Se despejaba así el sentido de una representación existencial del pueblo por parte del gobierno; representación que, por no tener un principio de referencia distinta a su ejercicio, adquiriría un sentido productivo, de tal manera que "representar" al pueblo venía a ser equivalente a "hacer presencia". No se trataba, pues, de que la representación abriese una distancia respecto a lo representado, en virtud de la alteridad que frente al original introduce la copia, sino más bien de la ausencia de un principio autoritativo, siquiera formal, que perfilase normativamente la sustancia del ejercicio representativo. Desde aquí, y con las salvedades que se atribuyen a la "función delegada" del gobierno en un sistema democrático, proyectábamos un marco interpretativo capaz de atender al significado de esta representación productiva de la subjetividad política en lo que tiene, respectivamente, de negación de la diferencia y de afirmación de una sustancia identitaria propia. Lo que con Foucault hemos llamado el "racismo de Estado" venía ser, precisamente, la hipótesis hermenéutica más adecuada con vistas a comprender el proceso de producción de la identidad política en su realización histórica.

¿Qué consecuencias se extraen de este largo recorrido? Nuestra exposición nos ha permitido acceder al problema de la pertenencia en un doble sentido, histórico y sistemático, así como esclarecer sus presupuestos y la lógica de su desarrollo interno a partir de la experiencia de las revoluciones. Pero, más allá de su valor expositivo, de lo dicho puede extraerse también una tesis de cierre, que nos permita concluir, sobre la base del argumento que hemos venido construyendo en estas páginas, una posición fundamental sobre la constitución y esencia de la modernidad política que se deduzca de lo antedicho. De lo que se trata, en definitiva, es de ofrecer una clave de lectura de la época que se haga cargo de la problemática que hemos examinado en estas páginas, sin pretender con ello agotar toda discusión posible sobre conciencia moderna. ¿Cuál sería, entonces, esa posición o clave hermenéutica que nos permitiría caracterizar la modernidad a la luz de la problemática de la pertenencia? Pues bien, habida cuenta de las exigencias que la modernidad impone sobre el sujeto en lo que respecta a la determinación de su identidad política, exigencias que, por otra parte, no llegan en ningún caso a verse del

todo satisfechas, parecería que de nuestra exposición podría concluirse como tesis general sobre la constitución y esencia de la época que, si ésta se caracteriza por algo, es, precisamente, por su naturaleza intrínsecamente populista. La insatisfecha necesidad de fundamentación que acosa a la modernidad política no sólo anima la búsqueda incesante de un sujeto popular en aquellos momentos de crisis en los que, como ocurre en las revoluciones, su identidad es puesta en duda, sino que, además, hace de esa tarea un principio de racionalidad política general bajo el que en buena medida se subsume el movimiento histórico que se sucede en el desplazamiento de la soberanía hacia la inmanencia. Por este motivo, el trabajo de "construir pueblo" que sirve de *leitmotiv* de la estrategia populista admite, desde mi punto de vista, una ampliación en su significado, como tesis en lo que respecta a las tareas históricas que la peculiar estructura problemática de la modernidad impone sobre la época.

Como ha señalado quien quizá sea el más relevante teórico en la materia, Ernesto Laclau, el objetivo fundamental de la estrategia populista consiste en consolidar una hegemonía social capaz de representar al pueblo ausente, aun cuando su realización positiva como totalidad sea imposible.²⁸¹ Para Laclau, lo social constituye una realidad fragmentada en un infinito de diferencias que no admite, en principio, remisión a un todo en un sentido ontológico.²⁸² Pero esto no obsta, a su juicio, para que esa pluralidad social pueda ser unificada discursivamente a través de su encadenamiento en una totalidad significativa que se constituye negativamente, en oposición a una diferencia excluida que funciona como exterior respecto al todo.²⁸³ Imposible como totalidad real, la figura subjetiva del pueblo puede ser, sin embargo, imaginada retóricamente a través de la intensificación discursiva de un antagonismo social que permite proyectar su identidad a través del conflicto.²⁸⁴ La lógica populista facilitaría, así, por consiguiente, la activación de un principio de unificación subjetiva que, si bien resulta insatisfactoria respecto a sus pretensiones, conseguiría, con todo, suturar parcialmente las distintas escisiones sociales

²⁸¹ E. Laclau, *La razón populista*, pp. 107-108.

²⁸² E. Laclau, *La razón populista*, p. 93. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. 2ª ed. Madrid, Siglo XXI, 2001, pp. 172-173.

²⁸³ E. Laclau, *La razón populista*, pp. 112-113. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, pp. 170-171.

²⁸⁴ Desde la perspectiva de Laclau, ese antagonismo tiene siempre la forma de una oposición frente al Estado y sus élites. Pero, lo cierto es que la sustancia de este antagonismo no se sigue inmediatamente de la performatividad discursiva sobre la que el teórico argentino sostiene su ontología del vínculo populista. Como he argumentado en otra parte (F. Fernández-Jardón, "Crisis de legitimidad y derivas nominalistas. Una lectura de Laclau", *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 23, 2019, pp. 99-113.), cabría, por el contrario, una lectura de la estrategia populista que se leyera como un esfuerzo institucional llamado a producir legitimidad política.

que dividen la voluntad general del pueblo.²⁸⁵ Ciertamente, el carácter contingente de la articulación social que proyecta el imaginario populista no alcanza a completar las exigencias de identidad que se formulan en el lenguaje de la soberanía, especialmente en lo que se refiere a su permanencia en el tiempo, pero, siendo esto así, al permitir operar una representación histórica del pueblo, por limitada que ésta sea en sus efectos, esta estrategia sí conseguiría, por otra parte, animar las expectativas que abre la modernidad política. En este sentido, el populismo comparte con la modernidad la ambivalente relación de crisis y posibilidad del sujeto.

Naturalmente, no se me escapa que la apelación al concepto populista puede resultar bastante polémica. Dos son, a grandes rasgos, las críticas que se han formulado a esta propuesta. Por un lado, se reprocha al populismo la ausencia de una teoría crítica de la sociedad capaz de iluminar los límites estructurales de su proyecto político. El populismo desconocería la compleja constitución de la realidad social, ignorando, en consecuencia, su incidencia sobre el abanico de posibilidades políticas disponibles en cada momento histórico. Así, por ejemplo, la estrategia populista se enfrentaría a la dificultad de tener que consolidar alianzas interclasistas entre grupos sociales cuyos respectivos intereses no pueden ser armonizados en ningún caso. Por otro lado, y en continuidad con este punto, se reprocha al populismo la estrechez de sus fines políticos. El objetivo de la estrategia populista se agotaría en la conquista del Estado y sus aparatos administrativos. Su ambición, por tanto, no iría más allá del mero reformismo, y no llegaría a transformar de forma sustantiva las estructuras de fondo que organizan las relaciones sociales en un cierto contexto.²⁸⁶ Así pues, parecería que, para una perspectiva crítica, ya sea por sus carencias prácticas o teóricas, la estrategia populista se caracterizaría por su estrechez de miras a la hora de asumir las tareas de gobierno. Audaz en la toma del poder, el populismo fallaría, sin embargo, al darle uso, debido a una combinación de falta de pericia en el análisis social y parquedad en los fines políticos.²⁸⁷

Sin duda, estas críticas son legítimas, e incluso ciertas, en lo que tienen de juicio estratégico. Pero, al afirmar que el populismo expresa la constitución propia de la modernidad política, mi enfoque no se quiere centrar tanto en la discusión de ese aspecto

²⁸⁵ Esta idea del populismo como "lógica" antes que como "estrategia" se encuentra ya en E. Laclau, *La razón populista*, pp. 150-151.

²⁸⁶ Para una crítica en este sentido vid. M. Aguiriano, "La forma populista de la socialdemocracia". En: VV.AA., *Marx XXI (II). Contra la socialdemocracia*. Madrid, ContraCultura, 2022, pp. 41-58.

²⁸⁷ Para un principio de crítica sistemática al populismo, vid. A. Sánchez Berrocal, *El fantasma de un orden. Crisis, democracia y momento populista*. Madrid-México, CSIC-Plaza y Valdés, 2022, pp. 283-331.

pragmático como en lo que esa referencia nos dice acerca de los temas y problemas que marcan de forma distintiva una época. Mi enfoque, por tanto, es más bien ontológico, pues no busca decidir sobre la conveniencia del populismo, sino que trata de discurrir qué necesidades estructurales condicionan su recurrente disponibilidad como herramienta política. Es, precisamente, en este punto donde la "razón populista" que guía el esfuerzo de articulación de demandas en una totalidad nacional-popular cobraría sentido como racionalidad política moderna. Así, si cabe afirmar que la "razón populista" es el modo de racionalidad política propio de la época moderna, esta tesis habrá de responder fundamentalmente a la ontología que subyace al populismo en lo que ésta tiene de oportuno como expresión de una lógica social cuyos efectos vendrían a coincidir con las necesidades abiertas por el movimiento de la soberanía hacia la inmanencia. Como estrategia política, el populismo anima la tarea de "construir pueblo", pero, tanto en sus fines como en sus presupuestos, esta estrategia opera siempre a partir de una ontología del vínculo desde la que su racionalidad política se hace evidente. Precisamente por eso, una vez esa condicionalidad ontológica se proyecta con carácter general sobre el espíritu de una época, como respuesta a su problemática interna, cabe, en fin, concluir la disponibilidad permanente del populismo, no sólo como un recurso estratégico, sino sobre todo como "razón" de lo político.

CAPÍTULO 2

PERTENENCIA Y SUBJETIVIDAD (I).

EXPLORACIÓN DE LA PROBLEMÁTICA Y POSIBILIDAD DEL SUJETO

No man is an island entire of itself; every man
is a piece of the continent, a part of the main;
if a clod be washed away by the sea, Europe
is the less, as well as if a promontory were, as
well as any manner of thy friends or of thine
own were; any man's death diminishes me,
because I am involved in mankind.
And therefore never send to know for whom
the bell tolls; it tolls for thee.

*John Donne*²⁸⁸

La *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén.

*Hannah Arendt*²⁸⁹

El otro es el principio de toda política posible. Por un lado, en el otro subyace la unidad social en la que se funda la posibilidad de una vida compartida. Por el otro, en el otro se encuentra también la posibilidad de ruptura que abre la experiencia de la política como conflicto. Esta ambigüedad es, precisamente, la que, como hemos tenido ocasión de ver en el anterior capítulo, se hace explícita una vez el género humano ingresa en la modernidad política. Así, según hemos podido observar en esas páginas, el movimiento de la soberanía hacia la inmanencia que es propio de la época moderna se caracterizaría fundamentalmente por hacer suyos un conjunto de exigencias heredadas de la teología

²⁸⁸ J. Donne, "Meditation XVII". En: *Devotions upon Emergent Occasions*. Ann Arbor (MI), The University of Michigan Press, 1959, pp. 108-109.

²⁸⁹ H. Arendt, *La condición humana*, p. 225.

política que resultaría irrealizable una vez se pierde de vista la posibilidad de trascendencia. En este sentido, cabe afirmar que la política moderna se encontraría abocada a una suerte de imposibilidad práctica, pues su matriz teológica demanda como fundamento un principio de voluntad cuya realización fáctica implica, paradójicamente, la cancelación de la diferencia que, como acabamos de ver, abre la posibilidad de la política como conflicto. Es, precisamente, esta aparente tensión entre unidad y ruptura lo que, según concluíamos, nos conducía a descubrir la razón política moderna en el populismo. El populismo implica una ambición decidida por la representación del sujeto político nacional en la imagen de una unidad posible del pueblo. Al mismo tiempo, sin embargo, esa unidad es siempre una unidad precaria, contingente, amenazada por un otro que hace imposible la sutura identitaria. El populismo se agota como estrategia tan pronto se cae en la cuenta de lo impracticable de las exigencias planteadas por la teología política.

Ahora bien, nuestro interés por el populismo no tenía tanto un sentido estratégico como ontológico. Lo relevante de nuestra tesis acerca de la "razón populista" de la modernidad tenía que ver, así, fundamentalmente con su disponibilidad como recurso estratégico habida cuenta de las necesidades estratégicas que abre la época, y no tanto con su conveniencia como herramienta política. El populismo, decíamos, debe entenderse aquí en lo que tiene de respuesta a una condicionalidad ontológica que la modernidad ha hecho explícita. Es, pues, esta transparencia de la modernidad respecto a la constitución de lo político lo que hace del populismo algo necesario. Pero, *necesario*, ¿en qué sentido? ¿En qué consisten exactamente esas condiciones ontológicas que otorgan una nueva centralidad al populismo? Si bien el recorrido histórico-filosófico que hemos emprendido en el capítulo 1 nos ha permitido advertir ya algunas notas características de esa ontología de fondo que la modernidad hace explícita, lo cierto es que, por el momento, nuestra aproximación a esos rasgos ha sido excesivamente dependiente del intento de examinar la conciencia problemática del sujeto que abre el campo de lo político. Esta conciencia problemática del sujeto no es, en definitiva, sino la conciencia problemática del sujeto que resulta de la conciencia de la problemática de la pertenencia. La pertenencia define como problema la inquietud que suscita el vínculo social una vez la constitución política del sujeto, de cada cual en cuanto que miembro de la comunidad, pero también del pueblo en su conjunto, se ve puesta en entredicho. Así, si el populismo ha podido devenir "necesario" en algún sentido para espíritu moderno, esa necesidad se relaciona de un

modo fundamental con la reconstrucción del vínculo en la perspectiva de una experiencia política que sitúa ahora su centro de gravedad en el descubrimiento de la identidad del sujeto. Sin embargo, aunque en la exposición de estas tesis se dejan entrever ya sus presupuestos ontológicos, estos rendimientos previos no constituyen por sí mismos una respuesta suficiente a la pregunta por las condiciones de fondo desde las que hace su aparición la "razón populista" como razón política.

Se hace, en consecuencia, precisa una indagación más amplia respecto a lo que implica la pertenencia para la constitución del sujeto a partir de un esclarecimiento de esa ontología política que la modernidad ha llegado a hacer evidente. Ése es, justamente, el objetivo que guía tanto este capítulo como el siguiente. Lo que se pretende en estos capítulos es, así, presentar sistemáticamente la conexión entre pertenencia y subjetividad sobre la base de un análisis ontológico de la sociabilidad humana. La referencia a la sociabilidad se justifica aquí por ser esta dimensión de la condición humana la que abre el campo de lo político. La idea de fondo sería, entonces, analizar qué tipo de condicionalidad abre la sociabilidad humana como primer paso para una ulterior investigación sobre el modo en el que la pertenencia resulta ser un momento necesario en el proceso de constitución política del sujeto. En el presente capítulo lo que se llevará a cabo es, precisamente, esa tarea de análisis de la sociabilidad a la que ya me he referido. En último término, de lo que se trata es de tematizar una cuestión tan clásica como la relación entre permanencia y cambio, si bien no desde el punto de vista de la temporalidad, sino desde la perspectiva de la sociabilidad. Como veremos, la sociabilidad determina una condición abierta de la existencia humana y del mundo que determinan la imposibilidad de una subjetividad estática, permanente, desde un punto de vista social, tanto en lo que se refiere al sujeto humano como en lo que respecta a la comunidad como sujeto colectivo. Estas condiciones son las que, como veremos en el siguiente capítulo, motivan la necesidad de la pertenencia con vistas a la constitución política del sujeto.

Para llevar a cabo este programa, en las siguientes páginas comenzaré planteando con más detenimiento el significado del problema ontológico al que nos enfrentamos y que, por el momento, sólo hemos logrado apuntar de un modo muy superficial. Examinando la tematización moderna de la sociabilidad llegaremos así a la conclusión de la condición inestable del sujeto, como primer paso para una mayor profundización teórica (1). Esta profundización teórica se conducirá, por un lado, a partir del examen de la existencia humana como espacio de constitución del sujeto desde el punto de vista del

análisis ontológico de la sociabilidad (2). Por otro lado, esta operación se repetirá nuevamente a partir del análisis del mundo como espacio de aparición de la comunidad como subjetividad política colectiva (3). Finalmente, en cuarto lugar, llegaremos a una suerte de conclusión provisional de nuestro análisis en la que observaremos si cabe la posibilidad del sujeto desde el punto de vista de la sociabilidad. Destacaremos, entonces, la condición de vulnerabilidad del sujeto que abre la sociabilidad como condición problemática, pero también condición de posibilidad, del sujeto (4).

2.1. Planteamiento de la problemática ontológico-fundamental del sujeto a partir de la "crisis" de la sociabilidad en la época moderna

Considerada desde una perspectiva *longue durée*, podemos afirmar que, atendiendo a la peculiaridad de su significado como momento histórico-intelectual, la modernidad, tanto en la declarada voluntad racionalista de la primera filosofía de la conciencia como en las más recientes (auto)críticas de su imaginario eurocéntrico, racista y patriarcal, se encuentra teóricamente comprometida con una comprensión del ser humano deudora del imaginario metafísico de la subjetividad. En notable continuidad con la disolución teológica de la cosmología antigua, la modernidad no se cansa de reivindicar la excepcionalidad del ser humano frente al resto de entes que integran el orden de lo natural; pero, además —y en este aspecto la época parece marcar una distancia clave con el espíritu medieval—, la modernidad también se emplaza a buscar en el hombre mismo, sin trascender el marco de su humanidad, una forma de ser propia en la que fundamentar esa singularidad. Así, por ejemplo, desde una perspectiva práctico-política esta búsqueda se manifiesta, en el sentido de una filosofía de la liberación, como una crítica de aquellas formas de dominación que encuentran amparo en la impostura de una imagen limitada, cuando no abiertamente falsa, de la humanidad. En este respecto, existe una profunda conexión entre las distintas luchas políticas de la modernidad, desde el pionero unionismo obrero a las más recientes olas del movimiento feminista y de género, en su demanda de presencia y visibilidad para aquellas formas de *ser* de lo humano ignoradas o silenciadas por discursos ideológicos y prácticas de poder que funcionan como instancias productoras de subalternidad. Pero, al señalar al hombre como una realidad independiente del resto de los entes y, sin embargo, ser incapaz de determinar con certeza, de una manera definitiva, el significado que, como atributo ontológico, tiene esa singularidad, la época moderna termina problematizando su propia comprensión de lo humano, en el sentido de una

discusión en torno a su constitución como subjetividad. Por eso, no resulta desafortunado afirmar que la entera problemática filosófica de la modernidad se puede sintetizar en la cuestión del estatuto subjetivo del ser humano y del conjunto de exigencias que de él se siguen para el ejercicio de su "humanidad".

Ahora bien, aunque nuestra hipótesis en torno a los intereses filosóficos de la modernidad apunta hacia toda una época como horizonte, lo cierto es que esta problematicidad de la subjetividad humana sólo ha llegado a ser evidente para la conciencia moderna una vez la idea misma de sujeto ha sido puesta en cuestión, en el sentido de una pregunta por sus condiciones de posibilidad. Así, si por "sujeto" debemos entender, con Heidegger, aquello que «a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con esa multiplicidad», entonces, su carácter problemático únicamente podrá ser conocido de forma explícita cuando se cuestiona la posibilidad de estabilidad y permanencia asociada al concepto de identidad.²⁹⁰ A juicio de Heidegger, la discusión doctrinal en torno a la determinación del contenido —alma inmortal, personalidad, conciencia, etc.— en el que se resuelve en cada caso la identidad del sujeto «conserva de un modo expreso o tácito el sentido del estar-ahí» que refiere su «carácter de la mismidad», y, en consecuencia, no consigue ir más allá del «hilo conductor ontológico» de la «sustancialidad».²⁹¹ Por esa razón, el autor de *Ser y tiempo* considera que la pregunta en torno al sujeto sólo puede llegar a ser formulada como una pregunta fundamental cuando no se interroga ya por la naturaleza de aquello que hace del ser humano un sujeto, sino cuando pone en cuestión el registro metafísico de la subjetividad.²⁹² Pero, entonces, parecería que, desde el punto de vista de Heidegger, la problemática de la subjetividad, aun pudiendo representar de forma implícita una preocupación constante del discurso filosófico de la modernidad, no sería, sin embargo, accesible como tal problemática para la discusión teórica más que cuando termina por ser comprendida según su verdadero alcance como problemática ontológico-fundamental. De ahí que, de acuerdo con su planteamiento, no cabría sino concluir que la problematización moderna del sujeto no es en sentido estricto un motivo teórico propio de la época más que

²⁹⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*. 3ª ed. Madrid, Trotta, 2012, p. 135.

²⁹¹ *Id.*

²⁹² *Ib.*, p. 136. «La evidencia óptica de la afirmación de que soy yo el que cada vez es el Dasein no debe inducir a pensar que con ello queda inequívocamente trazado el camino de una interpretación ontológica de lo así "dado".»

en su última fase y, en consecuencia, no resulta aplicable como marco comprensivo a toda la modernidad.

Más allá de Heidegger, lo cierto es que la crítica de la idea de sujeto, en el sentido que ya se ha apuntado, como crítica de su posibilidad, supone un cierto nivel de desarrollo del proyecto filosófico moderno que reconoce el fracaso del intento de legitimar la singularidad de lo humano en las características de estabilidad y permanencia atribuidas al estatuto de subjetividad. En este sentido, al plantear su pregunta existencial por el *Dasein*, Heidegger toma parte, junto a muchos otros teóricos, de un movimiento general de la filosofía y de las así llamadas "ciencias humanas" que, desde múltiples paradigmas —como el existencialismo, la hermenéutica, el pragmatismo o el posestructuralismo— trata de dar respuesta a esa misma experiencia fundamental. Pero, al margen del reto que esto pueda plantear para el programa filosófico de la modernidad, en lo que se refiere a nuestra comprensión de la época, la dificultad estriba más bien en que, como ya se ha insinuado, si la evidencia de la problemática del sujeto sólo puede ser adquirida sobre la base de la previa conciencia crítica de su posibilidad, entonces, todo intento de comprender unitariamente el periodo moderno a través de ella quedaría desacreditado, también —desde la óptica de nuestros intereses de investigación— a los efectos de indagar sistemáticamente el significado de la pertenencia para la constitución política de la subjetividad. Ciertamente, desde una perspectiva evolutiva bien se podría afirmar que, siendo una constante durante toda la época moderna, no cabe, sin embargo, interpretar la problemática de la subjetividad como un registro teórico rígido y estático, sino que ésta refiere más bien una tendencia de profundización filosófica que sólo en el último momento, con la crisis de la metafísica y la consiguiente liquidación de toda propuesta teórica orientada a fundamentar, bajo la forma del sujeto, un concepto de naturaleza humana, llega a ser elevada a conciencia.²⁹³ Pero, aun en este caso sería preciso justificar qué nos autoriza a inferir una trayectoria histórica de la modernidad a partir de la problematización de la subjetividad.

¿Cuál es el origen de ese *Zeitgeist* que se resuelve en una propensión irrefrenable al cuestionamiento radical y la duda irrestricta en torno a los cimientos de una arquitectura del pensamiento —aquella comprometida en la idea de sujeto— que ahora nos revela su condición frágil y su inesperada precariedad? ¿Qué une a las distintas escuelas filosóficas

²⁹³ Para una panorámica de la crisis de la metafísica y de sus principales tendencias de superación *vid.* J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Anthropos, 1988.

en su voluntad de abandonar —o, mejor dicho, de *superar*— el proyecto de fundamentación de la posición ontológica del ser humano a través de la idea de subjetividad? ¿Son, en fin, Heidegger y los demás liquidadores de la idea clásica del sujeto absolutamente originales o con su "provocación" no hacen sino participar de un movimiento que ya estaba inscrito en el espíritu de la modernidad? Todas estas preguntas, que en su formulación específica atienden a un aspecto particular de nuestra exposición previa, remiten, sin embargo, con carácter general, a un horizonte de crisis como horizonte propio de la época moderna y, más específicamente, de su principal motivo: la subjetividad. Así, su común interés en la problemática del sujeto parece presumir una cierta actitud crítica que solamente el desarrollo histórico puede llegar a mostrar en toda su radicalidad. En la pregunta por el sujeto, planteada como una pregunta fundamental, que se interroga por sus condiciones de posibilidad, no encontramos el agotamiento de un motivo filosófico, ni tampoco un desplazamiento de intereses teóricos, antes bien, su enunciación quiere confirmar la apuesta por la sospecha como carácter de época de la modernidad. Como apunta Jürgen Habermas, el cuestionamiento radical de la idea de sujeto no sería más que una continuación agravada de una tendencia a la crisis que se remonta a los más tempranos orígenes de la época moderna. Por eso, lejos de representar una ruptura, la radicalización de la crítica por parte de las más recientes filosofías de la sospecha no representa, a su juicio, sino una etapa más en el «contradiscurso filosófico que desde el principio es inmanente al discurso filosófico de la modernidad» y que, al menos desde Kant, «pasa factura a la subjetividad».²⁹⁴ Pero, entonces, el recurso a una heurística evolutiva como método para comprender la época moderna en los términos de una profundización en sus propios motivos teóricos lograría encontrar en esa actitud filosófica una justificación de la conexión entre momentos que definen su trayectoria

²⁹⁴ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Katz, 2008, p. 322. En realidad, algunos de estos autores, como es el caso de Michel Foucault, se localizan a sí mismos en la constelación crítica a la que da lugar la modernidad. Esta autocomprensión de sí mismo en continuidad con el proyecto moderno se ve reflejada especialmente en su conocido artículo *¿Qué es la Ilustración?* En él, M. Foucault («¿Qué es la Ilustración?». En: *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 345) reivindica la actualidad del *éthos* filosófico de la *Aufklärung*, que caracteriza como «crítica permanente de nuestro ser histórico», bajo cuyo signo, justamente, sitúa su propio trabajo, que sintetiza como el programa de un «análisis de los límites y [una] reflexión sobre ellos» (*Ib.*, p. 347). Ahora bien, a diferencia de Kant (y tal vez resida precisamente aquí la distancia entre los "críticos modernos" y los "críticos posmodernos" o "tardomodernos" de la modernidad), es que, como él mismo reconoce, para él este programa pasa por «transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria en una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible» (*Ib.*, p. 348). Para un argumento favorable a un "contradiscurso de la modernidad" articulado no ya en un lenguaje teórico-racionalista, sino a partir de las experiencias de barbarie y, en particular, atento a la historia de la esclavitud y la discriminación racial vid. P. Gilroy, *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid, Akal, 2014.

histórica. De ahí que, aun cuando la hipótesis en torno a la problematización del sujeto refiera más una interpretación *a posteriori* de la modernidad que su propia autocomprensión como proyecto, este hecho no desacredite su plausibilidad.

En efecto, si asumimos este marco interpretativo de la época moderna, la crítica de la idea de sujeto formulada en su última fase no representa sino un efecto teórico que sólo resulta accesible sobre la base de una realidad previa que la contiene implícitamente, aun cuando sólo en las circunstancias que definen un momento posterior de la historia del pensamiento aquélla haya podido ser elevada a conciencia. Así, es la distancia que el presente guarda con una constelación de temas y problemas que nos es legada como patrimonio filosófico la que nos permite recuperar en ella, retrospectivamente, una trayectoria programática capaz de dotar de contenido a la definición de una época, al descubrir en su continuidad y crisis la profundidad de un motivo que no había llegado a ser del todo evidente para sus protagonistas. Solamente desde la altura histórica que nos brinda gratuitamente nuestra contemporaneidad, por el mero hecho de ser hijos de una tradición filosófica, cabe despejar una lectura de la época formulada a partir de nuestras propias inquietudes. En consecuencia, con los recursos teórico-críticos que nos brinda el presente, no sería difícil rastrear, a través de un ejercicio de arqueología conceptual, la pregunta por la posibilidad del sujeto en el corazón filosófico mismo de la modernidad.

En lo que respecta a los intereses que guían esta investigación, esta pregunta ha de ser planteada en relación con la sociabilidad, en tanto que esfera de problematicidad y análisis propia de la reflexión y práctica política. Así, el difícil encaje de la sociabilidad humana en la filosofía política moderna podría ser interpretado como un antecedente de la problemática contemporánea en torno a la subjetividad, que no sólo nos pone tras la pista de su formulación más adecuada, sino que también nos permitiría revelar el verdadero alcance de su contradicción. Para la modernidad, de Hobbes a Rousseau, la "condición social" del ser humano constituye un índice de su perversidad moral, y, por eso mismo, es también un factor principal a la hora de explicar el carácter conflictivo de la historia de la humanidad. En un sentido más fundamental, sin embargo, la posibilidad de una distancia entre los hombres remite, en realidad, a las distintas posiciones diferenciales que separan a los seres humanos en su existencia real. De este modo, la conflictividad que abre la sociabilidad humana no sería sino un indicio empírico de un dato ontológico más profundo: el de la pluralidad. Pero la discordia entre los seres humanos no sólo nos habla de su distancia, sino también de su proximidad; del hecho de

que no son absolutamente extraños los unos para los otros, sino que, "se tienen en cuenta" de alguna manera, aun cuando su interés recíproco no responda más que a la expectativa de una amenaza.²⁹⁵ Al fin y al cabo, no puede existir conflicto allí donde reina la indiferencia entre adversarios. Por eso, aun cuando nuestra constitución dispuesta a la existencia en común con los otros pueda explicar cómo el "estado de guerra" ha devenido forma normal de sociabilidad, lo cierto es que esta circunstancia remite así mismo a la cercanía como su necesaria condición de posibilidad. O, dicho en términos ontológicos, a un principio común de identidad.

La ruptura entre los seres humanos presume su unidad y, de igual manera, a su afirmación diferencial le precede un concepto común de identidad. La ambigüedad despejada por la sociabilidad humana reflejaría, por tanto, una contradicción mucho más fundamental entre, por un lado, un principio de identidad, que permite imaginar al hombre

²⁹⁵ Ante la contundencia de esta afirmación no está de más matizar que la modulación específica de esta conclusión no es idéntica para todos los teóricos modernos de la sociabilidad. Así, sin ir más lejos, bien se podría argumentar que, por ejemplo, para John Locke (*Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, p. 36), la primera referencia a las relaciones de unos con otros no remite a una situación de hostilidad, sino más bien a «un estado de igualdad, en el que todo poder y jurisdicción son recíprocos, y donde nadie los disfruta en mayor medida que los demás». Esto es, a un "estado de naturaleza" que no se identifica con el "estado de guerra". Con todo, para Locke, el estado de naturaleza no refiere una situación social anómica y, sin embargo, pacífica. Como él mismo apunta, «el estado de naturaleza tiene una ley de naturaleza que lo gobierna y que obliga a todos; y la razón, que es esa ley, enseña a toda la humanidad que quiera consultarla que siendo todos los hombres iguales e independientes, ninguno debe dañar a otro en lo que atañe a su vida, salud, libertad o posesiones» (*Ib.*, p. 38). El estado de naturaleza, por tanto, presume una ley, que es una ley natural de la razón y que, por su contenido, es ley social, pues implica una regulación del trato con los demás —a diferencia de Th. Hobbes (*Leviatán*. 4ª ed. Madrid, Alianza, 2018, p. 184), para quien el derecho natural refiere en primera instancia el uso de la libertad para la autoconservación de individuo, y sólo secundariamente, y como consecuencia de la ley natural de la razón, la búsqueda de la paz social—. Ahora bien, si partiendo de ese estado de naturaleza, es posible arribar a un estado de guerra, esto no sólo se debe a un incumplimiento de esa ley natural, por cuanto que alguien «intenta poner a otro hombre bajo su poder absoluto» (J. Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, p. 47), sino también a la ausencia «de un poder superior y común al que recurrir para encontrar alivio» (*Ib.*, p. 48). Es decir, debido a la inoperancia de la ley natural en ausencia de una autoridad que la haga efectiva. Contrástese esto con la siguiente afirmación de Hobbes (*Leviatán*, p. 180): «mientras los hombres viven sin ser controlados por un poder común que los mantenga atemorizados a todos, están en esa condición llamada guerra, guerra de cada hombre contra cada hombre. Pues la guerra no consiste solamente en batallas o en el acto de luchar, sino en un periodo en el que la voluntad de confrontación violenta es suficientemente declarada. [...] la naturaleza de la guerra no está en una batalla que de hecho tiene lugar, sino en una disposición a batallar durante todo el tiempo en que no haya garantías de que debe hacerse lo contrario». Y también con esta otra: «aun contando con leyes de la naturaleza [...], si no hay un poder instituido, o ese poder no es suficientemente fuerte para garantizar su seguridad, cada hombre habrá de depender, y podrá hacerlo legítimamente, de su propia fuerza e ingenio para protegerse de los otros hombres» (*Ib.*, p. 230). Por consiguiente, creo que también para Locke, el "otro" aparece en primer lugar como amenaza, pues el punto de partida es un estado regido por la ley natural que *de hecho* no tiene lugar. En último término, la hipótesis del "estado de naturaleza" formulada por Locke no busca tanto la negación de la naturaleza originaria del conflicto social, sino plantear, frente a Hobbes, la existencia de una ley natural como instancia reguladora de la ley convencional, que tiene una densidad de contenido —de derechos— mayor que la mera autoconservación de la vida y que rige un patrón de legitimidad en el ejercicio del poder y en las relaciones entre Estados (J. Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, p. 43-44).

abstracto como sujeto, y, por el otro, un principio de diferencia que muestra a los sujetos concretos como distintos. En la unidad posible recreada por la proximidad entre los hombres, el género humano comparece en la identidad de una naturaleza común susceptible de ser investigada antropológicamente. En su distanciamiento, sin embargo, este horizonte se rompe ante la multiplicación de las diferencias que separan a los hombres en su existencia real. Por eso, visto desde el prisma de la subjetividad, la narrativa que conduce al género humano desde el "estado de naturaleza" a la "guerra" como norma de la vida social, no sería, en realidad, más que la caricaturización como movimiento histórico de su propia contradicción fundamental.²⁹⁶

El significado de esta contradicción se encuentra ya parcialmente anticipado en la discusión aristotélica en torno a la igualdad natural del ser humano en el uso de la palabra recogida en el Libro I de la *Política*. Para Aristóteles, el hombre es «el único animal que tiene palabra», y que puede, por ello, «manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto».²⁹⁷ Tal es, en definitiva, lo que, a su juicio, constituye la diferencia fundamental entre el gregarismo de aquellos animales que con su voz únicamente pueden expresar «dolor y placer» y su peculiar condición social.²⁹⁸ Pero, dado que los seres humanos únicamente pueden actualizar esa *misma* posibilidad de lenguaje a través de un uso *distinto* del habla, esa facultad igual termina por descubrirse, paradójicamente, como principio de desigualdad. Entre los hombres existe igualdad en el decir, pero desigualdad en lo dicho. En este sentido, el ser humano es el único animal que, a través de su interacción lingüística con el otro, es capaz de descubrir, por mor de un uso diferente de la palabra, su presencia como alteridad.²⁹⁹ La facultad humana de uso de la palabra

²⁹⁶ Este movimiento es más evidente en Locke o en Rousseau que en Hobbes, por cuanto los dos primeros distinguen nítidamente entre "estado de naturaleza" y "estado de guerra" (en este respecto, *vid.* nota anterior). Pero la condición de "guerra de todos contra todos" presentada por Hobbes presume también, como he venido argumentando, un principio de unidad entre los seres humanos contrario con su hostilidad recíproca. En su caso, el momento de unidad no lo encontramos en un "estado de naturaleza", sino en una "igualdad natural" entre los seres humanos relativa a sus facultades de cuerpo y alma, pues, a su modo de ver, «aunque puede encontrarse en ocasiones a hombres físicamente más fuertes o mentalmente más ágiles que otros, cuando consideramos todo junto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan apreciable como para justificar el que un individuo reclame para sí cualquier beneficio que otro individuo no pueda reclamar con igual derecho» (Th. Hobbes, *Leviatán*, p. 177). A ello se opondrá, como principio de discordia, el derecho natural a conservar la propia vida. Una lectura de Hobbes en este sentido se encuentra en M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, p. 80: «La guerra primitiva, la guerra de todos contra todos, es una guerra de igualdad, nacida de la igualdad y que se desenvuelve en el elemento de ésta. La guerra es el efecto inmediato de una no diferencia o, en todo caso, de diferencias insuficientes.»

²⁹⁷ Aristóteles, *Política*. 6ª ed. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005, p. 4.

²⁹⁸ *Id.*

²⁹⁹ Contrástese la lectura de este pasaje del libro I de la *Política* con la siguiente afirmación del libro I de la *Ética a Nicómaco* (p. 4) respecto a la vida voluptuosa: «Los hombres vulgares se muestran completamente

tendría, así, como la sociabilidad, un estatuto ambiguo, en el que también se descubriría la contradicción ontológica fundamental implícita en la idea clásica de subjetividad, entre la identidad de una naturaleza racional común y la diferencia de los antagonismos en los que resulta su ejercicio a través de la práctica lógico-lingüística.³⁰⁰ Pero, con todo, lo cierto es que lo que bajo este registro analítico aparece como una contradicción meramente *conceptual*, bajo el prisma de la sociabilidad, se nos revela sobre todo como una contradicción *real*.

Ahora bien, sin negar el valor de esta contradicción interna a la condición de sociabilidad que, según hemos visto, se descubre como expresión de la contradicción fundamental implícita en la idea de subjetividad —y, más específicamente, en su realización eidética como imagen metafísica de una identidad humana universal—, cabe, sin embargo, recordar que, pese a su potencial disolvente de toda posición de identidad, su proyección ontológica encuentra un límite en la afirmación hiperbólica del sujeto más allá de cada existencia humana particular, en la forma de una comunidad. La comunidad constituye un orden de identidad general respecto al cual no existe diferencia alguna que sea extraña, pues integra dentro de sí, como momentos suyos, las distintas posiciones subjetivas que separan a los hombres en su existencia real. Así, ante la inevitabilidad de la convivencia con los otros, la comunidad evoca una proximidad entre los hombres que no resulta en su separación conflictiva sino en su unión colegiada en una totalidad. Precisamente por eso representa la única contención posible de la pulsión de guerra que gobierna a los hombres en su vida social.

Los seres humanos, como explica Kant, estamos condenados a compartir el limitado espacio de la esfera terrestre, por lo que, en último término, no tenemos más remedio que soportarnos los unos a los otros y reconocer que nadie tiene «originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar».³⁰¹ Esta es la razón por la que, a su juicio, la existencia humana se ve atenazada por la imperiosa necesidad de ingresar en una sociedad civil capaz de asegurar la libertad de cada cual frente a las tendencias

serviles al preferir una vida de bestias, *pero tienen derecho a hablar* porque muchos de los que están en puestos elevados se asemejan en sus pasiones a Sardanápalo.» [Énfasis mío]

³⁰⁰ Esta interpretación de la *Política* es deudora de la presentada por J. Rancière en el capítulo 1 de su libro *El desacuerdo. Política y filosofía* (Buenos Aires, Nueva Visión, 2012), donde argumenta cómo Aristóteles trata de superar esta contradicción en su dimensión política a través de su doctrina de la justicia política como igualdad geométrica.

³⁰¹ I. Kant, «Sobre la paz perpetua (1795)». En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. 3ª ed. Madrid, Cátedra, 2010, p. 157.

disolventes de lo social.³⁰² Pero, con ello, la modernidad no sólo desplaza su interés político hacia la protección de la vida y de la libertad, tal y como ha advertido Hannah Arendt con especial lucidez³⁰³, sino que, además, su comprensión de lo humano queda inevitablemente supeditada a su participación en la totalidad.³⁰⁴ De ahí que, en su más tardía cartografía conceptual, la modernidad tienda a reemplazar la artificialidad pactista del contrato social por la más organicista idea de una comunidad cultural.

Con todo, aun cuando sólo desde la penosidad de las circunstancias a las que se ve expuesto el hombre en un mundo herido por la discordia se alcanza a comprender el horizonte comunitario como reconstrucción política de la sociabilidad, lo cierto es que, más allá de la su problemática histórica, real o imaginada como mitología organicista o pactista de la comunidad, para un análisis ontológico-fundamental, la consideración de la existencia humana, no ya abstractamente, sino en cuanto parte de una sociedad, ofrece un instrumento capaz de inmunizar a la idea de sujeto de su contradicción real. Poco importa, por tanto, que, a los efectos de superar la contradicción entre identidad y diferencia que atraviesa la idea filosófica de sujeto, la figura subjetiva de la comunidad —y muy especialmente, la Humanidad, como su forma universal— sea inconsistente como

³⁰² I. Kant, «Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784)». En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. 3ª ed. Madrid, Cátedra, p. 39. «Esta necesidad que constriñe al hombre —tan apasionado por la libertad sin ataduras— a ingresar en ese estado de coerción es en verdad la mayor de todas, esto es, aquella que se infligen mutuamente los hombres, cuyas inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad».

³⁰³ Para H. Arendt (*¿Qué es la política?* Barcelona, Paidós, 2018), la subordinación de la política a la vida y a la libertad negativa constituyen una singularidad de la época moderna. A su juicio, en la modernidad coexisten dos concepciones de la política, hasta cierto punto contradictorias, que conciernen a la política exterior e interior, respectivamente: «aquella para la que el estado y lo político son instituciones imprescindibles para la libertad y aquella que ve él [sic] una institución imprescindible para la vida» (*Ib.*, p. 94). Así, partiendo de estas premisas, lo más significativo de la política moderna no consiste, a su modo de ver, en una particular relación con sus fines propia de la época, sino, sobre todo, en el descubrimiento de la violencia como un medio para asegurar dichos fines y, por consiguiente, en la reducción de toda acción política a la decisión sobre el uso de la violencia—tesis que, naturalmente, encuentra en Hobbes a su más reconocido valedor—. En este sentido, la pregunta por el sentido de la política ha terminado por ser en nuestros días, según Arendt, un interrogante acerca de si los «medios públicos de violencia tienen un fin o no» (*Ib.*, p. 96). Pero, con ello, concluye, la política «ha llegado a ser tan poderosa, que amenaza no únicamente a la libertad sino también a la vida» (*Ib.*, p. 96).

³⁰⁴ De hecho, un autor tan temprano como Hobbes (*Leviatán*, pp. 235-236) supedita ya la individuación de cada ser humano concreto a la institución de la soberanía. Así, la soberanía disuelve la multitud hombres que instituyen el Estado a través del pacto al integrar a sus miembros, como súbditos, en el dominio del soberano. Pero, con ello, parecería que en el imaginario moderno de la subjetividad existe —como inclinación no necesariamente efectiva, pero siempre presente como posibilidad— un tendencial abandono de todo compromiso analítico con la acción política como realidad humana individual en favor de una comprensión más mecánica de la misma, apegada a su relación con el orden de determinaciones y exigencias colectivas impuestas por la comunidad, y, en último término, por la objetividad de un acontecer histórico, entendido como un régimen de dominación impersonal. Ésta es una tendencia inflacionaria en el curso del desarrollo histórico-filosófico de la modernidad, cuyas formas más representativas son probablemente la crítica liberal del poder político y la crítica anarquista y socialista del poder social.

realidad histórica. Así, esta limitación histórica puede ser superada con relativa facilidad a través de su proyección en el tiempo, ya sea hacia el futuro, en una proyección utópica que facilita la extensión de su plenitud en el horizonte de una filosofía de la historia devenida teología secular, ya sea hacia el pasado, mediante al recurso a una filosofía de la cultura que, asentada en una concepción particularista de los sistemas etnolingüísticos y de su desarrollo histórico, rechace su conmensurabilidad y, en consecuencia, haga de sus diferencias un criterio definitivo de identificación de la comunidad. Lo verdaderamente relevante, a fin de cuentas, es su operatividad como cierre de la pluralidad abierta por las diferencias reales entre seres humanos despejadas por la condición de sociabilidad.

Localizado en medio de una comunidad, el ser humano disuelve su particularidad en la universalidad, a través de su participación, como momento, en la totalidad. De este modo, consigue suplementar la ruptura ontológica que se sigue de su singular posición diferencial como sujeto real con el recurso a un orden superior de identidad, tras el que se oculta el interrogante por su posibilidad. En esto reside, a mi modo de ver, el secreto de la falta de radicalidad que hasta tiempos muy recientes ha adolecido —al menos en el ámbito de la filosofía política, y, en particular, desde una perspectiva de análisis ontológica— la pregunta por la subjetividad, en el sentido de un cuestionamiento de su misma posibilidad. Frente a esta despreocupación ontológica, sin embargo, los distintos movimientos de democratización presentes en la modernidad, desde las viejas luchas por el sufragio a las más recientes impugnaciones del modelo de representatividad liberal, no sólo han reivindicado nuevas formas de subjetividad política, sino que, al hacerlo, han logrado objetar, de manera más o menos consciente, el marco comunitario en el que se ha justificado en cada caso su posibilidad. Por eso, una vez el recurso a la afirmación hiperbólica del sujeto, en la forma de una comunidad, da muestras de agotamiento, la idea de subjetividad queda libre en ese infinito de alteridad y diferencia abierto por la sociabilidad antes de su recuperación como totalidad.

En efecto, a partir de este momento, el sujeto no se puede entender ya como algo dado, según la permanencia de un cierto principio de identidad, sino como un territorio por explorar en el que coexisten una multiplicidad de imágenes históricas que pretenden representar su verdad. Comprender el significado de la subjetividad implicará, por tanto, rastrear la contingencia de su identidad en aquellos conflictos en los que se sustancia en cada caso esa voluntad de veracidad. Pero este enfoque epistémico presume, como su

condición de posibilidad, una opción fundamental respecto al sujeto que es preciso justificar: el reconocimiento de su indeterminación ontológica radical sobre la base de la contradicción real entre identidad y diferencia puesta de manifiesto por la condición aporética de la sociabilidad. Así, la negación de un principio de identidad subyacente a los movimientos de formación y ruptura de los distintos imaginarios de la subjetividad nos remite a una constelación histórica de antagonismos políticos como la realización fenoménica, empírica, de su posibilidad. No hay realidad subjetiva, ya sea del sujeto humano o de la comunidad, más allá de la disputa política. De ahí que una aproximación sistemática a la problemática política de la subjetividad demande, como tarea previa, una investigación ontológica en torno a las condiciones de posibilidad que facilitan una constitución variable de su identidad.

En las próximas páginas de este capítulo así como en el siguiente, mi objetivo consistirá, precisamente, en explorar este marco ontológico-fundamental siguiendo fielmente la doble dimensión, colectiva e individual, en la que se resuelve la constitución histórica de la subjetividad: si el sujeto aparece tanto en la imagen de un "sujeto humano" como en la imagen de una "comunidad", entonces, esta duplicidad presupone a su vez una delimitación dual de la realidad que es preciso tematizar en sus condiciones de posibilidad. Así, la figura subjetiva del "hombre" se despliega en la existencia humana en tanto que espacio de aparición de una cierta imagen posible de su humanidad; mientras que la figura de la "comunidad", como totalización subjetiva de la diversidad humana, se constituye históricamente en el mundo, en cuanto espacio de aparición en el que se manifiesta su diferencia real. Ciertamente, ambas formas subjetivas responden a una misma legalidad, pero sólo su análisis detallado nos permitirá comprender la relación entre ellas como una relación fundamental, relevante a los efectos de comprender tanto la constitución histórica del sujeto como el significado de su problemática en la modernidad. Pero, antes de llegar a ese extremo, el objeto de la investigación ontológica pasa por aclarar el contenido de esa legalidad ontológica que, en su despliegue histórico determina el orden de condicionalidad según el cual se constituye en cada caso una posibilidad concreta de subjetividad.

Para llevar a cabo esta tarea, en lo que sigue será preciso profundizar en los rendimientos teóricos preliminares proporcionados por el análisis de la crisis moderna de la sociabilidad. Más que un atributo empírico inferido de la observación de regularidades conductuales, la fenomenología de la sociabilidad remite, según hemos visto, a una

condición del ser humano, relativa a su relación con los otros, que se caracteriza por estar atravesada por una ambivalencia fundamental en la que se nos revela la contradicción ontológica de la subjetividad. En particular, esta ambigüedad se manifiesta en la forma de las contradictorias relaciones de distancia y proximidad con los otros que articulan el entramado social. Por eso, la ruptura de la convivencia puede ser leída, en el sentido de una tensión entre diferencia e identidad, como expresión de la crisis de la idea clásica de subjetividad. Pero, en todo caso, esta crisis, aun pensada abstractamente, sólo puede ser objeto de la ontología en la medida en que se trata de una crisis que tiene incidencia en la realidad. Es decir, en la medida en que, como interpretación de la legalidad fundamental del ser, se educa de las condiciones históricas en las que se realiza la existencia humana y el mundo. En este sentido, la sociabilidad humana no constituye sólo un campo prospectivo de la problemática ontológica, sino también un plano de realidad en el que esa legalidad ontológica tiene efectividad. Así, por ejemplo, las cosas del mundo únicamente se nos pueden presentar como "otras" —es decir, bajo la condición de "otredad"— en el marco de un mundo indisponible íntegramente para nosotros para nosotros solos, que nos vemos obligados a cohabitar con los demás.³⁰⁵ De ahí que, la pregunta por las condiciones de posibilidad de la constitución histórica de la subjetividad sea, en fin, coincidente con aquélla que se interroga por la lógica fundamental implicada en los movimientos de proximidad y distancia en los que resuelve la sociabilidad.³⁰⁶

³⁰⁵ La constitución de un ente como alteridad presume en todo caso una distancia respecto a mí que, en su realización como distancia real, puede implicar un antagonismo con alguien que se encuentra igualmente orientado, volitiva o cognoscitivamente, hacia esa misma entidad, de tal modo que la constitución objetiva de ese ente como "otro" se module, al menos parcialmente, como conflicto social. Así, la mediación social de ese proceso de constitución de la "otredad" de un ente bien podría referir una no coincidencia de finalidades, o una disputa en torno a su posesión. En un estadio previo a la constitución de los entes como alteridad —y, por tanto, previa a su mediación social de este proceso— éstos únicamente comparecen como resistencias. Para esta distinción fenomenológica entre "resistencia" y "objeto" desde una perspectiva evolutiva, si bien ignorando la mediación social de este proceso, *vid.* M. Scheler, "El puesto del hombre en el cosmos". En: *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona, Alba, 2001, pp. 67-68.

³⁰⁶ Desde estas coordenadas teóricas, se dejan leer las siguientes palabras de J.L. Nancy (*Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006, p. 51): «La cuestión del ser y del sentido del ser se ha vuelto la cuestión del ser-con y del estar-juntos (del sentido del mundo). He ahí lo que significa una inquietud moderna que revela menos una "crisis de la sociedad" que una prescripción que la "socialidad" o la "sociación" de los hombres se dirige a sí misma [...]»

2.2. Interpretación ontológica de la sociabilidad (I): la existencia humana como espacio de aparición de la subjetividad

El análisis de la existencia humana viene a representar el punto de partida de toda investigación ontológica en torno a la constitución y problemática subjetividad. ¿Qué determinación fundamental impone su legalidad respecto al orden de aparición definido en las distintas imágenes de lo humano que cada época nos ofrece como su verdad? ¿Qué horizonte se atisba en este espacio con vistas a responder la pregunta por su identidad una vez la subjetividad humana deja de ser pensada desde las coordenadas teóricas de la metafísica tradicional? Por "existencia" no se entiende aquí la «universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras», ni siquiera cuando se le atribuye un primado de realidad, a la manera del *esse* tomista, sino que se entiende más bien el modo de ser de un ente cuya esencia se encuentra ontológicamente comprometida en su mismo "ser existencia".³⁰⁷ Como espacio de aparición, por tanto, la existencia humana no es más que una parcela de realidad, indeterminada en sus formas histórico-concretas, pero cuya legalidad existencial condiciona siempre la constitución de una imagen posible de la subjetividad. Por eso, la explicitación analítica de esa legalidad solamente puede ser considerada como una tarea *antropológica* en lo que se refiere a su interés por lo humano, sin que quepa considerarla metodológicamente de un modo similar, pues no busca ya descubrir su naturaleza o esencia, sino que afirma, por el contrario, el carácter histórico de aquello que se constituye en cada caso como su verdad.³⁰⁸

Así las cosas, desde estas coordenadas teóricas, mi objetivo en este epígrafe consistirá, justamente, en tematizar la legalidad fundamental de la existencia humana, siguiendo el hilo conductor proporcionado por la sociabilidad. La existencia quedará, entonces, referenciada como un espacio en tensión, entre un principio de diferencia y otro

³⁰⁷ M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 192.

³⁰⁸ Así, al renunciar a la idea de naturaleza humana, en sentido fuerte, esta explicitación analítica se correspondería más bien con un paradigma epistemológico propio de la *filosofía de la historia*. Nos hacemos aquí cargo de la oposición excluyente entre antropología y filosofía de la historia advertida por Odo Marquard («Sobre la historia del concepto filosófico de "antropología" desde finales del siglo XVIII». En: *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*. Valencia, Pre-Textos, 2007, p. 150), según la cual el giro hacia una de estas perspectivas de análisis implica necesariamente tanto una opción fundamental en la interpretación de la constitución ontológica de lo humano y de su mundo, ya sea como naturaleza o como historia, como una —también fundamental— desconfianza hacia la opción alternativa; pues, en equivalencia antagónica, la afirmación radical de la historicidad o de la naturalidad de lo humano presume en todo caso la negación su contraria: si el ser humano es histórico no puede tener naturaleza, y si tiene naturaleza no puede ser histórico.

de identidad, bajo la imagen de una ambigüedad fundamental entre la inmediatez de la existencia con los otros y el recogimiento en la propia mismidad según se sigue de la interpretación ontológica de la contradicción entre distancia y proximidad en la que, como hemos visto, se resuelve, en su planteamiento abstracto, la crisis de la vida social. Para ello, en primer lugar, procuraremos recuperar los análisis fenomenológicos de la coexistencia con los otros llevados a cabo por Martin Heidegger en el §26 de *Ser y tiempo* a partir de su interpretación del ser humano como un ente constitutivamente abierto a la exterioridad. En este punto, la concepción del hombre como un *Dasein* (*ser-ahí*) que se «se comprende siempre a sí mismo desde su existencia»³⁰⁹ ofrece a nuestra mirada antropológica una interesante lectura de la condición humana que se aviene a ser tematizada como un espacio abierto a la aparición de las distintas imágenes en las que se realiza históricamente la subjetividad en función de su exposición a la exterioridad.³¹⁰ Lejos de observar la existencia desde la universalidad abstracta tantas veces pretendida como "esencia" de la subjetividad, con su analítica existencial Heidegger —en un gesto teórico no tan distante de Kant, si bien no equivalente³¹¹— logra desplazarse desde la

³⁰⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 33.

³¹⁰ En lo que se refiere a esta lectura, el bien conocido rechazo de Heidegger (*Kant y el problema de la metafísica*, p. 193; *Ser y tiempo*, pp. 65-71; o su *Carta sobre el humanismo* [2ª ed. Madrid, Alianza, 2013], entre otros) a una interpretación de la analítica existencial en clave de antropología filosófica no sería realmente pertinente, pues, como argumenta Pilar Fernández Beites ("Antropología cultural y antropología filosófica", *Diálogo filosófico*, 67, 2007, p. 26), éste es íntegramente dependiente de su consideración de la antropología como "ciencia del ente". Por eso, en la medida en que aquí tan solo pretendo aproximarme a la analítica existencial como ontología regional de lo humano —obviando, por tanto, la problemática propia de la ontología fundamental, al menos parcialmente, en cuanto objeto principal de esta investigación—, las reservas manifestadas por Heidegger en torno a la antropología no serían verdaderamente relevantes al caso. Más aún, el mismo Heidegger (*Ser y tiempo*, p. 38) parecería abonar una lectura similar a la que aquí se ensaya cuando afirma que la analítica existencial «no puede pretender entregarnos una ontología completa del *Dasein*, como la que sin duda debería elaborarse si se quisiera algo así como una antropología», pues, con ello, en realidad reconoce la posibilidad de una ontología de lo humano, así como el potencial aprovechamiento de la analítica existencial en ese sentido. En este sentido, nuestro recurso a la analítica existencial de *Ser y tiempo* se apoya en los valiosos rendimientos teóricos que, a la hora de elaborar cualquier ontología regional, cabe encontrar en la ontología fundamental, por cuanto ésta se encuentra en «la base de todas las otras ontologías» (*Ib.*, p. 34).

³¹¹ La distinción entre ontología y ciencia del ente presente en el programa de investigación de Heidegger encontraría una homóloga distinción, entre crítica y metafísica, en el marco de la filosofía trascendental de Kant, no sólo por la común voluntad que guía en ambos casos la apertura de una distancia entre los dos términos de cada binomio, sino también por el parejo aprovechamiento que ciencia del ente y metafísica pueden hacer de los rendimientos de la investigación ontológica y crítica respectivamente a los efectos de clarificar tanto su alcance como sus límites. La "crítica", según la entiende I. Kant en las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura* (Madrid, Taurus, 2013, p. 9), sería «la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a los que puede aspirar *prescindiendo de toda experiencia*», cuyo objetivo consiste en «decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y [...] señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma, todo ello a partir de principios». A juicio de Heidegger, sin embargo, el criticismo de Kant termina en último término retrocediendo ante el problema del ser y no deja de seguir «siempre los pasos del representar metafísico» (*Carta sobre el humanismo*, p. 44). Por eso en Heidegger la voluntad de trascendencia de la ontología se articula en torno a la diferencia entre ser y ente (P. Ridruejo Alonso, "La diferencia ontológica en Martin Heidegger", *Pensamiento*, 63 (235), 2007,

inmediatez de lo que aparece hacia la estructura de su aparecer, en el sentido de una pregunta por las condiciones de posibilidad.³¹² De ahí que su aproximación fenomenológica a la existencia humana a través de su relación con la facticidad proporcione un instrumental teórico adecuado para esclarecer el significado ontológico del dato referido empíricamente por la "proximidad con los otros" en el planteamiento de la crisis de la sociabilidad.³¹³

Tras este primer momento, en segundo lugar, mi propósito consistirá en recuperar un principio de diferencia inherente a la existencia humana a través de la explicitación del existencial *ser-para-la-muerte* que Heidegger conduce en el §50 de *Ser y tiempo*. De este modo será posible tematizar la condición de "mismidad" de la existencia humana que ya hemos reconocido en la experiencia de la "distancia respecto de los otros" al plantear críticamente el significado de la sociabilidad. En el horizonte de la propia muerte, el ser humano reconoce su existencia como singular, y soluciona, así, la aporía de la existencia en común, a la que, según veremos, nos conduce la inmediatez de la presencia originaria de los otros. Esto permitirá finalmente presentar la tensión entre diferencia e identidad como esquema básico de constitución humana de la subjetividad.

2.2.1. El principio de identidad en la existencia humana: el análisis del existencial *Mitsein* en el §26 de *Ser y tiempo*

La pretensión de llevar a cabo una tematización de la legalidad fundamental de la existencia humana a través de una interpretación ontológica de la sociabilidad implica asumir, como punto de partida, que existe algún tipo de conexión originaria entre dicho fenómeno y el peculiar modo de ser del hombre. En tanto que éste, a su vez, no es nada más que apertura a la exterioridad, la posibilidad de una interpretación semejante dependerá, por tanto, de que la realización óntico-histórica de su existencia sea, en algún

p. 138), y no en la kantiana distinción entre fenómeno y nómeno. Con ello, en definitiva, Heidegger va más allá de Kant, pero conserva el sentido fundamental de su perspectiva crítica.

³¹² Así lo explica el mismo Heidegger (*Carta sobre el humanismo*, p. 73) en relación con la existencia humana: «El hombre no es nunca en primer lugar hombre más acá del mundo en cuanto "sujeto", ya se entienda éste como "yo" o como "nosotros". Tampoco es nunca solamente un sujeto que al mismo tiempo se refiera también siempre a objetos, de tal modo que su esencia resida en la relación sujeto-objeto. Antes bien, en su esencia el hombre ex-siste ya previamente en la apertura del ser, cuyo espacio abierto es el claro de ese "entre" en cuyo interior puede llegar a "ser" una "relación" entre el sujeto y el objeto.»

³¹³ Por tanto, en lo que sigue no se trata tanto de reconstruir el pensamiento de Heidegger, como de comprender *a través* de Heidegger la idea de lo humano como espacio de aparición en lo que es relevante para los intereses de este trabajo.

sentido, "social". Es decir, de que su estructura existencial consista en ser un ser-en-el-mundo-*socialmente*.

Siguiendo a Heidegger, es posible plantear la posibilidad de una interpretación semejante a partir de su tematización de la condición extática de lo humano como una apertura a la exterioridad de un mundo en el que los "otros" comparecen *originariamente*. Así, en el §26 de *Ser y tiempo*, Heidegger prolonga los rendimientos fenomenológicos de la analítica existencial que localizan al ser humano en un mundo lleno de entes a-la-mano (*zu-Hande*), para reconocer, a través de la «esencial remisión a posibles portadores» inscrita en el modo de ser de los útiles y las cosas, que los "otros" están ya presentes en el mundo de forma originaria, incluso en el aparecer mismo de los objetos.³¹⁴ "Originariedad" no refiere, por tanto, un añadido lógico, en el sentido de la atribución de la obra a su autor o de la mercancía a su dueño, sino que tematiza, por el contrario, la inmediatez como el modo de aparición propio de la alteridad. Es decir, refiere un plano de anterioridad respecto al señalamiento cognitivo de un vínculo entre sujetos o de una posición social. Por eso, Heidegger afirma que, como condición de aparición de la existencia humana, la presencia de los otros es "pre-lógica" y "pre-teórica", y, en consecuencia, previa a su constitución como objeto formal de una ciencia o conocimiento.³¹⁵

Por lo demás, el carácter originario de la comparecencia de los "otros" también excluye una tematización de la apertura del ser humano al mundo entendida como resultado de una relación entre *ipseidades* mediatizada por la distancia que separa a un *ego* de su *alter*; o, lo que es lo mismo, como resultado de una relación entre sujetos que

³¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 138. Así, «en el material empleado comparece, como alguien que "atiende" bien o mal, el productor o "proveedor". Por ejemplo, el campo a lo largo del cual salimos a caminar se muestra como pertenencia de tal o cual, y como bien tenido por su dueño; el libro que usamos ha sido comprado donde..., regalado por..., etc. La barca amarrada en la orilla remite, en su ser-en-sí, a un conocido que hace sus viajes en ella, pero también, como "embarcación ajena", señala hacia otros.»

³¹⁵ Desde esta perspectiva, la posterioridad de la aparición de los otros respecto de los útiles y de las cosas en el marco de la analítica existencial, así como la atribución a los mismos de una función mediadora en este sentido, no debe entenderse según un orden de jerarquía entre los entes que otorga a los primeros una cierta prioridad, sino como un recurso expositivo del autor de *Ser y tiempo* que no merma su respectividad originariedad; que es, en consecuencia, una co-originariedad. Como explica R. Rodríguez («El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El Uno (§§ 25-27)»). En: R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, p. 126), la constitución fundamental del *Dasein* —el estar-en-el-mundo— «es una *estructura*, es decir, una complejidad sintética en la que cada elemento distinguible mediante el análisis está implicado en los demás, de manera que al poner el foco en un determinado momento (un "existencial"), se resalta una parte integrante de la estructura y se precisa su carácter esencial, dejando sin tematizar en esa fase analítica la relación propia que tiene con los demás».

se dirigen los unos a los otros con respectividad. En este sentido, no nos encontramos aquí en el ámbito de las relaciones intersubjetivas, que no son sino una reconstrucción lógico-sistemática —según un cierto orden de rupturas y continuidades representadas formalmente como relaciones jurídicas, económicas, sociales, etc.— de lo que aparece como una única vivencia en el marco de un análisis fenomenológico de la cotidianidad. Al contrario, el significado de originariedad referido en la comparecencia de los "otros" parece apuntar más bien hacia una continuidad en su aparecer como entes según la cual éstos no podrían ser reconocidos como *distintos* en sentido estricto, de acuerdo con una eventual condición existencial de singularidad. En su más inmediato aparecer, los "otros" no están, en realidad, presentes respectivamente como "otros", es decir, como «todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo», como alteridad; sino como "otros que están siendo originariamente conmigo".³¹⁶ O, dicho con palabras de Heidegger, como «aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre los cuales también se está».³¹⁷ De ahí que, si en algún momento ha llegado a ser posible concebir, como imagen moral, una identidad humana ontológicamente estable más allá de cada existencia particular — una *humanitas*—, parece claro que esta idea sólo ha podido llegar a ser pensada sobre la base de una conciencia más o menos explícita de la condición existencial del ser-en-común, a la que se le ha querido atribuir el carácter de esencialidad.

Teniendo en cuenta el significado que la originariedad de la presencia de los otros tiene en tanto que condición existencial, no puede, entonces, extrañar que la existencia humana quede en último término tematizada ontológicamente como un *coestar-en-el-mundo*, y que el mundo, por su parte, se deje comprender como un espacio común al que los hombres están vueltos según su condición abierta a la exterioridad.³¹⁸ Desde la perspectiva analítica abierta por la existencia en común, el mundo, lejos de ser un horizonte privado, susceptible de ser integrado en un espacio compartido más amplio, al que los "otros" también se pueden incorporar, es más bien un horizonte que remite «*ab origine*» a mí tanto como a los demás.³¹⁹ Por este motivo, no se debe tematizar como un

³¹⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 138-139.

³¹⁷ *Id.*

³¹⁸ *Ib.*, p. 140.

³¹⁹ R. Rodríguez, *Ib.*, p. 127. No dejan, por eso, de sorprender aquellas objeciones que, desde la llamada "filosofía de la alteridad" se plantean al pensamiento de Heidegger, al que acusan de ser excesivamente solipsista, afirmando, frente a él, la presencia del "otro". Por el contrario, según acabamos de ver, en la tematización existencial del Dasein el "otro" está presente de un modo originario, compareciendo en su apertura a un mundo común [*Mitwelt*]. Es más, el propio Heidegger (*Ser y tiempo*, pp. 144-145), al criticar el concepto de *Einfühlung* de Husserl y Th. Lipps, rechaza abiertamente un concepto de alteridad que obvie la originariedad de la presencia del otro: «No puede ciertamente negarse que el conocimiento recíproco que

"mundo compartido entre individuos" —pues esto implicaría una comprensión defectuosa de la comparecencia originaria de los "otros", según el modo de una relación distributiva—, sino como un "mundo común" que encuentra en la condición originaria del coexistir la explicación de su comunalidad.³²⁰ Así, el ser humano, como existencia singular, no puede agotar el mundo, pero el mundo sólo se puede descubrir como espacio de aparición siendo en él —o, a partir de él— tanto como en los demás. Esta es la razón por la que, en el momento de su constitución subjetiva, como comunidad, el mundo visibiliza, a través de cada existencia humana concreta, su existencia real. El mundo sólo puede ser pensado como espacio de aparición sobre la base de la existencia en común de los seres humanos. Por eso, como veremos más adelante, lo humano ostenta respecto a él una cierta prioridad en lo que respecta a su constitución histórica.

Así las cosas, por tanto, podemos concluir que el dato de la originariedad del existir en común vendría a representar, como rendimiento interpretativo de las relaciones de proximidad, un principio de identidad en la legalidad existencial de lo humano según se sigue de la interpretación ontológica de la sociabilidad. Con todo, si nuestra tesis acerca de la constitución ontológica de la subjetividad es correcta, el sujeto precisa, así mismo un principio de diferencia como condición de posibilidad. En efecto, según se desprende

se funda en el coestar depende con frecuencia de la medida en que el propio Dasein se haya comprometido a sí mismo; lo cual equivale a decir que depende de la medida en que él haya hecho transparente para sí mismo y no haya disimulado su esencial coestar con otros, lo cual sólo es posible si el Dasein ya está siempre con otros en cuanto estar-en-el-mundo. No es la "empatía" [*Einfühlung*] la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste, y se torna ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar».

Teniendo en cuenta estas consideraciones, no se entiende, entonces, «por qué la primacía fenomenológico-ontológica del mundo circundante como horizonte de aparición del otro (y del sí mismo) implique robarle al otro su alteridad, o que reste cualidad y originalidad propias a la relación interpersonal» (R. Rodríguez, *Ib.*, pp. 137-138). Al contrario, como argumenta Ramón Rodríguez, todos los rasgos propios del "tú", de la "alteridad", ya están, en realidad, presentes en su comparecencia originaria en el mundo, que es común; es decir, tan mío como del "otro". Por eso, concluye que lo que es verdaderamente incompatible con los análisis fenomenológicos heideggerianos no es que el "otro" aparezca de modo inmediato en el mundo, «sino que irrumpa el horizonte primario de manifestación de todo ente, es decir, que ocupe el lugar del mundo». En esta misma línea, el filósofo italiano R. Esposito (*Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 157-158) observa que, con su superación de la ruptura entre *ego* y *alter*, «Heidegger deja definitivamente a sus espaldas el tradicional problema del pasaje de la inmanencia del yo a la trascendencia del otro». Precisamente por eso, su pensamiento no se ve abocado a la «tentación de fusión, y consecuentemente de sacrificio de uno u otro, a la que paradójicamente arriba la filosofía de la alteridad», pues, al invocar «el carácter originariamente singular y plural —propriadamente extático— de la existencia compartida», es capaz de sortear las dificultades que en dicha filosofía impone la necesidad de abrir una distancia intersubjetiva para poder proyectar un horizonte común: «[e]l uno no puede abordar al otro, absorberlo, incorporarlo —o viceversa— porque el uno está ya con el otro, dado que no existe el uno sin el otro».

³²⁰ Así, teniendo en cuenta este estatuto del mundo, si la disposición fundamental del Dasein era caracterizada como el *cuidado* [*Sorge*], es decir, como el "ocuparse del mundo", la caracterización de esta disposición en lo que respecta al ocuparse de un mundo "común" vendrá representada por la *solicitud* [*Fürsorge*] (Cf. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 141).

del planteamiento de su problemática ontológico-existencial, la identidad de un sujeto no es, abstractamente, sino el resultado del doble movimiento de posición de una identidad y de una no-identidad que determina, positiva y negativamente, un orden de ser —que, en el marco de la metafísica tradicional se configura como ser-trascendental— como contenido de la entidad subjetiva. En esto reside, según veíamos, su posibilidad, pero también su crisis, cuando la pregunta por el sujeto se interrogaba por sus condiciones y, en consecuencia, es planteada como una pregunta verdaderamente fundamental. Por eso, junto al principio de identidad descubierto en el existencial *Mitsein* como principio de identidad social es preciso señalar un principio de diferencia que haga posible distinguir, frente a los otros y esa común identidad social, una esfera de "mismidad" en la que el sujeto se pueda descubrir a sí mismo como una singularidad.

En el marco del análisis existencial conducido en el §26 de *Ser y tiempo*, sin embargo, no parece que quepa encontrar referencia alguna a la existencia humana como existencia singular, sino que, por el contrario, ésta se ve abocada a la indistinción del coexistir con los otros como consecuencia de originariedad. En este punto, por tanto, la condición abierta a la exterioridad de la existencia humana significa sencillamente su *pérdida* como existencia en la indiferencia del ser, según se sigue de su modulación genérica como ser social. Así, en ausencia de un principio de diferencia que permita trazar los límites de la existencia humana como existencia singular, el "ser-común" que resulta de la coexistencia como los "otros", además de condición de posibilidad de su constitución subjetiva —en el sentido que he apuntado, como principio de identidad—, es así mismo condición de su imposibilidad, en tanto que niega su diferencia de los "otros" y, por consiguiente, la constitución concreta de su identidad como identidad específica de alguien. Precisamente por eso, antes que de *confusión*, resulta más conveniente hablar de *pérdida* de la existencia en el ser. El concepto de *confusión* indica una falta de distinción que, sin embargo, es posible. El confusionismo se soluciona separando lo que está mezclado, pero no es idéntico en un sentido específico. En la noción de *pérdida*, por el contrario, está presente un cierto sentido de lo irrecuperable que nos remite a la idea de una existencia humana "atrapada" en el existir en común con los "otros". Aquí la distinción no es ni tan siquiera posible.³²¹

³²¹ La indistinción, por otro lado, además de hacer imposible su singularización, también hace problemático todo encuentro con el "otro", pues, como apunta C. Fynsk (*Heidegger. Thought and Historicity*. Ithaca (NY), Cornell U.P., 1993, p. 33), para ello es preciso que previamente el "otro" se presente como una alteridad: «The puzzle, as Heidegger says, is how Dasein's singular relation to itself is to be disclosed to

El sentido y alcance de esta situación de "pérdida de la existencia" es tematizada por Heidegger en §27 de *Ser y tiempo*, en el marco de la discusión en torno a las formas de existencia, a través del recurso al concepto de *das Man*. Con esta noción Heidegger hace referencia a una situación existencial en la que el hombre no es capaz de ser "él mismo" debido al ocultamiento de la condicionalidad ontológica que define su propio ser. Pues bien, para tematizar el significado de este ocultamiento, Heidegger recurre, precisamente, a un análisis de la posición ontológica que he referido con el motivo de la "pérdida de la existencia". Así, de acuerdo con el registro fenomenológico empleado por Heidegger, en su dominación por el *das Man*, el ser humano es incapaz de reconocerse a sí mismo en la singularidad de su existencia, como distinto de su "ser-en-común con los otros" en el que se encuentra en su apertura a la exterioridad. El hombre sometido al *das Man*, dice Heidegger, se encuentra sujeto «al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano». ³²² Éstos, añade, «le han tomado el ser» y disponen acerca de su existencia, sin que él se haga cargo de ella. Por esta razón afirma que su existencia se encuentre sumida en la "impropiedad". ³²³ Pero, la referencia a un "otro" presente en este pasaje no debe entenderse como una referencia a "alguien" concreto, sino que su identidad permanece indeterminada: cualquiera puede reemplazarlo, también uno mismo. ³²⁴ Es un "otro" impersonal. ³²⁵ En este sentido, en su dominación por el *das Man*, el ser humano resulta indistinguible como existencia singular, pues no comparece como alteridad, sino en común identidad con los demás. Por eso, desde la perspectiva analítica de la "pérdida de la existencia en el ser", este "otro indeterminado" tematizada en el *das Man* podría ser entendido como una posición del ser previa a su determinación como ser-singular. Es decir, como la mera aparición del ser en cuanto aparición —su aparecer, en general—, sin importar qué aparece ni dónde lo hace. De este modo, lo que en el existir concreto no es sino *confusión*, y, por consiguiente, es susceptible de ser resuelto en el modo de la "existencia propia", por cuanto globalmente el análisis existencial ha previsto ya la posibilidad de ser "sí-mismo", sería aquí, en tanto que momento abstracto que sólo refiere

the other and, of course, how Dasein is to encounter the other as other—that is, how Dasein is to discover the other's relation to itself as an instance of alterity. In Dasein's being toward the other, there must be a trace of alterity permitting an encounter that is not simply an identification. Thus, while Dasein's relation to itself and its relation to the other cannot be the same relation (or a relation of sameness), they must nevertheless be thought together, for the relation to the other must be a communication of difference.»

³²² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 146.

³²³ *Id.*

³²⁴ *Id.* «Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder.»

³²⁵ *Id.* «"Los otros"—así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos—son los que inmediata y regularmente "existen" ["da sind"] en la convivencia cotidiana»

parcialmente —según su identidad originaria con los otros, pero no según la diferencia que se sigue de su singularidad— la condición existencial del ser humano, interpretable como *pérdida*.

2.2.2. El principio de diferencia en la existencia humana: el análisis del existencial *ser-para-la-muerte* en el §50 de *Ser y tiempo*

La solución de la aporía del "ser-en-común" a la que nos ha conducido la interpretación ontológica de la sociabilidad humana precisa, paradójicamente, profundizar nuestro análisis de dicha condición. El objetivo en este punto consiste en recuperar, en el nivel de análisis existencial en el que nos movemos, el sentido de diferencia y ruptura que fenoménicamente hemos reconocido en la forma de una distancia posible con el otro, en la que, como vimos, la modernidad descubría el "estado de guerra" como forma normal de la sociabilidad. Más aún, interpretada ontológicamente, esta distancia quedaba consignada como principio de subversión de la idea clásica de sujeto. Así, tal y como he argumentado previamente, al plantear la problemática ontológico-fundamental del sujeto a través de la "crisis" moderna de la sociabilidad, desde las coordenadas de un análisis filosófico-político, la quiebra de la idea de sujeto, ya sea a través de la crítica de la metafísica —como crítica de su concepto trascendental— o mediante la superación hermenéutica de sus distintas imágenes históricas, viene dada por el agotamiento de su capacidad reguladora de lo social. De este modo, la sociabilidad es, justamente, la que, al producir alteridad respecto al sujeto, introduce un principio de ruptura que fractura el imaginario de la subjetividad.

Pero la producción de alteridad a través de la diferencia es también necesaria en la constitución del sujeto. El sujeto, según hemos visto, se constituye a través de la distinción de una identidad frente a una no-identidad. Pues bien, al introducir una separación en el orden del ser, la diferencia crea una "distancia posible" que permite traer a presencia al sujeto en su existencia singular. En consecuencia, además de ser condición de imposibilidad del sujeto —cuya constitución subvierte por cuanto, al separar, produce una otredad respecto al sujeto que amenaza la estabilidad y permanencia de su identidad—, el principio de diferencia es también condición de su posibilidad, pues permite fijar una identidad subjetiva frente a lo "otro" de un "sí-mismo". Es decir, frente a su no-identidad. La diferencia tendría, así, por tanto, como lo común, un estatuto ambiguo en el orden de la condicionalidad del sujeto. Con todo, la clave en este punto

consiste en explorar su significado constitutivo —es decir, la diferencia en cuanto principio de posibilidad de la subjetividad— y su despliegue como mecanismo compensatorio de la *pérdida* de la existencia en la indeterminación ontológica del "ser-en-común".

Precisamente, esta necesidad es compartida por la lógica argumentativa de *Ser y tiempo*, que también demanda reconocer al *Dasein* como un "sí-mismo" respecto al "otro" impersonal (*das Man*) y despejar, así, la propiedad como horizonte existencial. Pero, dado que esa distancia posible respecto al *das Man* no puede ser resuelta en una posición trascendental de la existencia humana —pues, en ese caso, traicionaríamos la premisa metodológica del análisis existencial, que se despliega a partir de los rendimientos teóricos proporcionados por una fenomenología de la cotidianidad—, su sentido habrá de ser, entonces, el de una "distinción ontológica" entre espacios de aparición, antes que el de la escisión radical del ser en un doble plano de realidad. En el marco del discurso en torno a las formas de existencia, Heidegger anticipa ya al final del §27 el sentido de esta distancia cuando define la "existencia propia" como «un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el *Dasein* se cierra frente a sí mismo». ³²⁶ Pero habrá que esperar al §50 para encontrar en la muerte la condición existencial de posibilidad de esa forma de existencia propia.

Para Heidegger, la muerte constituye «la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseins-unmöglichkeit*]». ³²⁷ Se trata, pues, de una posibilidad óntica con resonancias ontológicas, ya que, siendo la existencia humana apertura a la exterioridad, la muerte implica, justamente, la clausura de esa posibilidad. Así, según Heidegger, en la muerte, al ser humano «le va radicalmente su estar-en-el-mundo», pues su distancia respecto a este espacio es, entonces, total. ³²⁸ En este sentido, cabría decir que, en el momento de su desaparición, la existencia humana se emancipa completamente del mundo. Por eso, es posible encontrar en ella un principio de diferencia que cualifica al ser humano como una existencia singular. Pero, en su radicalidad, la negación de la condición abierta a la exterioridad del ser humano no es crea, como tal, una verdadera distancia respecto del mundo y de los otros. Crea, por el contrario, una ruptura total. De este modo, en el momento de la muerte, el otro no aparece distanciado de mi existencia

³²⁶ *Ib.*, p. 149.

³²⁷ *Ib.*, p. 267.

³²⁸ *Id.*

singular, y, sin embargo, próximo, por cuanto cabe establecer entre nosotros relaciones de sociabilidad, sino que esa distancia es absoluta. Es decir, una ausencia. En este sentido, la muerte no introduce realmente una distancia posible *en el mundo*, sino que plantea una ruptura total *frente al mundo*. De ahí que, no pueda despejar por sí misma un principio de diferencia que haga de la existencia humana una existencia singular.

¿Dónde encontrar, pues, un principio de diferencia que permita singularizar la existencia humana? La respuesta a esta pregunta sigue siendo la misma: en "la posibilidad de la imposibilidad de existir" representada por la muerte; pero no en sí misma, en su realización como posibilidad radical, sino, sobre todo, en su condición de posibilidad indisponible e irrenunciable, y, en último término, insuperable, de la existencia humana. Así, el interés de Heidegger no tiene tanto que ver con la muerte como con la condición mortal del ser humano.³²⁹ La muerte constituye un punto de fuga inevitable, del que no cabe escapar, ni tampoco puede sortearse, y, en este sentido, antes que una posibilidad, constituye más bien una necesidad para la (in)existencia humana. Por eso, dado que el ser humano se encuentra existencialmente comprometido con ella, esta posibilidad de (dejar de) ser queda incorporada como horizonte a su existencia, haciendo de él un *ser-para-la-muerte*. Pues bien, dado que este horizonte existencial refiere una posibilidad, que, como hemos visto, es absolutamente privada, por cuanto su realización concierne exclusivamente a cada ser humano en particular, el dato ontológico de su condición mortal permitirá, precisamente, anticipar esa distancia posible respecto al otro sin negar con ello su existir actual.³³⁰ Por esta razón, aunque la muerte no habilite por sí misma, en cuanto posibilidad realizable, un principio de diferencia que permita comprender la existencia humana como una existencia singular, sin renunciar con ello a su condición abierta a la

³²⁹ Según testimonio Víctor Farías (*Heidegger y el nazismo*. 2ª ed. México-Chile, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 140) el mismo Heidegger afirmó, en conversación con él, esta idea: «Durante nuestras conversaciones sobre *Ser y Tiempo* recuerdo haberle preguntado en una ocasión sobre el significado de la muerte en la analítica existencial. "No me interesa para nada la muerte, ¡sólo me interesa habérselas con el morir! (*Sterben-können*)", me respondió, y yo entendí claramente el *pathos* romántico y voluntarista que se dejaba ver en la taxativa respuesta.»

³³⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 267. En sus análisis fenomenológicos, Heidegger insiste enfáticamente en este carácter privado de la muerte y su consiguiente tematización como una posibilidad existencial que le compete exclusivamente al ser humano singular. En sus propias palabras, constituye su «posibilidad más propia e irrespectiva». Así, por ejemplo, en el §47 dedica un largo párrafo a argumentar que la experiencia de "pérdida" ante la muerte de alguien no implica que a los vivos se nos haga accesible la experiencia de «pérdida-del-ser» del muriente, pues «[n]o experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente "asistimos" a él» (*Ib.*, p. 256). Acto seguido reitera este sentido de "singularidad" del morir cuando señala que «[e]l morir debe asumirlo cada Dasein por sí mismo» y que «[l]a muerte, en la medida en que ella "es", es por esencia cada vez la mía» (*Ib.*, p. 257).

exterioridad, el análisis sí logra, sin embargo, descubrir dicho principio en su tematización como horizonte existencial.³³¹

El horizonte existencial de la mortalidad no añade propiamente nada a la constitución ontológica de lo humano, ni determina positivamente su singularidad. Tampoco le ofrece la posición trascendental de una metafísica del sujeto, liberándolo, así, de su condición abierta a la exterioridad. En verdad, únicamente permite hacer explícita, a través de la anticipación de la única posibilidad insuperable para el hombre, la virtualidad de una existencia humana emancipada del dominio de lo "otro", según quedaba tematizado en la figura del *das Man*. La posibilidad de «estar-entero» como una existencia singular.³³² De igual modo, en un sentido inverso, también permite que el "otro" aparezca como un "sí-mismo"; como alteridad. En este sentido, su relevancia fenomenológica radica en que permite hacer visible la *diferencia* en tanto que principio del espacio de aparición de lo humano junto con a la coexistencia con los otros como principio de identidad. Bajo el horizonte de su propia muerte, cada ser humano se reconoce a sí mismo como una existencia única, inconmensurable con los otros e irreductible a su ser en común. Se trata, por tanto, de una posibilidad extrema que, en su indisponibilidad, opera como un punto de fuga desde el que el resto de posibilidades de ser que confluyen en cada existencia humana se comprenden como posibilidades de

³³¹ *Ib.*, p. 279. «La muerte no "pertenece" tan sólo indiferentemente al propio Dasein, sino que ella reivindica a éste en su singularidad. [...] Sin embargo, el fracaso de la ocupación y de la solicitud no significa de ningún modo una desvinculación de estas maneras de ser del Dasein respecto del ser-sí-mismo propio. Como estructuras esenciales de la constitución del Dasein, ellas forman parte de la condición de posibilidad de la existencia como tal. El Dasein es él mismo de una manera propia sólo en la medida en que en cuanto ocupado estar en medio de... y solícito estar con..., se proyecta primariamente hacia su más propio poder-ser y no hacia la posibilidad del uno-mismo.»

Se comprende así mismo desde estas coordenadas teóricas que sólo a partir de la mortalidad sea posible formular la idea de una forma de existencia propia que haga frente a su dominio por el impersonal *das Man*, pues en la muerte «puede manifestársele al Dasein que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno, es decir, que adelantándose, puede escaparse siempre de él» (*Ib.*, p. 279). Una vez se enfrenta "cara a cara" con su propia condición mortal, el ser humano se encuentra a sí mismo en condiciones de asumir *de otro modo* las "posibilidades de ser" que le están disponibles en el mundo: «El adelantarse haciéndose libre para la propia muerte libera del estar perdido entre las fortuitas posibilidades que se precipitan sobre nosotros, y nos hace comprender y elegir por primera vez en forma propia las posibilidades fácticas que están antepuestas a la posibilidad insuperable.» (*Ib.*, p. 280) Pero esta "comprensión", matiza Heidegger, no debe entenderse como un simple conocimiento fáctico del fenómeno de la muerte, sino como una suerte de "actitud existencial". En la forma existencial de la impropiedad también se conoce el fenómeno de la muerte, pero no se comprende como la posibilidad más propia: «Se sabe de la muerte cierta, y sin embargo no se "está" propiamente cierto de ella. La cotidianidad candente del Dasein conoce la certeza de la muerte, y aún así esquiva el estar cierto. Pero este esquivamiento atestigua fenoménicamente, desde aquello mismo que él esquiva, que la muerte debe ser comprendida como la posibilidad más propia, irrespectiva, insuperables y cierta.» (*Ib.*, p. 274).

³³² *Ib.*, p. 275.

alguien en concreto, integrándose así en una identidad singular que ni se pierde ni se confunde en lo "otro" respecto de sí mismo.

La interpretación ontológica de la contradicción tematizada como "crisis" de la sociabilidad remite, así, como se ha puesto de manifiesto en estas páginas, a una contradicción mucho más profunda que, al menos en lo que se refiere a la existencia humana, radica en su constitución como un espacio de aparición tensionado entre un principio de identidad, que resulta de su apertura a la exterioridad con los otros, en una "existencia-en-común", y uno de diferencia, que se sigue de la afirmación de la singularidad de su existencia, tal y como revela en su más extrema posibilidad. Se trata, por eso, de un espacio de aparición variable, cuyo contenido es determinado en cada caso por el ajuste concreto de ambos principios contradictorios, que, según su modulación social, quedan referidos como una articulación específica de relaciones de distancia y proximidad. Por eso, la clausura de la existencia humana en torno a una figura subjetiva determinada a partir de la consideración metafísica de ciertas positivities en las que el ser humano se resuelve históricamente es, desde la perspectiva del análisis existencial, siempre derrotada. Pero, una vez que la idea metafísica de sujeto ha sido así destituida, la subjetividad sólo puede llegar a aparecer en el espacio abierto de lo humano como una sucesión de los distintos movimientos de formación y ruptura según los cuales se modula el contenido de la *humanitas* en cada caso. Desde esta perspectiva, la identidad subjetiva es algo dinámico, un proceso que depende de la exposición variable de cada existencia humana a la exterioridad, y, en particular, a los otros, si tenemos en cuenta el enfoque de la sociabilidad. Como dice Judith Butler el ser humano es «siempre un acontecimiento de sus múltiples exposiciones».³³³ De ahí que esta idea de subjetividad termine por ser hasta cierto punto insatisfactoria e incompleta, pues es incapaz de aprehender como totalidad lo que se constituye como "idéntico". El sujeto es, así, huidizo: ilocalizable en un espacio de aparición siempre excesivo e irrecuperable en una cierta imagen que no consigue agotar por sí misma, habida cuenta de las infinitas "exposiciones" posibles de lo humano, la plenitud semántica de la idea de subjetividad. Pero, con ello, en definitiva, esta fragilidad ontológica nos pone ya sobre la pista de la pertinencia de una aproximación hermenéutica al sujeto, orientada a descubrir su identidad en las múltiples formas históricas en las que se realiza en cada caso su verdad.

³³³ J. Butler y A. Athanasiou, *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 50. También: J.L. Nancy, *Ser singular plural*, pp. 44-56.

2.3. Interpretación ontológica de la sociabilidad (II): el mundo como espacio de aparición de la subjetividad

Frente a esta fragilidad ontológica de la subjetividad humana, que, como vimos en la primera sección, la modernidad supo leer ya en las tendencias disolventes de lo social, la reivindicación suplementaria de una comunidad se erigía como refugio de una metafísica de la identidad. Así, según señalé entonces, la comunidad consigue reconciliar diferencia e identidad al hacer de la diferencia un "momento" de una totalidad. Por eso, bajo este horizonte de universalidad, la "guerra de todos contra todos" que la modernidad reconocía como forma normal de lo social es conceptualizada como la dinámica propia de integración de las diferencias en comunidad. A pesar de todo, la duda radical en torno al sujeto y su posibilidad que comprometía la ambición de una subjetividad trascendental en lo que respecta a la existencia humana es así mismo pertinente en lo que se refiere al mundo y a su constitución como comunidad.

¿Qué condicionalidad impone el mundo respecto al orden de aparición comprendido en las distintas formas históricas de la comunidad? ¿Puede realmente integrar las distintas posiciones diferenciales de lo humano en una misma identidad? La interpretación ontológica de la sociabilidad ha mostrado ya cómo la existencia humana es irreducible en su singularidad. Así, como acabamos de ver, el ser humano, siendo inmediato con los otros de forma originaria, no agota su existencia en esa común identidad. Por eso, si en virtud de su singularidad, la existencia está abierta a una constelación infinita de formas posibles de subjetividad; resulta, entonces, difícil imaginar cómo pueden ser capturadas todas ellas, como "momentos", dentro de la comunidad. Con todo, aun cuando desde la analítica existencial de lo humano se pueda seguir un indicio de respuesta a la inquietud ontológica en torno al mundo y la comunidad, esta primera aproximación no nos autoriza a obviar un análisis ontológico del mundo atendiendo a su especificidad. Si, según parece, la figura subjetiva de la comunidad ha de ser comprendida como una sucesión de imágenes posibles del mundo incapaces de constituirse en una totalidad, entonces, esta deducción debe ser justificada a partir de una adecuada interpretación ontológica de la sociabilidad. En su dimensión colectiva, la sociabilidad vendría a significar el establecimiento del mundo como espacio de aparición, a través de nuestras ordinarias relaciones de distancia y proximidad. De ahí que, para poder reproducir con el mundo el mismo gesto teórico que hemos ensayado ya con la

existencia humana, en lo que sigue sea preciso explicitar su condicionalidad ontológica a través del hilo conductor proporcionado por la sociabilidad.

Pero, antes que nada, estas ambiciones que he depositado en la elaboración de una ontología del mundo deben ser medidas con la posibilidad de llevar a cabo un programa de investigación semejante, pues, de entrada, nuestra inmediatez con el mundo parece entrañar dificultades para una aproximación onto-fenomenológica al mismo. Así, el mundo únicamente nos es accesible como totalidad a través de nuestra experiencia de los entes concretos que en cada caso alberga, por lo que no resulta posible elaborar una ontología al margen de nuestra proximidad con él. Como explica Heidegger en el §14 de *Ser y tiempo*, la problematización de la esencia de las cosas, y de la naturaleza en general, que resulta de «mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí dentro del mundo» no agota como tal el fenómeno "mundo", sino que éste siempre es excesivo respecto a su descripción o interpretación fenomenológica a través de los distintos "entes intramundanos".³³⁴ En realidad, añade, ambos modos de acceso "objetivo" al mundo lo están ya presuponiendo como horizonte primario desde el que se determina su "objetividad". Precisamente por eso, la "naturaleza", en tanto que «concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo», no puede brindarnos una interpretación ontológica adecuada del mundo, como pretendía la ontología tradicional; pues en verdad no es más que «un caso límite del ser posible del ente intramundano».³³⁵

Ahora bien, dado que la problemática en torno a la posibilidad de una ontología del mundo no es consecuencia de la distancia, sino de nuestra inmediatez con él, esta dificultad no compromete como tal una aproximación onto-fenomenológica al mundo, sino tan solo sus pretensiones objetivistas. El principal obstáculo al que se enfrenta la ontología no consiste en que el mundo sea inaccesible, sino, por el contrario, en que no podemos escapar de él. En consecuencia, aun cuando no resulte posible acceder al mundo directamente como objeto, el proyecto de una ontología puede ser llevado a cabo

³³⁴ *Ib.*, pp. 85-86

³³⁵ *Ib.*, p. 87. Sí cabría, en cambio, elaborar ontologías regionales intramundanas, en el sentido de una indagación del ser común a un conjunto de entes concretos. Así parece reconocerlo el propio Heidegger (pp. 86-87) cuando, al discutir la polisemia del término "mundo", admite entre sus posibles significados el de "región que abarca una multiplicidad de entes". Así, el "mundo matemático" significa el conjunto de objetos de la matemática. Pero, precisamente, toda ontología regional, que, ciertamente, se aproxima al mundo como una totalidad de entes, supone a su vez el *a priori* del mundo como condición de su posibilidad. Sólo porque *hay* mundo es posible elaborar una ontología sectorial del mismo.

indirectamente, a través de un acercamiento al mismo que vaya más allá de su objetivación en una "totalidad óptica" y se haga cargo de su inmediatez con lo humano. Desde esta perspectiva, el mundo sería asequible para la investigación ontológica en tanto que horizonte de exposición para un ente —el ser humano— que está constitutivamente vuelto hacia la exterioridad. Pero, entonces, el programa de una ontología del mundo se sintetizaría, en definitiva, en una prolongación de la analítica existencial que, tomando como punto de partida los rendimientos teóricos proporcionados por la tematización de la existencia humana, se orienta ahora hacia una explicitación de la legalidad ontológico-fundamental del mundo, por cuanto su realidad como horizonte para lo humano vendría exigida por su condición existencial abierta a la exterioridad.³³⁶

Con este propósito, en lo que sigue trataré de rastrear en las páginas de *Ser y tiempo* la inevitable reflexión ontológica en torno al mundo que la tematización de lo humano como un ente abierto a la exterioridad impone a la analítica existencial. Una vez más, nuestro objetivo aquí no se sustancia en una mera exposición del pensamiento de Heidegger, sino que tomamos su trabajo como un recurso teórico orientado a presentar una investigación ontológico-sistemática sobre el mundo relevante a los fines de plantear el significado de la pregunta por la problemática y posibilidad de la subjetividad. Se trata, en fin, de hacerse cargo de los temas y problemas de la obra de Heidegger, pero sin limitarse a ella. Así, en primer lugar, seguiremos la tematización heideggeriana del mundo como trasfondo hermenéutico general de comparecencia de los entes para llegar finalmente a alcanzar una interpretación de su constitución subjetiva como una comunidad. Pero, según trataremos de argumentar, dado que en la formación óptico-histórica de la comunidad desarrollada por Heidegger no se contempla la posibilidad de una ruptura de sus pretensiones de totalidad, la analítica existencial de *Ser y tiempo* resulta insuficiente para elaborar una ontología del mundo adecuada al principio de diferencia. Por eso, en segundo lugar, será necesario ir más allá de Heidegger y tratar de justificar la posibilidad de ese principio a partir del examen de un punto ciego que Husserl aprecia en su fenomenología trascendental. Esto permitirá finalmente aclarar la tensión ontológica del mundo, entre diferencia e identidad, como esquema básico de su legalidad fundamental.

³³⁶ *Ib.*, p. 88. «Será necesario examinar el estar-en-el-mundo cotidiano, de tal manera que, buscando apoyo fenoménico en éste, podamos fijar la mirada en el mundo»

2.3.1. El principio de identidad en el mundo: el análisis de la tradición en el §74 de *Ser y tiempo*

Pese a la dificultad que para el análisis onto-fenomenológico del mundo representa nuestra posición existencial, en algunos pasajes de *Ser y tiempo* es posible observar cómo la condición ontológica del mundo se deja tematizar indirectamente, a través de nuestra condición abierta a la exterioridad. El mundo se escribiría, así, de forma recurrente en esta obra a través de la explicitación del dato ontológico básico de su inmediatez con la existencia humana, que opera como punto de partida de toda la analítica existencial. Precisamente por eso, este archivo ofrece valiosos análisis fenomenológicos susceptibles de ser interpretados con el objeto de esclarecer, no sólo la constitución óntico-histórica del mundo en sus concretas formas sociales y culturales, sino, sobre todo, su legalidad ontológica fundamental en tanto que ésta facilita su realidad como espacio de aparición. Así, en el §18 de *Ser y tiempo*, Heidegger explora esta doble tematización del mundo a partir de los resultados preliminares proporcionados por el análisis fenomenológico de la relación del Dasein con su *mundo circundante* [*Umwelt*] (§§15-17). "Mundo" sería entonces, según su concepto óntico, un "trasfondo" u "horizonte" desde el que tiene lugar en cada caso la venida a presencia de los entes para el Dasein cotidiano. Pero, además, en un sentido ontológico, haría referencia a la estructura fundamental que despeja la posibilidad en general de su constitución óntica. Es decir, a su condicionalidad fundamental.

Con todo, esta mediatización de la problemática óntico-ontológica del mundo a la posición existencial del ser humano suscita dificultades adicionales, por cuanto parece otorgar a este último una cierta prioridad o primacía sobre el primero que, en principio, parece no hacer justicia al esquema de una ontología relacional entre el mundo y la existencia humana. En lo que respecta a su concepto óntico, el vínculo inmediato de los entes con los fines y actividades de un agente subordina la constitución histórico-concreta del mundo al desenvolvimiento práctico-contextual de la existencia humana.³³⁷ El mundo se descubriría, así, como un sistema de referencias desde el que los entes comparecen como "posibilidades de ser" cuyo principio de significación, no obstante, es siempre exterior al mismo. O, dicho con otras palabras, el mundo no sería más que «el espacio de juego de las posibilidades de ser de las cosas de uso sólo en tanto estas están ligadas a las

³³⁷ *Ib.*, pp. 104-105.

posibilidades de ser del agente práctico».³³⁸ Por lo que se refiere a su concepto ontológico, el ser humano también vindica para sí la posibilidad del mundo en general por cuanto su constitución como un horizonte de significación está en todo caso supeditado a la dinamización de su existencia como un "proyecto" [*Entwurf*]³³⁹ que, en su relación con los entes intramundanos, está abierto al descubrimiento de sus "posibilidades de ser".³⁴⁰ El ser humano es el único ente capaz de abrir en cada caso un horizonte de aparición desde el que los entes intramundanos se ofrecen en una cierta plenitud de sentido, y, por eso mismo, lleva consigo la condición ontológica de posibilidad de la apertura de «algo así como "significaciones"» —esto es, lo que Heidegger denomina la estructura de la "significatividad" [*Bedeutsamkeit*]—. ³⁴¹ De ahí que, vista desde esta perspectiva, la estructura fundamental del mundo no sea, en último término, sino un "momento" de la estructura existencial de lo humano³⁴², que sencillamente refiere su posición vuelta hacia la exterioridad en tanto que principio de la posibilidad en general de una comprensión de los entes como "posibilidades de ser", así como de la propia existencia en «su ser y poder-ser». ³⁴³

Visto desde la posición existencial del ser humano, por tanto, el mundo no sería, según su concepto óntico, más que una proyección de su disposición pragmática en su relación con los entes, por lo que aquélla no sólo podría reconocerse a sí misma como singularidad frente al mundo —en el sentido que hemos explorado en relación con la forma de existencia propia y el horizonte existencial de la mortalidad—, sino que además se afirmaría como el principio de su posibilidad en general. Pero del privilegio epistémico de la posición existencial del ser humano para una aproximación onto-fenomenológica al mundo no se sigue un privilegio ontológico equivalente. De ser así, la tensión que, a partir del análisis existencial del *Dasein*, habíamos identificado —al menos provisionalmente, en lo que respecta a la existencia humana— entre lo humano y el mundo —en tanto que

³³⁸ R.G. Rubio, «La mundaneidad del mundo (§§ 14-24)». En: R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, p. 97

³³⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 164.

³⁴⁰ *Ib.*, p. 108.

³⁴¹ *Ib.*, p. 109. Unas páginas más adelante (*Ib.*, p. 162) Heidegger define la "significatividad" como «aquello en función de lo cual el mundo está abierto como tal» cuya apertura en la existencia humana «significa que el *Dasein* es el ente al que en cuanto estar-en-el-mundo le va su propio ser».

³⁴² *Ib.*, p. 86. «"Mundaneidad" es un concepto ontológico que se refiere a la estructura de un momento constitutivo del estar-en-el-mundo. Ahora bien, el estar-en-el-mundo se nos ha manifestado como una determinación existencial del *Dasein*. Según esto, la mundaneidad misma es un existencial. Cuando preguntamos por el "mundo" desde un punto de vista ontológico, no abandonamos de ningún modo el campo temático de la analítica del *Dasein*. Ontológicamente el "mundo" no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el *Dasein*, sino un carácter del *Dasein* mismo.»

³⁴³ *Ib.*, p. 108.

horizonte al que la existencia humana está vuelta según su condición de apertura a la exterioridad— como el fundamento dinámico de los procesos de formación y ruptura de las distintas imágenes históricas de la subjetividad se resolvería en la posición trascendental de un sujeto que, diciéndolo con palabras de Husserl, «posee en cada caso el mundo y [...] también lo configura de nuevo siempre activamente».³⁴⁴

Esta dificultad se disipa, sin embargo, tan pronto el análisis fenomenológico de la inmediatez entre la existencia humana y el mundo es considerado según la dinámica relacional que le es propia, sin prescindir, por tanto, del marco general de la temporalidad en el que tiene lugar. Ciertamente, la deuda que vincula en su formulación al proyecto ontológico de *Ser y tiempo* con «los medios de la filosofía trascendental»³⁴⁵ —y, en particular, con los de la fenomenología husserliana— vehicula, en principio, el análisis de la estructura de la existencia humana de un modo excesivamente abstracto, mediante la tematización de su posición existencial en los términos de una "conciencia intencional" abierta al mundo, sin considerar, por tanto, al ser humano según su condición histórica. Pero, en la medida en que este esquema fenomenológico no se puede reproducir en lo que respecta al mundo, por cuanto éste no comparte con el ser humano su posición estructural de apertura a la exterioridad, nuestra aproximación ontológica al mismo a través de los rendimientos teóricos proporcionados por el análisis fenomenológico de su inmediatez con la existencia humana habrá de conducirse metodológicamente según el modo en el que su relación tiene lugar fácticamente: esto es, como una *fenomenología histórica*. Por eso, solamente cuando el ser humano es tematizado según su condición histórica, el análisis de su relación con los entes intramundanos puede llegar a ofrecer un panorama más ajustado a la problemática ontológica del mundo.³⁴⁶

Visto desde el prisma de la historicidad (§74), la relación del ser humano con los entes se encuentra mediada por una cierta hermenéutica de sus "posibilidades de ser" que

³⁴⁴ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991, pp. 159-160.

³⁴⁵ H.G. Gadamer, *Verdad y método*. 13ª ed. Salamanca, Sígueme, 2012, p. 323.

³⁴⁶ En este sentido vid. D. Michelow, "Otridad y comunidad en 'Ser y Tiempo': dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad", *Hybris*, 10 (1), 2019, pp. 162-163: «[...] el paso entre fenomenología y hermenéutica no supone la pérdida total del anclaje en el mundo del sí mismo, pero si [sic.] la reconfiguración del modo como los accesos al mundo están relacionados. Esto significa que no se abandonará el mundo sí mismo [sic.] como carácter fundamental de la totalidad de la experiencia de mundo, ni siquiera que se lo relegará a un plano secundario en pos del mundo común, pero si [sic.] que se inaugurará la posibilidad de que ambos modos de acceso participen de una relación de fundamentación mutua y no completamente unilateral, desde el mundo del sí mismo, como lo ha sido en el contexto del método fenomenológico.»

es siempre previa a la constitución óntica del mundo en sus distintas figuras históricas.³⁴⁷ Así, antes de determinar un horizonte de aparición para los entes en función de los fines e intereses que orientan pragmáticamente su existencia en cada caso, el ser humano está ya existiendo en un mundo en el que sus "posibilidades de ser" se le descubren en primer lugar como dadas. Sólo a partir de ellas puede la existencia humana llegar a despejar, en un segundo momento, nuevas imágenes posibles del mundo. O, dicho sistemáticamente, en la tematización de su existencia como un "ser-en-el-mundo" está ya significada una imagen histórica del mismo como horizonte primario de aparición.³⁴⁸ En este sentido, toda posibilidad óntica del mundo susceptible de ser despejada por el ser humano está inscrita ya dentro de una cierta tradición de "posibilidades de ser" en las que el hombre se encuentra originariamente. De ahí que, en realidad, por lo que respecta a su constitución óntica, no exista como tal una prioridad ontológica de la existencia humana sobre el mundo.

Más aún, en la consideración de la existencia humana según su condición histórica, el mundo también se descubre como el principio de su propia posibilidad en general. Así, si la vinculación inmediata de la existencia humana con el mundo se resuelve históricamente en su proximidad con una tradición, entonces, el principio de inteligibilidad que facilita una comprensión de los entes según sus "posibilidades de ser"

³⁴⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 397.

³⁴⁸ *Ib.*, p. 401. «El acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo.» Esto significa que «la historicidad del Dasein es historicidad del mundo» y en ella «comparece también lo descubierto dentro del mundo», pero no sólo en unidad de acontecimiento con lo humano —como reverso o reflejo de su apertura al mundo—, sino también en tanto que descubrimiento del ente intramundano, en «el "acontecer" intramundano de lo a la mano y de lo que está-ahí» (*Ib.*, pp. 401-402). En el §75, Heidegger argumenta decididamente en contra de una comprensión dicotómica de la historicidad, anclada en la división entre el "sucederse de las cosas" y el "sucederse de las vivencias". A su juicio, la distinción sujeto-objeto en la que se funda esa escisión debe localizarse en el plano de la facticidad, pues es en este plano donde se organiza el conocimiento según conceptos —también históricos—, para los que es pertinente esta distinción. Pero, en lo que respecta a la analítica existencial, la aproximación ontofenomenológica nos muestra cómo el Dasein fáctico «comprende en primer lugar su historia mundo-históricamente», por lo que su historicidad no debe ser entendida psicológicamente —como vivencia de un sujeto— por contraposición a la historicidad del mundo, sino como su condición ontológica fundamental (*Ib.*, p. 402). La oposición entre historicidad del Dasein y acontecer histórico no sería, en consecuencia, más que un falso problema —cuyo origen, por cierto, cifra en la forma de existencia impropia, que «llevado de un lado a otro por sus "quehaceres", [...] necesita, si quiere llegar a sí mismo, recogerse primeramente desde la dispersión y la inconexión de lo eventualmente "ocurrido"» (*Id.*)—. Por esa razón, solamente a través de la tematización de la historicidad sea posible concluir una ontología del mundo que, aun siendo subsidiaria de la analítica existencial en su elaboración, sea autónoma de una ontología de lo humano. El acontecer histórico permitiría articular una relación entre el ser humano y el mundo como relación atravesada por la temporalidad, a través del entrelazamiento de ambos espacios de aparición en el tránsito hacia el futuro de aquellas "posibilidades de ser" recibidas del pasado y disponibles en el presente, sin que ello niegue, sin embargo, su diferenciación analítica. De este modo, la historicidad representa el vértice en el que el ser humano y el mundo coinciden en su mutua inmediatez recíproca.

habrá de localizarse, justamente, en esa continuidad de sentido en la que el ser humano se encuentra originariamente y desde la que comprende toda imagen óptica del mundo como una "posibilidad". Frente a la aparente conclusión ofrecida por el §18, la estructura universal de la comprensibilidad —la "significatividad"— sería coincidente con una estructura concreta de la comprensión —con un orden de significación posible— desde el que el mundo se proyecta en sus múltiples imágenes óptico-históricas a través de la relación del ser humano con sus "posibilidades de ser". En este sentido, observada desde la perspectiva de la historicidad, el "éxtasis intencional" de una conciencia en el mundo no se traduciría directamente en su posición como fundamento ontológico del mismo. Al contrario, según su concepto más fundamental, el mundo sería, en realidad, un espacio de aparición que se autoconstituye a sí mismo en sus distintas imágenes óptico-históricas a través del vector de sentido representado por una tradición de "posibilidades de ser".

Pero, lejos de equilibrar la relación del mundo con la existencia humana en una ontología relacional orquestada sobre la dialéctica de inmediatez y ruptura según la cual ambos espacios de aparición se constituyen en sus distintas imágenes históricas, el recurso a la historicidad desplegado en *Ser y tiempo* en realidad compromete la autonomía de lo humano en su misma posibilidad. Así, la localización de todo principio de significación —y aún de su misma posibilidad en general— en una tradición subordina la posición existencial del ser humano al devenir histórico del mundo como un orden de significados concreto, respecto al cual no sería más que un mero receptor pasivo. El mundo, según acabamos de ver, no está "intencionalmente" abierto al ser humano —en este respecto no existe equivalencia entre ambos espacios de aparición—, sino que el mundo *es* en la existencia humana —o, mejor dicho, en su coexistencia con los otros en el espacio común—. Por eso, una vez el mundo sustrae el primado de la significación a la existencia humana en la forma de una tradición, el existir del ser humano no será, en definitiva, sino *un mero existir para que el mundo exista*.

En la realización diacrónica de sus "posibilidades", el ser humano prorrogaría en el tiempo ese significado hermenéutico de la tradición como imagen óptico-histórica del mundo. La tradición encontraría, así, en la existencia humana un punto de anclaje que facilita tanto su actualización en el presente como su proyección en el futuro. Por eso, considerada desde la perspectiva de la historicidad, la relación de la existencia humana con el mundo no consistiría sino en la "repetición" [*Wiederholung*] en cada época de una tradición que se prolonga en el tiempo y que, por eso mismo, se constituye como su

"destino" [*Schicksal*].³⁴⁹ Más específicamente, en la medida en que la constitución óntico-histórica del mundo se vehicula a través de la relación del ser humano con los otros — siendo, por eso, un *mundo común*—, la realización de "posibilidades de ser" en la que se prorroga una tradición determinada habrá de ser mediada por la interacción social en la que la coexistencia con los otros se resuelve empíricamente y, en este sentido, el "destino" de la existencia humana será, por consiguiente, un "destino común".³⁵⁰

Así las cosas, por tanto, el mundo no sería un *continuum* ontológico caótico e indeterminado respecto al cual la existencia humana precisa diferenciarse en su singularidad, tal y como parecía deducirse del motivo de la "pérdida de la existencia" estudiado a partir del existencial *Mitsein*, sino, más bien, un vector de sentido que articula su coexistencia con los "otros" en «una totalidad superior [...] e inmanente a su ser común». ³⁵¹ En tanto que despliegue de una totalidad de sentido indefinidamente en el tiempo, el mundo interrumpe la anarquía de la diferencia que resulta de la sociabilidad humana al signarla con el principio de inteligibilidad que brota de la tradición.³⁵² Toda posibilidad óntica sería, así, en último término, "repetición" de una tradición histórica en la que encuentra tanto su significado como el principio de su ser-posibilidad.³⁵³ La "repetición", según afirma Deleuze, es la «diferencia sin concepto» que se recupera en el interior de un cierto orden de sentido como «puro movimiento creador de un espacio y de un tiempo dinámico». ³⁵⁴ Por eso, la privación de un significado propio para cada diferencia, la reducción de su alteridad al principio de inteligibilidad general de la realidad

³⁴⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 397-398.

³⁵⁰ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 398. «Pero, si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [Geschick]. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios objetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Sólo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común [das schicksalhafte Geschick] del Dasein en y con su «generación» es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein.» Para una lectura que relaciona directamente este pasaje del §74 de *Ser y tiempo* con la tematización de la verdad como *aletheia* vid. O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*. México, Ediciones Coyoacán, 1999, p. 20-23.

³⁵¹ J.L. Nancy, *La comunidad desobrada*. Madrid, Arena Libros, 2001, p. 52.

³⁵² Así, K. Löwith (*Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Madrid, Rialp, 1956, p. 171-172) ha denunciado en la comprensión de la historicidad que respalda estas conclusiones un carácter contradictorio, «como una consecuencia extrema del historicismo en tanto que todo lo concibe de un modo eminentemente "histórico" y, al mismo tiempo, como un pensamiento ahistórico, que, ateniéndose a lo "esencial", se refugia en un fundamento permanente.»

³⁵³ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, pp. 398-399.

³⁵⁴ G. Deleuze, *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 53.

dado por una tradición, constituyen al mundo como una totalidad subjetiva según su hipótesis en la forma de una "comunidad histórica".

La figura de la comunidad remite aquí a una plenitud significativa del mundo según la cual toda diferencia queda reintegrada dentro de un determinado orden de sentido. A diferencia de la filosofía política moderna, Heidegger no piensa la totalización subjetiva del mundo *jurídicamente*, en la imagen de un Leviatán, como un concierto de voluntades libres dispuestas a renunciar a sus derechos individuales en favor de un poder colectivo, sino *históricamente*, como un referente último desde el que se organiza la pluralidad existencial de lo humano en el tiempo —que, en este sentido, no es nunca pluralidad en sí misma, sino pluralidad en el interior de una comunidad—. ³⁵⁵ De este modo, la permanencia de una "identidad" como núcleo de la idea de sujeto —en el sentido apuntado por el mismo Heidegger en §25 de *Ser y tiempo*— no se resolvería, así, «como algo que esté más allá o sobre el tiempo [como sería el caso del idealismo del contrato social], sino como una prolongación del mismo». ³⁵⁶ Fenoménicamente, la integración de

³⁵⁵ Con todo, ya sea en su forma jurídica o en su forma histórica, la institución de la comunidad comparte un sentido fundamental como mecanismo compensatorio de la diferencia, que, desde la perspectiva de análisis que aquí venimos manejando, es diferencia social. Ciertamente, el recurso a los derechos naturales parecería evitar esta reducción de la pluralidad, pero recordemos que la constitución de una sociedad civil implica que «cada uno de sus miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya entregado en manos de la comunidad» (J. Locke, *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*, p. 102).

³⁵⁶ K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, p. 102. Unas líneas más adelante, añade: «Se permanece, pues, "estando en camino", pero de forma tal que este mismo constituye algo permanente por tener su origen en las inmediateces del Ser» (*Ib.*, p. 103). Sin embargo, a pesar de que la poeticidad de estas expresiones de Löwith capturan el sentido de permanencia referida en la comprensión de la historicidad arbitrada en el §74 de *Ser y tiempo*, lo cierto es que él las refiere a la interpretación heideggeriana de Hölderlin. A su juicio, este desarrollo conceptual de "lo permanente" no se encontraría tanto en *Ser y tiempo* como en el pensamiento posterior de Heidegger, quien, según explica, reemplazó «la consideración de la temporalidad finita de la existencia humana por el tiempo permanente del Ser y el Origen» (*Ib.*, pp. 104-105). En este mismo sentido, Löwith afirma tajantemente que «en ninguna parte denota el *Ser y Tiempo* que Heidegger haya alcanzado nada duradero, inalterable, indestructible o eterno, como no sea bajo la forma de la absoluta convicción de la muerte y de la nihilidad» (*Ib.*, p. 99). Sin embargo, «la variación del centro de gravedad de la relación que se da entre la existencia humana y el Ser» (*Ib.*, p. 109) a lo largo del desarrollo intelectual del pensamiento de Heidegger no tiene por qué ser interpretada como una abrupta ruptura. Así, como han argumentado numerosos críticos, este proceso podría entenderse más bien como una evolución tranquila desde las limitaciones que el análisis existencial del *Dasein* plantea con vistas a elaborar una ontología fundamental hacia un intento más ambicioso de pensar el ser, cuyo germen puede ser, no obstante, rastreado ya en las páginas de *Ser y tiempo*. Precisamente, el propio §74 ofrece claros indicios en este sentido, cuando apunta hacia una comprensión de una tradición de "posibilidades de ser" como un "legado" recibido como "destino". Aunque en este texto no encontremos aún, al menos de una forma tan marcada, la posición tendencialmente pasiva del ser humano que Löwith aprecia en las obras posteriores de Heidegger —en las que, según afirma, «la existencia humana ya no es un punto de partida y una meta, sino que del mismo Ser partimos y hacia él nos dirigimos» (*Ib.*, p. 81)—, lo cierto es que, en la medida en que las "posibilidades de ser" del *Dasein* se liberan como "destino" en el acontecer histórico de un pueblo a través del "compartir" y la "lucha" de "una generación", podría atisbarse ya en él una cierta declinación de la perspectiva de una analítica existencial, al menos en relación con la propia trayectoria argumental de *Ser y tiempo*. Más específicamente, asistimos aquí a una "modificación" interna a dicha obra en lo que se refiere a la tematización de la estructura de la temporalidad, que se desplaza

la diferencia en el orden de identidad de lo común tendría lugar a través de la dinámica histórica de la conflictividad social. El conflicto posee un carácter paradójico, ya que, en primera instancia, consiste en una colisión de alteridades que resulta de la voluntad de afirmarse diferencialmente frente al otro, según habíamos concluido en la problematización de la sociabilidad humana. Pero, al mismo tiempo, su necesidad viene determinada por la imposibilidad de sostener dicha diferencia. Así, la guerra me enfrenta al otro en tanto en cuanto representa una amenaza *existencial* para mí. Es decir, para la diferencia referida en la singularidad de mi existencia. Precisamente por eso, el conflicto constituye el paradigma del *sacrificio* de la existencia humana al dominio de la comunidad, pues, en él, la afirmación de una posición diferencial refleja en realidad la realización, en el acontecer histórico, de un elemento más de la totalidad.³⁵⁷

2.3.2. El principio de diferencia en el mundo: el "extrañamiento" como réplica al §71 de *Ser y tiempo*

Hasta el momento, la interpretación ontológica de la sociabilidad humana ha mostrado cómo el mundo se constituye óntico-históricamente en la relación del ser humano con aquellas "posibilidades de ser" que le son entregadas por una tradición en la que se inscribe de forma originaria con los "otros". El mundo, según veíamos, se revela

desde la posición existencial de cada ser humano individual al ámbito de lo colectivo, en la posición existencial de una comunidad (*vid.* en este sentido D. Michelow, "Otridad y comunidad en 'Ser y Tiempo': dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad", p. 165). Una interpretación de la historicidad coincidente se encuentra en: R. Wolin, *The Politics of the Being. The Political Thought of Martin Heidegger*. Nueva York, Columbia U.P., 1990, pp. 53-66. Esta segunda tesis es, de hecho, la que el propio Heidegger pareció respaldar en conversación sobre su obra, como señala V. Farías (*Heidegger y el nazismo*, pp. 141-142: «Mi pregunta a Heidegger era si esa estructura de la temporalidad (y de la historicidad, por tanto) se deducía del ser-en-el-mundo como individuo o más bien, como yo pensaba, correspondía a la tradición histórica que sólo puede tener como sujeto a un colectivo, a un "pueblo". Mi argumentación se basaba además en el hecho de que si se quisiese entender semejante estructura de la temporalidad a partir del individuo, ello significaría una infantilización de la existencia ya que el origen era precisamente el punto de partida. No olvidaré la satisfacción de su expresión y la subsiguiente respuesta: "Justamente. Eso es lo esencial de la historicidad".»). Por eso, en fin, en la medida en que la relación históricas con las "posibilidades de ser" queda desplazada hacia la comunidad, podría verse en la continuidad de una tradición la permanencia de una identidad.

³⁵⁷ E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 6ª ed. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 48. «La faz del ser que aparece en la guerra se decanta en el concepto de totalidad que domina la filosofía occidental. En ella los individuos son meros portadores de fuerzas que los dirigen a sus espaldas. Toman prestado un sentido a esta totalidad (sentido invisible fuera de ella). La unicidad de cada presente es sacrificada únicamente a un porvenir convocado a despejar el sentido objetivo. Porque sólo el último sentido cuenta, sólo el último acto transforma a los seres en sí mismos. Son en realidad los que aparecerán en las formas, ya plásticas, de la epopeya.» En un sentido más específico, referido a este pasaje de *Ser y tiempo*, M. de Beistegui (*Heidegger y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2013, p. 49) afirma que en él se activa «una lógica de la totalización y la inmanencia, donde las singularidades existentes se proyectan contra una interpretación heroico-trágica de su destino. Es una lógica del sacrificio, donde la pluralidad de las existencias se absorbe en la inmanencia de lo Mismo.»

ante la ontología como un horizonte de aparición que mediatiza la venida a presencia de los entes a las "posibilidades de ser" que éstos albergan para el ser humano en función de los diversos fines y actividades a través de los cuales va dando forma a su existencia en cada caso. Pero, por estar originariamente abierta al mundo, esta existencia se mostraba, por su parte, como deudora de una cierta imagen general del mismo representada por una tradición de "posibilidades de ser". Por eso, la ontología terminaba por concluir que existe una anterioridad del mundo sobre el ser humano en virtud de la cual el primero se estructura como una continuidad de sentido en el tiempo en la que, bajo la forma de una comunidad histórica, se integra dentro de sí, como una sucesión de diferentes "momentos suyos", la pluralidad existencial de lo humano que, desde el punto de vista abierto por el enfoque de la sociabilidad, resulta de las relaciones de proximidad y ruptura con los otros.

Sin embargo, esta decisión metodológica, además de cortocircuitar el potencial la tematización del ser humano como un ente constitutivamente abierto a la exterioridad para la ontología, es así mismo fenomenológicamente inconsistente con los desarrollos analíticos previos. Como ya hemos argumentado, la figura subjetiva de la comunidad niega la "autonomía existencial" de lo humano como espacio de aparición y reduce la condición de ser-en-el-mundo a su integración en un orden de sentido en el que su identidad se revela únicamente en cuanto momento de una totalidad histórica. Pero estas conclusiones son inconsistentes con una fenomenología de la condición extática de la existencia humana asumida en toda su radicalidad. La principal incoherencia de Heidegger consistiría, pues, en su incapacidad para hacerse cargo de la indeterminación óntica a la que se ve abocada la ontología una vez ésta se vehicula relacionamente, como una interacción contextual entre espacios de aparición. En este sentido, el recurso a la hipóstasis del mundo en una comunidad histórica debe ser leído como una reacción ansiosa por compensar esta pérdida de estabilidad ontológica. En esto radica en último término el compromiso de su filosofía con el proyecto político nacionalsocialista, cuya secreta tentación fascista se rastrea ya en las páginas de *Ser y tiempo*.³⁵⁸

³⁵⁸ En esta negación de la autonomía de lo humano como espacio de aparición algunos críticos han querido ver un compromiso de la filosofía de Heidegger con el proyecto político del nacionalsocialismo. La tentación fascista se encontraría, precisamente, en la pretensión de reconstruir una ontología fundamental a través de la subordinación violenta de la existencia humana al acontecer histórico de una comunidad en la repetición de una tradición. En este sentido, S. Žižek (*El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona, Paidós, 2001, pp. 25-27) ha argumentado que el problema de *Ser y tiempo* consiste en que Heidegger anula la distancia entre la particularidad del contexto y la universalidad abstracta, al eliminar todo orden de mediaciones en su análisis de la existencia humana —lo cual resulta, a su modo de ver, fenomenológicamente inexacto— y forzar la comprensión del concepto de "repetición" en el sentido

Analíticamente, el problema de fondo que subyace a esta solución consiste, en realidad, en la inadecuada tematización fenomenológica del existencial *Mitsein* en su funcionalidad estructurante de mundo. No cabe duda de que la "coexistencia con los otros" se presta a ser interpretada como una disolución de la pluralidad existencial de lo humano en un cierto orden de identidad tan pronto nuestra atención se dirige hacia el esclarecimiento de la esencia de aquello que los hombres tienen en "común". Así, al suponer que la comunidad precede al ser humano como realidad dada en una tradición de "posibilidades de ser", Heidegger niega la idea de mundo como espacio común que resulta la coexistencia con los "otros" para tematizarlo como un espacio de aparición cerrado, que se proyecta hacia el futuro desde un pasado que funge como «paradigma y *telos* de la acción».³⁵⁹ La existencia humana, mientras tanto, deja de ser pensada como una

de una "elección forzada". Por otra parte, su posterior decepción con el régimen nazi no respondería tanto, según Žižek (*Ib.*, p. 23), al repudio de sus prácticas totalitarias y racistas como a la profunda frustración que Heidegger experimenta ante la ausencia de una autoconciencia del movimiento en relación con su propia legitimidad histórico-ontológica. En consecuencia, Žižek (*Ib.*, pp. 30-31) rechaza la interpretación convencional que considera que la querencia nazi de la filosofía de Heidegger se encuentra en el resto de subjetividad trascendental presente en *Ser y tiempo*, depurada en el desarrollo posterior de su pensamiento. Al contrario, a su modo de ver Heidegger abandonó el horizonte de la subjetividad trascendental demasiado rápido, sin terminar de pensar todas sus posibilidades en lo que respecta a un alejamiento posible del mundo. La opinión que relaciona directamente la filosofía presente en *Ser y tiempo* con el nazismo es también compartida por V. Farías (*Heidegger y el nazismo*, p. 142), quien afirma que «la vinculación de *Ser y Tiempo* con los textos nazis sólo puede ser entendida tratando el discurso relativa a la posibilidad del ser auténtico colectivo». Para Farías, la acentuación extrema de la individualidad del *Dasein*, lejos de ser contraria al colectivismo nazi, engarza perfectamente con «el carácter extremadamente aristocratizante de la filosofía de Heidegger» y, sobre todo, con «la dinámica perfectamente coherente que el fascismo, en todas sus variantes, establece entre la masa y el individuo selecto, el guía colectivo. La "soledad" del Führer, consustancial a su super-rango espiritual, es a la vez fundamento de su irresponsabilidad, del hecho de que no tenga que dar cuentas a nadie porque es responsable absolutamente sólo ante sí mismo.» Además, añade, este solipsismo no entra en contradicción con la existencia colectiva, especialmente cuando se trata de una forma de existencia propia. Así, «al tratar, por ejemplo, del decidir del *Dasein* por sí mismo, asumiendo su poder-morir, su muerte, y ello en medio del más radical desprecio por la masa inauténtica, la unión que culmina en la "comunidad del pueblo" es perfectamente viable en los términos en que *Ser y Tiempo* lo plantea». Para una crítica centrada en su categoría de "destino" y el decisionismo presente en este pasaje vid. R. Wolin, *The Politics of the Being*, pp. 62-66. Con todo, frente a estas posiciones críticas, otros autores han considerado que, aunque en la filosofía de Heidegger en *Ser y tiempo* ciertamente prepara «*con fundamentos filosóficos* el terreno para la ulterior decisión política» no cabe argüir un carácter nazi en la misma en función de la afinidad de su autor con el nacionalsocialismo, antes bien, en ella también es posible encontrar los elementos para una crítica immanente al nazismo (M. de Beistegui, *Heidegger y lo político*, p. 64). En un sentido similar, R. Safranski (*Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Austral, 2015, p. 205) afirma que: «La ontología fundamental de Heidegger, incluida su filosofía de la propiedad, es suficientemente indeterminada como para dejar lugar a opciones diferentes en asuntos políticos.» Sobre la problemática política de Heidegger desde una perspectiva que "absuelve" el núcleo de su filosofía, considerando la afinidad nacionalsocialista una traición a la misma, vid. el epílogo de A. Leyte, Heidegger. Madrid, Alianza, 2005. En un sentido similar: O. Pöggeler, *Filosofía y política en Heidegger*, pp. 15-30. Por otra parte, para un análisis más apegado al contexto cultural del joven Heidegger, especialmente centrado en la influencia de la *Kriegsideologie* alemana en su filosofía vid. D. Losurdo, *La comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Buenos Aires, Editorial Losada, 2001; y especialmente el capítulo 2 para todo lo relativo a *Ser y tiempo*.

³⁵⁹ V. Farías, *Heidegger y el nazismo*, p. 135. Así pues, el pueblo se consagra como una "continuidad histórica" en el mundo no tanto por ser una posibilidad realizada ya en el pasado, sino, sobre todo, por ser

posibilidad abierta en su constitución óntica para ser concebida, en su lugar, como apertura pasiva a la tradición en su "repetición".

En una segunda lectura, sin embargo, se puede apreciar que la determinación de la (co)existencia humana como origen del "mundo común" supone *sensu contrario* su condición diferencial. Así, la apertura del mundo precisa una renuncia previa a vivir una existencia separada de los "otros" y ensimismada en su singularidad. La "coexistencia" presume en los "otros" una alteridad como diferencia que, no obstante, se ve parcialmente suspendida en las relaciones de comunidad, en las que emerge una identidad común. En este sentido, se trata de un tipo de relación modalmente libre, contingente, que no responde solamente a la continuidad de un sentido heredado de la tradición, sino también a una posibilidad existencial decidida enteramente por el hombre.³⁶⁰ Por eso, si seguimos el hilo conductor de esta hermenéutica del *estar-en-común* —más centrada en el carácter transitivo y relacional de la coexistencia con los "otros" que en la explicitación de la identidad óntico-ontológica del mundo— la comunidad no habría de entenderse ya como una subjetivación de la tradición histórica, sino como una realidad que inevitablemente «tropieza con la interrupción, la fragmentación, [o] el suspenso» de las relaciones intersubjetivas que la hacen (im)posible.³⁶¹ Es decir, como una «comunidad finita» que, en lugar de fundarse en la "comunidad" de los seres humanos en la continuidad de lo

una posibilidad abierta a ser actualizada en el futuro: «justamente porque el pueblo en sí mismo es una posibilidad y porque sus posibilidades están siempre inscritas en el futuro, la validez de su tradición no proviene del pasado, llega del futuro como *tarea*» (*Id.*). De este modo, añade Farías (*Ib.*, p. 141) unas páginas más adelante, el "origen" se nos «revela desde el futuro, llamando a ser dignos de él». En este mismo sentido se pronuncia también R. Esposito (*Communitas. Origen y destino de la comunidad*, p. 167): «Si el origen se ha perdido, es preciso recuperarlo siguiendo esta coimplicación dialéctica de presuposición y destino que el propio Heidegger había deconstruido. La comunidad —cuando se la presupone como algo que precede a nuestra condición— debe ser reconocida entonces en nuestro destino: por eso se la debe re proyectar y reconstruir según su esencia originaria, según su originario "haber sido". Este es el terrible silogismo que atrapa a Heidegger desde el interior de su propio discurso, y convierte imperceptiblemente al más drástico pensamiento de la comunidad en su más tradicional mitologema filosófico-político; transforma lo "en común" de todos en una comunidad particular a la conquista de su porvenir, a través del reencuentro de su origen más puro. Esto —y no otra cosa— fue el nazismo de Heidegger: el intento de dirigirse directamente a lo propio, separarlo de lo impropio, hacer hablar afirmativamente a su voz primigenia; atribuirle un sujeto, una tierra y una historia, una genealogía y una teleología. Una teleología a través de su genealogía.»

³⁶⁰ Ante una eventual crítica en este punto, conviene aclarar que la consignación de la renuncia a vivir separado de los otros no niega la autonomía del mundo como espacio de aparición. Así, en la medida en que el mundo no puede tener origen en una decisión singular, sino que depende de un concierto de seres humanos dispuestos a la existencia en común, preserva su autonomía como espacio de aparición.

³⁶¹ J.L. Nancy, *La comunidad desobrada*, pp. 56-57 y 139-140.

Mismo, se constituye, por el contrario, en la fragilidad de una "comunicación" imperfecta entre ellos en la que se revela su "ser-común".³⁶²

Hasta el momento, la consideración de la existencia humana según su historicidad nos ha permitido concluir parcialmente la posibilidad de una conexión semejante entre los hombres. Así, la inscripción originaria del ser humano en una tradición de "posibilidades de ser" refiere ontológicamente lo que, para una fenomenología de la sociabilidad, no es sino la proximidad con los "otros" que resulta de su condición sociable. La tradición constituye un patrimonio común que cada generación recibe y actualiza como horizonte básico de su propia comprensión colectiva. En este sentido, constituye el reflejo óntico-histórica de la condicionalidad existencial de lo humano referida como un ser-con-los-otros. Resta, no obstante, explicitar la posibilidad de una distancia respecto de esa identidad común en tanto que condición de una consideración ontológica del mundo como espacio de aparición abierto a su realización a través de una interacción humana existencialmente libre. Solamente si es posible la negación de la realidad óntica del mundo para el ser humano, será así mismo posible su aceptación libre en la cotidianidad de las relaciones con los "otros". De lo contrario, la ontología del mundo terminaría por resolverse, según el modo de su subjetivación comunitaria, en la forma metafísica de una comunidad cerrada a una tradición elevada a mito fundante en un sentido incondicional y, en última instancia, de una *Volksgemeinschaft*.

Una primera respuesta en esta dirección pasaría por recuperar el análisis fenomenológico de la muerte como posibilidad-límite desde la que la existencia humana se afirma en su singularidad frente al mundo. Pero, lo cierto es que la muerte no introduce positivamente una distancia respecto del mundo común, sino que tan solo niega la posibilidad de la existencia humana en general. La muerte es "la posibilidad de la imposibilidad de existir" y, en este sentido, el ser humano sólo se reconoce como distinto del mundo por cuanto que éste, a diferencia suya, persevera en el ser. La distancia no se abre, pues, sobre la base de una diferencia histórica visible respecto a su inmediatez con el mundo, sino como anticipación de una posibilidad inexcusable —una anticipación que, por lo demás se encuentra en todo caso mediada por una tradición—. De ahí que el existencial ser-para-la-muerte no comprometa en absoluto una distancia real entre el

³⁶² *Ib.*, p. 53. Para Nancy, la "comunicación" «consiste ante todo en esta partición y en esta com-parecencia de la finitud: es decir, en esta dislocación y en esta interpelación que se revelan de esta manera constitutiva del ser-en-común—precisamente en aquello que no es un ser común».

mundo y el ser humano en tanto que *ser vivo*.³⁶³ El reconocimiento de su singularidad quedaría, a lo sumo, reducido a su distinción como un elemento en la totalidad, por cuanto la muerte represente un límite, pero no a la continuidad del mundo respecto a cada existencia humana, sino a la continuidad de cada existencia humana como momento del mundo. Mas, con ello, la autonomía del espacio de aparición de lo humano se vería siempre superada por el mundo y por su acontecer óntico-histórico como comunidad.

Así las cosas, por tanto, la pretensión de descubrir en la legalidad ontológico-fundamental del mundo un principio de diferencia en el modo de una distancia posible respecto a nuestra inmediatez con él sólo podrá ser satisfecha mediante la afirmación positiva de esa distancia como una distancia real. Esto es, como una distancia posible que puede ser abierta en el mundo sin que ello implique, como fundamento de su posibilidad, una renuncia del ser humano a existir en él. Por eso, si queremos justificar la diferencia como norma ontológica del espacio de aparición del mundo, debemos ser capaces reconocer frente a él la singularidad de la existencia humana sin que ello implique, o bien el horizonte de escisión radical respecto al mundo despejado por el horizonte de la mortalidad, o bien la reducción de esa existencia singular a mero momento de la totalidad. En definitiva, debemos ser capaces de afirmar al ser humano como un "sí-mismo" distinto del mundo sin negar su condición existencial abierta a la exterioridad. Pero, entonces, parecería que interrupción del proceso de totalización del mundo en la figura metafísica de una comunidad mediante la afirmación ontológica de un principio de diferencia como parte de su legalidad fundamental exigiría, paradójicamente, hacerse hasta cierto punto cargo del proyecto filosófico de la subjetividad trascendental.

Ésta es, precisamente, la solución de Husserl, quien, en *La crisis de las ciencias europeas* se enfrenta a una problemática semejante al reconocer en la mancomunación del mundo una unidad intersubjetiva que termina constituyéndose en un «horizonte universal y común a todos los hombres».³⁶⁴ Para Husserl, el Yo no opera bajo condiciones de aislamiento, sino que se encuentra «a un mismo tiempo en conexión con otros

³⁶³ Precisamente por eso, en el marco de la reiteración hiperbólica del sujeto moderno en la figura del Leviatán, la función fundamental de esta *persona ficticia* es la conservación de la vida, pues ésta es, precisamente, una condición necesaria, y también de posibilidad, para que la diferencia realizada en cada existencia humana singular pueda ser recuperada en la totalización subjetiva de la multitud como un Estado: «La causa final, propósito o designio que hace que los hombres —los cuales aman por naturaleza la libertad y el dominio sobre los demás— se impongan a sí mismo esas restricciones de las que vemos que están rodeados cuando viven en Estados, es el procurar su propia conservación y, consecuentemente, una vida más grata.» (Th. Hobbes, *Leviatán*, p. 229)

³⁶⁴ E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 172.

hombres».³⁶⁵ Así, en su interacción social, los individuos conducen procesos de transformación y ajuste de los distintos regímenes de validez que se disponen como correlato intencional del *ego* a través del intercambio de comprensiones y experiencias que resultan finalmente en la corrección de sus propias vivencias de conciencia sobre la base de un parámetro de normalidad definido intersubjetivamente. En este marco, "mundo" refiere, justamente, la totalidad sintética de los distintos horizontes de validez que se abren como correlato de la vida consciente. Pero al ser así consignado, como una realidad intersubjetiva, el mundo deslegitima al ser humano, y, más específicamente, a su *ego* trascendental, como su principio intencional de validez.³⁶⁶ Como ocurría en el §26 de *Ser y tiempo*, también aquí el mundo desborda su inmediatez con cada existencia humana singular, proyectándose como un horizonte que no es ya privado, sino *común*.³⁶⁷ A diferencia de Heidegger, sin embargo, Husserl no concede la disolución del *ego*, sino que, por el contrario, redobla su apuesta trascendental y remite la constitución del mundo a un sujeto previo a su objetivación como polo yoico de cada relación de intencionalidad particular.³⁶⁸ O, dicho con otras palabras, reconoce una precedencia del Yo trascendental respecto de las condiciones de intersubjetividad en las que se constituye empíricamente el mundo.³⁶⁹

³⁶⁵ *Ib.*, pp. 152-153 y p. 172.

³⁶⁶ *Ib.*, p. 189. «¿Cómo puede una parte constitutiva del mundo, su subjetividad humana, constituir todo el mundo, a saber: constituirlo como su figura intencional? Si el mundo es una figura, ya devenida y en devenir, de la conexión universal de la subjetividad que actúa intencionalmente, ¿cómo entonces los sujetos que actúan en comunidad pueden ser tan sólo figuras parciales de la actuación total?»

³⁶⁷ La fenomenología trascendental se vería, así, conducida a la misma aporía que hemos detectado en *Ser y tiempo*, aun cuando Husserl consiga sortear la crítica radical de la idea de sujeto suscitada por el compromiso heideggeriano con la temporalidad. Desde la perspectiva de la fenomenología husserliana, la temporalización del Yo únicamente compromete la integridad empírica de su identidad en el curso del devenir histórico, pero no le afecta en tanto que sujeto trascendental. El *cogito* —afirma Husserl (*Ib.*, p. 181)— «es el uno y el mismo Yo que es y fue y que tiene su futuro ante sí». No existe, por tanto, suspensión de la bipolaridad implícita en la relación de intencionalidad en favor del mundo. El único sentido en el que la temporalización es relevante a estos efectos es sincrónicamente, como «simultaneidad de los polos-Yo» (*Id.*). Es decir, como sociabilidad.

³⁶⁸ *Ib.*, pp. 195-196. «Desde un punto de vista metodológico, la intersubjetividad trascendental y su mancomunación trascendental sólo pueden mostrarse a partir del ego y de la sistemática de sus funciones y realizaciones trascendentales, mancomunación trascendental en la que, a partir del sistema actuante de los polos-Yo, se constituye como mundo para todos el "mundo para todos" y para cada sujeto. Y sólo por este camino, en una sistemática esencial del progresar, puede también alcanzarse una última comprensión del hecho de que todo Yo trascendental de la intersubjetividad (en tanto que Yo co-constituidor del mundo por el camino aducido) tiene que estar constituido necesariamente como hombre en el mundo, del hecho, pues, de que todo hombre "porta en sí un Yo trascendental"; pero no como parte real o como estrato de su alma (lo cual sería un sinsentido), sino en la medida en que él es la autoobjetivación del Yo trascendental concernido, autoobjetivación mostrable mediante la autorreflexión fenomenológica.»

³⁶⁹ Conviene aclarar aquí que esta aproximación a Husserl, apoyada en *La crisis*, no tiene tanto el sentido de dar cuenta del pensamiento de este autor como recurrir a sus razonamientos para conducir el problema de este capítulo. Este apunte es importante porque la citada obra no agota todo el abordaje de la cuestión de la intersubjetividad planteado por Husserl, en quien cabe observar otras aproximaciones al asunto. Para

Ahora bien, lo cierto es que, aun cuando la posición del *cogito* como principio último de donación de sentido facilita una separación nítida entre la existencia humana y el mundo, la remisión de éste a un fundamento subjetivo previo a la mancomunación entre los seres humanos empíricos niega su autonomía como espacio de aparición, pues sentencia una prioridad ontológica del Yo trascendental sobre el correlato de vida consciente desde el que emerge el mundo como totalidad sintética de horizontes de validez. Al trasladar la asimetría estructural del acto psíquico —entre el *ego* y sus *cogitata*— desde la investigación gnoseológica a la discusión ontológica, Husserl trata de solucionar la problemática subordinación del ser humano al mundo desplazando la discusión desde el marco de las relaciones horizontales entre espacios de aparición en el que aquí nos movemos al plano vertical de las jerarquías entre los distintos órdenes del ser. La distancia entre el ser humano y el mundo no sería, así, desde su perspectiva, sino la consecuencia ontológica que se sigue de la relación sujeto-objeto en lo que hace del segundo una determinación del primero según la legalidad *a priori* que se sigue de su constitución intencional. Pero con ello no nos encontraríamos propiamente ante una solución plausible a la interrupción de la totalización del mundo en la figura subjetiva de una comunidad, sino, más bien, ante su subordinación a una imagen trascendental de la subjetividad humana, y, por consiguiente, ante el último ejemplo de la metafísica del sujeto practicada por la modernidad.

Por lo demás, esta subordinación del mundo a la subjetividad trascendental negaría también la identidad singular de *cada* existencia humana, por cuánto aquella, como hemos visto, se predica, en sus contenidos concretos, de una exposición diferencial a la exterioridad. Desde la perspectiva de Husserl, la constitución autorreferencial de una figura subjetiva de la existencia humana sobre la base de la posición del *cogito* como polo intencional de los actos psíquicos que conforman nuestra vida consciente haría irrelevante toda diferencia real entre los hombres sustentada en su particular experiencia de mundo, en tanto que realización efectiva de su condición abierta a la exterioridad. Así, desde estas coordenadas teóricas, esta experiencia no sería, en el mejor de los casos, más que la representación consciente de la constitución del Yo en su realidad empírica. A los efectos de establecer una jerarquía entre órdenes de ser, la única diferencia que importa es aquella que distingue al ser humano genérico del mundo, como su principio de determinación

una aproximación sistemática a esta cuestión, *vid.* D. Zahavi, "Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27 (3), 1996, pp. 228-245. Agradezco a Agustín Serrano de Haro sus comentarios sobre este asunto.

trascendental. Es decir, aquella que subordina la pluralidad del ser a un principio de unidad. Toda ulterior consideración de la diferencia tendría una consideración meramente accidental para el discurso de la subjetividad. Pero, la pluralidad de modos de existencia posibles que se abren a partir de la experiencia diferencial mundo es, sin embargo, tan irreductible a una "naturaleza humana común" como poco prescindible para una teoría de la subjetividad. Como ya mostró el análisis de la existencia humana como espacio de aparición, la condición existencial del ser-en-el-mundo no refiere simplemente una disposición intencional de la conciencia, sino, sobre todo, la condición abierta a la exterioridad del ser humano, en tanto que fundamento de la constitución óntico-histórica de su realidad subjetiva. De ahí que, la apelación a lo trascendental, antes que explicitar el modo de subjetivación de la existencia humana de acuerdo con la singularidad de su posición diferencial en su apertura al mundo, lo que hace es, más bien, disimular esta cuestión tras la imagen de un Yo puro que nada dice, ni puede decir, a nuestra investigación en torno al orden de condicionalidad como espacios de aparición del mundo y de la existencia humana.

Con todo, lo cierto es que Husserl es hasta cierto punto consciente de los límites de la filosofía trascendental, en la medida en que reconoce que la sistematización del mundo como correlato necesario de la posición intencional del *cogito* no acierta a hacer justicia a todo un espectro de formas de vida consciente en las que esa relación se encuentra suspendida.³⁷⁰ Así, los *cogitata* de los locos, de los niños, o incluso de los animales representan excepciones fenomenológicamente relevantes de su tematización del mundo como un trasfondo de validez común para todo acto de conciencia y desafían a la subjetividad trascendental en tanto que principio de razón universal del mundo. ¿Cómo invocar la evidencia de un *ego* trascendental objetivado en la humanidad si existen individuos desvinculados del horizonte común que aquél dispone como correlato de la conciencia intencional? Tanto el delirio del loco, como la fantasía del niño o la introspección del místico no son, desde una perspectiva intramundana, más que casos límite de alejamiento del mundo común, cuya realidad, o, incluso, su mera evocación como posibilidad, suscita en los nosotros emociones y juicios que oscilan entre la fascinación el terror. Así, en todos estos casos, la existencia humana se desliga del mundo, sumergiéndose en un horizonte de vivencias absolutamente privado abierto por la imaginación —lo cual, dicho sea de paso, no descalifica sus experiencias como reales,

³⁷⁰ *Ib.*, pp. 197-198.

sino únicamente en relación con el mundo— que permite soltar las amarras, al menos parcialmente, o momentáneamente, que nos atan socialmente a los demás. Por eso, aun cuando Husserl insista en que la «apodicticidad del ego» representa «una esfera de evidencia» suficiente para adscribir a ella, *por analogía*³⁷¹, toda modificación intencional extemporánea respecto al modelo de vida consciente que hace del mundo el correlato del *cogito*, lo cierto es que las posibilidades de extrañamiento del mundo reveladas por el propio análisis fenomenológico parecen descalificar el recurso a la subjetividad trascendental como solución a su problemática subordinación de la existencia humana. En este sentido, no resulta del todo inexacto afirmar que la única trascendencia posible para el hombre es aquella que resulta del ensimismamiento en su propia interioridad.

En su forma más extrema, este extrañamiento del mundo ha sido correctamente representado a través del tropo de la "psicosis".³⁷² Desde el punto de vista de la psicología comprensiva, la suplantación o el encubrimiento de la realidad con contenidos de conciencia creados por uno mismo representa una vía de escape placentera frente a los procesos de ajuste y adaptación ante «situaciones fronterizas» potencialmente conflictivas para el individuo a nivel psíquico, cuyos efectos van desde el autoengaño a lo patológico.³⁷³ Así, la construcción de un universo de significados propio nos libera de la indefectibilidad de un sentido del ser de las cosas que se escapa a nuestro control o que no terminamos de asumir como cierto. En su posibilidad más radical, este ensimismamiento en la interioridad implica una suspensión del mundo como horizonte de sentido desde el que el hombre se comprende a sí mismo según su condición abierta a la exterioridad. En estas circunstancias, las lógicas que gobiernan el mundo le son ajenas y, de igual manera, las posibilidades de ser que en él se albergan le son así mismo desconocidas. El mundo "no le dice nada" respecto a su identidad y sus acciones. Los otros con los que se encuentra, por su parte, no alcanzan a comprenderle en ausencia de un horizonte de inteligibilidad común. De ahí que la experiencia psíquica de pérdida del mundo sea coincidente con una erosión de la vida social. Ontológicamente, sin embargo, esta "evasión psicótica" localiza, más bien, como un fenómeno de la existencia humana,

³⁷¹ *Ib.*, pp. 198-199. «[...] los problemas de las modificaciones intencionales en las que a todos [los] sujetos de conciencia que no co-actúan con vistas al mundo en nuestro sentido habido hasta la fecha (y por siempre fundamental) —esto es, con vistas al mundo que posee verdad a partir de la "razón"—, puede y tiene que adscribirseles a su modo de trascendentalidad, precisamente como "analogías" de nosotros.»

³⁷² Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 79. «La interioridad como tal es una "nada", "puro pensamiento", [...] el no-ser en donde todo es posible, porque nada en él es imposible: el "todo es posible" de la locura.»

³⁷³ K. Jaspers, *Psicopatología general*. 5ª ed. Buenos Aires, Beta, 1977, pp. 380-386.

la contradicción fundamental entre su posición abierta al mundo y su absoluto extrañamiento respecto de dicho horizonte.³⁷⁴ El hombre es, así, un ser capaz de sentido que no siempre se alinea con un sentido *común*; capaz de posibilidades de ser, aunque en ocasiones sólo de aquellas que le son ofrecidas por su propia imaginación. Por eso, desde esta perspectiva, lo excepcional del "momento psicótico" es que en él está representada la única posibilidad de una ruptura con el mundo que no se plantea ni desde la exterioridad existencial de la muerte ni desde la jerarquía trascendental del sujeto, sino en la negación de su sentido como horizonte.³⁷⁵

En efecto, como fenómeno empírico, la "psicosis" únicamente hace visible la posibilidad de una limitación de la potencial subjetivación del mundo en la figura de una comunidad, sin abandonar con ello la posición existencial abierta a la exterioridad del ser humano. Así, la acción del "psicótico" es hermenéuticamente imponderable para el sentido común —salvo de un modo puramente exterior, incapaz de comprender sus motivos más íntimos—, y, por eso mismo, absolutamente libre en la determinación de su significado específico. Pero, esta ausencia de sentido (común) no implica ni la desaparición ni la renuncia a esa voluntad de inteligibilidad que caracteriza la condición abierta a la exterioridad de la existencia humana según su modulación como "comprensibilidad", por lo que no presume en él modificación ontológica alguna. Para el "psicótico" su acción *tiene sentido*, aun cuando sea únicamente desde un horizonte absolutamente privado, incomprensible para los otros y, en consecuencia, incapaz de proyectarse como "mundo".³⁷⁶ Por eso, en tanto que posibilidad-límite de ruptura con el

³⁷⁴ Esta posibilidad, representada por el momento psicótico, de conservar un resto de subjetividad humana como afirmación de la singularidad de su existencia frente al mundo es, justamente, la que Heidegger pasa por alto, a juicio de S. Žižek (*El espinoso sujeto*, p. 62): «O (para decirlo de otro modo) lo que Heidegger no advierte es la suspensión de la dimensión del (ser-en-el-)mundo, el repliegue psicótico como (im)posibilidad definitiva, como la dimensión más radical de la subjetividad, como aquello contra lo cual defiende la violenta imposición sintética de un (nuevo) orden: el acontecimiento de la revelación histórica del ser».

³⁷⁵ Esta posibilidad ha sido consignada, críticamente, por P. Sloterdijk (*Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. 4ª ed. Madrid, Siruela, 2006, p. 56) en los siguientes términos: «El éxodo [es decir, la apertura a la exterioridad como posición existencial del ser humano] sólo produciría animales psicóticos si no tuviera lugar, al mismo tiempo que la salida al mundo, una entrada en eso que Heidegger llamó la casa del ser».

³⁷⁶ Precisamente por eso podemos concluir con Levinas (*Totalidad e infinito*, p. 79) que, como caso límite, «indica la posibilidad para un ente de instalarse y tener su propio destino, es decir, de nacer y morir sin que la ubicación de este nacimiento y de esta muerte en el tiempo de la historia universal contabilice su realidad. La interioridad es la posibilidad misma de un nacimiento y de una muerte que no extraen de ningún modo su significación de la historia». Esta posibilidad ha sido explorada por H. Arendt a través de la sensación del dolor físico. A su juicio, la experiencia del dolor es «la más privada y la menos comunicable de todas» y es, por eso, impresentable en el espacio público (H. Arendt, *La condición humana*, p. 71). De ahí que sea un punto de anclaje para la forma más radical de subjetividad: el dolor «es tan subjetivo y alejado del mundo de las cosas y de los hombres que no puede asumir una apariencia en absoluto» (*Ib.*, p. 72).

mundo su contenido se resuelve, en último término, en un problema de comunicación con los otros.

Abstractamente, esta posibilidad ha sido formulada por J. Habermas en los términos de una interrupción de los circuitos comunicativos que articulan la interacción humana en una totalidad discursiva.³⁷⁷ Si bien en su trabajo los déficits de validez del discurso respecto a sus pretensiones de verdad, rectitud y veracidad son señalados de forma recurrente como causas de una comunicación distorsionada; lo cierto es que Habermas refiere así mismo la circunstancia de una comunicación frustrada como consecuencia de un déficit de inteligibilidad que hace imposible el discurso en general.³⁷⁸ Esto es, una situación en la que la comunicación se ve obstaculizada por la incapacidad de los participantes para comprenderse los unos a los otros, pero no debido a desacuerdos

³⁷⁷ Esta afirmación presume, como condición posibilidad de ese horizonte de una totalidad discursiva, que toda interacción social es discurso (*Diskurs*) o al menos una forma de habla (*Rede*) subordinada al discurso. Dicho en clave de una teoría de la acción: que toda acción instrumental está subordinada a la acción comunicativa, de tal manera que la determinación de la orientación teleológica de la primera depende, en última instancia, de la segunda. Pero esta tesis es una cuestión relativamente abierta dentro del planteamiento de Habermas. Así, algunos críticos (vid. T. Jütten, "The Colonization Thesis: Habermas on Reification, *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (5), 2011, pp. 701-727; M. García-Granero y C. Ortega Esquembre, "¿Teoría crítica o inmunización del sistema? Acerca de la dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida", *Tópicos*, 56, 2019, pp. 311-337; y J.M. Romero Cuevas, "Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas", *Isegoría*, 44, 2011, pp. 139-159) han argumentado que la división bipartita de la totalidad social en "sistema" y "mundo de la vida" según el tipo de acción rector en cada espacio entraña el riesgo de autonomizar la racionalidad instrumental respecto a los patrones de racionalidad comunicativos. En este sentido, la tesis de la colonización del mundo de la vida por parte del sistema parecería reforzar la idea de que se tratan de dos espacios relativamente autónomos. Me atrevo a apuntar, sin embargo, que la perspectiva de una dependencia de la acción instrumental respecto de la acción comunicativa es, no obstante, más fiel en este punto al pensamiento de Habermas que una interpretación que fuerce la dicotomía entre las dos formas de acción y sus correspondientes formas de racionalidad más allá de su distinción a efectos analíticos. Desde este punto de vista, la tesis de la colonización presupondría como condición de posibilidad una distorsión en la racionalidad comunicativa en virtud de la cual se produciría una inflación ilegítima del sistema sobre el mundo de la vida. Por eso mismo, un ajuste en el nivel discursivo conduciría a una estabilización de ambos espacios y una restricción de la racionalidad instrumental a su ámbito específico.

³⁷⁸ Las distintas posiciones sociales y las redes de intereses creados descarrilan la eficacia de una racionalidad procesual planteada en clave comunicativa. Así, la verdad y rectitud que se presuponen como pretensiones de validez en el intercambio discursivo no alcanzarían a realizarse plenamente más en una "situación ideal de habla". Es decir, en una situación contrafáctica en la que no existen «distorsiones sistemáticas de la comunicación» ("Teorías de la verdad". En: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 6ª ed. Madrid, Cátedra, 2011, p. 153). Frente a ello, Habermas presenta el "discurso terapéutico" como solución a una comunicación distorsionada. Siguiendo el modelo del psicoanálisis, esta forma asimétrica de discurso tendría una función mayéutica, orientada a forzar en el paciente una autorreflexión respecto a su posición discursiva (*Ib.*, p. 157). Lo mismo ocurre en relación con la pretensión de veracidad, si bien esta compromete antes la acción que el discurso como tal, ya que refiere una coherencia entre discursividad y *praxis* en el sujeto, no siendo, por eso, una pretensión de validez susceptible de desempeño discursivo, como la verdad y la rectitud (*Ib.* pp. 136-137; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, p. 69). Pero no ocurriría así con la pretensión de inteligibilidad, pues ésta es la condición de posibilidad del discurso —y, en este sentido, no es en sentido estricto una pretensión de validez, sino más bien una "condición de la comunicación" (J. Habermas, "Teorías de la verdad", p. 123)—, por lo que podría imaginarse un déficit de inteligibilidad tal que hiciera posible todo discurso, también del terapéutico.

respecto a la aceptabilidad racional de las proposiciones discursivas en disputa.³⁷⁹ La racionalidad comunicativa, parecería decir Habermas, exige como condición previa la adhesión del hombre a un espacio de inteligibilidad compartida con los otros.³⁸⁰ Por eso, en ausencia de un nivel mínimo de comprensibilidad semejante, la interacción social no puede darse como un proceso de racionalidad comunicativa, sino, a lo sumo, como una forma de dominación, y, en consecuencia, tampoco es posible su objetivación discursiva en ese horizonte de significados comunes que llamamos "mundo".³⁸¹

³⁷⁹ Se trataría, por consiguiente, de un "desacuerdo" en el sentido en el que lo entiende J. Rancière (*El desacuerdo*, pp. 8-9): como una "situación de habla" «en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura. [...] Numerosas situaciones de habla donde está en acción la razón pueden pensarse en una estructura específica de desacuerdo que no es ni desconocimiento que exige un complemento de saber ni malentendido que supone un enraizamiento de las palabras. Los casos de desacuerdo son aquellos en los que la discusión sobre lo que quiere decir hablar constituye la racionalidad misma de la situación de habla. En ellos los interlocutores entienden y no entienden lo mismo en las mismas palabras.»

³⁸⁰ Nuevamente Rancière (*Ib.*, pp. 76-77) nos ofrece, ahora en polémica con Habermas, una adecuada explicación de esta exigencia: «La primera petición de universalidad es la de la pertenencia universal de los seres parlantes a la comunidad del lenguaje, que siempre se trata en situaciones "anormales" de comunicación, en situaciones que establecen casos. Estas situaciones polémicas son aquellas en las que uno de los miembros de la interlocución se niega a reconocer uno de sus elementos (su lugar, su objeto, sus sujetos, ...). En ellas, lo universal siempre está en juego de manera singular, en la forma de casos en los que su existencia y su pertinencia están en litigio. [...] En primer lugar hay que reconocer y hacer reconocer que una situación presenta un caso de universalidad que obliga.» Las circunstancias del proceso judicial contra el criminal nazi Eichmann llevado a cabo en Israel proporcionan en este punto un sugestivo ejemplo de esta ausencia de un espacio de inteligibilidad común como condición de posibilidad de la comunicación. En su crónica del juicio, Hannah Arendt relata cómo el Tribunal de Jerusalén experimentó serias dificultades a la hora de seguir la narración de los hechos por parte del acusado. En términos estrictamente lingüísticos, los magistrados entendían perfectamente a Eichmann, pero, sin embargo, no eran capaces de comprenderle. Éste, a decir de Arendt (*Eichmann en Jerusalén*. Barcelona, Debolsillo, 2015, pp. 78-79), era incapaz de pensar y comunicarse en el marco de una realidad común con los otros y se mantenía en un registro discursivo que terminaba por resultar enteramente extraño para quienes le rodeaban. Según su testimonio: «Sin duda, los jueces tenían razón cuando por último manifestaron al acusado que todo lo que había dicho eran "palabras huecas", pero se equivocaban al creer que la vacuidad estaba amañada, y que el acusado encubría otros pensamientos que, aun cuando horribles, no eran vacuos. Esta suposición parece refutada por la sorprendente contumacia con que Eichmann, a pesar de su memoria deficiente, repetía palabra por palabra las mismas frases hechas y los mismos clichés de su invención (cuando lograba construir una frase propia, la repetía hasta convertirla en un cliché) cada vez que refería algún incidente o acontecimiento importante para él. Tanto al escribir sus memorias en Argentina o en Jerusalén, como al hablar con el policía que le interrogó o con el tribunal, siempre dijo lo mismo, expresado con las mismas palabras. Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. *No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal.*» [Énfasis mío]

³⁸¹ Por lo demás, la interrupción de la comunicación en ausencia de su condición de posibilidad representada por un espacio de inteligibilidad común derrotaría las críticas que acusan a Habermas de reconstruir la comunidad según el paradigma de la subjetividad moderna. Los obstáculos comunicativos, detectados por Habermas, que resultan del uso de los "lenguajes privados" de las distintas tradiciones religiosas —o, más en general, de distintas "doctrinas comprensivas", según la expresión de Rawls— en la esfera pública constituirían, en este sentido, sendos ejemplos empíricos que avalan, en el marco de su pensamiento, esta posibilidad. *Vid.* entre otros: Ch. Mouffe, *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2016,

Al margen de la forma más extrema de ruptura total con el mundo representada fenoménicamente por la "psicosis", la apertura de una distancia posible entre el ser humano y su horizonte de aparición comprendería así mismo todo un espectro de oportunidades de extrañamiento cuyo valor analítico está fuera de toda duda a los efectos de elaborar una teoría crítica de las patologías sociales. En lo que se refiere a Habermas, y, aunque a efectos expositivos su teoría de la acción comunicativa pueda ser funcional como explicación del motivo fenomenológico de la "psicosis", resulta indudable que su marco de investigación es más próximo a este segundo orden de intereses. En todo caso, lo más relevante en este punto tiene que ver, sobre todo, con la ambigüedad del mundo a la que, al igual que ocurría con la existencia humana, nos remite la interpretación ontológica de la sociabilidad humana. Así, atendiendo a los resultados del análisis ontológico, podemos concluir que, como espacio de aparición, el mundo se estructura como un espacio tensionado, entre un principio de identidad, representado por una tradición de posibilidades de ser, que encuentra el principio de su realidad histórica en el dato ontológico de la "existencia en común con los otros", y un principio de diferencia, que se sigue de la ruptura registrada fenomenológicamente en el extrañamiento del ser humano respecto al mundo. Se trata, por tanto, de un espacio de aparición variable, cuyo contenido depende de los modos de existencia en común que los hombres adoptan en cada circunstancia. El mundo, como afirma Arendt, es consecuencia de la reunión de seres humanos con distintas perspectivas y puntos de vista en torno a un interés común que tiene por razón de ser su convivencia cotidiana; y, en consecuencia, cuando éste no se puede seguir discerniendo, aquél amenaza con destruirse.³⁸² Por eso, su constitución

especialmente el capítulo 4; y también, aunque sin citar explícitamente a Habermas, J.L. Nancy, *La comunidad desobrada*, pp. 24, 46. Por otro lado, la derrota de estas críticas significaría también la puesta entre paréntesis de las objeciones aun supuesto "intelectualismo" de Habermas que le haría incapaz de entender en toda su radicalidad el significado de la pluralidad humana en lo que se refiere a la esfera comunicativa, en tanto que intercambio de opiniones distintas, y no formación de una voluntad general unida. Para una crítica en este sentido vid. M. Canovan, "A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt", *Political Theory*, 11 (1), 1983, pp. 111-112.

³⁸² H. Arendt, *La condición humana*, p. 77. Si bien seguimos aquí a Arendt, ella considera que el interés que reúne a los hombres en el mundo orbita en torno a un objeto, y es precisamente la pérdida de identidad de dicho objeto lo que amenaza con destruir el mundo. No creo, sin embargo, que afirmar un interés en la convivencia con los otros se distancie tanto de su posición, por cuanto este interés se realiza en todo caso a través de objetos. En realidad, la diferencia es más bien de perspectiva, entre la efectiva constitución de un mundo común en cada uno de sus momentos parciales, por un lado, y la condición de la existencia en común que la hace posible.

Para una crítica a la comprensión heideggeriana del mundo desde una perspectiva arendtiana, complementaria de la que aquí se ha seguido, más centrada en la crítica de la categoría de "destino" a partir de la "pluralidad de posibilidades de ser" disponibles en la acción que en la posibilidad del sujeto vid. K. Held, "Authentic Existence and the Political World", *Research in Phenomenology*, 26, 1996, pp. 38-53; especialmente, pp. 43-47.

subjetiva en la figura histórica de una comunidad es frágil e inestable, pues es vulnerable al rechazo de la coexistencia con los otros y a la eventual unilateralidad de la experiencia humana.³⁸³

Pero la comunidad no es tampoco absolutamente extraña para el ser humano una vez éste se reconoce a sí mismo como una existencia singular. Pensado como realidad histórica —y no únicamente según su función mediadora en la comparecencia de los entes concretos, en el sentido tematizado por Heidegger en §18 de *Ser y tiempo*—, el mundo se nos hace presente como un patrimonio común que no sólo compartimos con «nuestros contemporáneos, sino también con quienes estuvieron antes y con los que vendrán después».³⁸⁴ De él recibimos una lengua, un código de conducta, unas costumbres o un sentido de la historia. En él volcamos nuestras aspiraciones, proyectamos nuestras expectativas y medimos nuestros compromisos. Por él, en fin, somos capaces de comprendernos a nosotros mismos, a los otros y también nuestra vida en común; incluso cuando rechazamos la tradición que se nos descubre originariamente como mundo en nuestra infancia. Según nuestra experiencia, por tanto, existir consiste en ser parte de una comunidad, independientemente del régimen de pertenencia que nos adscribe a ella.³⁸⁵ En este sentido, el matiz que introduce una ontología dinámica del mundo no compromete su posibilidad en general, sino únicamente la permanencia de sus figuras subjetivas en función de las múltiples posibilidades de ruptura de la tradición abiertas por el hombre. Por eso, la comunidad no es, en definitiva, pensable como totalidad, según una cierta

³⁸³ En este pasaje de *La condición humana*, Arendt apunta como circunstancias de destrucción del mundo no sólo al aislamiento de los hombres en sí mismos, sino también la negación de su pluralidad a través de la multiplicación de la única perspectiva posible sobre los objetos del mundo del hombre-masa en situaciones de histeria colectiva (*Ib.*, pp. 77-78). «En ambos casos—afirma Arendt—, los hombres se han convertido en completamente privados, es decir, han sido desposeídos de ver y oír a los demás, de ser vistos y oídos por ellos» (H. Arendt, *Ib.*, p. 77). El aislamiento en uno mismo se relaciona sin dificultad con el descubrimiento, en el contexto de la época moderna, de la vida íntima y toda la escala de emociones y sentimientos privados a ella asociados (*Ib.*, p. 71). Respecto al hombre-masa, H. Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*, pp. 443-445) vincula su posición psicológica con el fracaso individual y la amargura respecto al propio "yo", así como con una conciencia de injusticia del mundo. Las masas de hombres insatisfechos y desesperados —afirma Arendt— se articulaban, así, en torno a una «solidaridad negativa» que no surge de un interés común, sino de la abnegación, de la negación de uno mismo en la totalidad. Así pues, la destrucción del mundo según esta forma de privatización de la existencia humana es coincidente, en realidad, con la forma extrema de su principio continuidad como una tradición de posibilidades de ser representada subjetivamente por la subordinación del hombre a una *Volksgemeinschaft*. La supeditación de la existencia en común al movimiento histórico niega el mundo según su constitución como un espacio abierto a una multiplicidad de posibilidades de aparición. Para Arendt, los campos de concentración, y su pretensión de eliminar la espontaneidad humana en condiciones científicamente controladas, constituyen el más radical intento por construir una sociedad a partir del aislamiento del hombre respecto del mundo (*Ib.*, p. 590).

³⁸⁴ H. Arendt, *La condición humana.*, p. 75.

³⁸⁵ J.L. Nancy, "La comunidad afrontada". Postfacio a: M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*. Trad. Isidro Herrera. Madrid, Arena Libros, 2016, p. 110.

imagen del mundo legada por la tradición. Al contrario, su sentido será más bien el de una posibilidad que brota de la existencia en común, pero que no puede nunca terminar de ser actualizada históricamente en toda su integridad sin ruptura, sin pérdida. La comunidad es, así, en palabras de J.L. Nancy, "desobrada", irrealizable como "producto", o "inconfesable", como afirma M. Blanchot.³⁸⁶ O, una comunidad que, por no ser aun plenamente, es, en expresión de Agamben, "una comunidad que viene".³⁸⁷ Pero esta fragilidad ontológica apunta ya, en realidad, hacia la relevancia de una hermenéutica de la subjetividad, no sólo en lo que respecta a la existencia humana, sino también al mundo, en su constitución histórica como una comunidad.

2.4. La condición ontológica de "vulnerabilidad" como problemática y posibilidad del sujeto

El punto de partida que anima el análisis ontológico que se ha llevado a cabo en estas páginas se encuentra en el planteamiento de la problemática ontológico-fundamental de la subjetividad en la primera sección de este capítulo. Mi objetivo entonces consistía en tratar de "leer" el orden de dificultades —interpretado como "crisis"— que la sociabilidad humana suscitaba en la conciencia moderna desde el horizonte de comprensión abierto por la pregunta por la constitución del sujeto, entendida en los términos de una pregunta por su posibilidad. Con ello la exposición sistemática de la

³⁸⁶ J.L. Nancy, *La comunidad desobrada*, pp. 56-57 y M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena Libros, 2016, pp. 91-95. La posición de Nancy ha sido criticada por Blanchot, quien considera que en el concepto de "desobra" [*désœuvrement*] la comunidad sigue siendo pensada según el problemático paradigma de la "obra" [*ergon*] que él mismo objeta. Así, si bien Nancy, frente a la voluntad de "repetición" [*Wiederholung*] de la tradición expresada por Heidegger, apuesta por "deshacer" [*désouvenir*] la comunidad, lo cierto es que el filósofo francés olvida que el *désœuvrement* no es sino una "retirada de la obra" —un "des-hacer"— y, por tanto, presupone su plenitud ontológica como referencia última de dicho proceso. Como él propio Nancy ("La comunidad afrontada", p. 110) afirmaría más tarde en su postfacio al texto de Blanchot: «La desobra viene después de la obra, pero viene de ella». La comunidad —explica Blanchot— no es "inconfesable" porque no sea dicha, sino porque no puede ser dicha. No se trata, pues, de una "opción" —la opción de guardar silencio acerca de su sentido—, sino, más bien, de una condición de imposibilidad que impide «decretar tanto la efectividad como la disolución de la comunidad» (J.L. Nancy, *La comunidad descalificada*. Madrid, Avarigani, 2015, p. 120). Finalmente, Nancy terminaría aceptando la crítica de Blanchot y reconociendo que la comunidad no puede ser "calificada" como "obra", pero tampoco como su negación. En su sentido ontológico más fundamental, concluye, «[t]oda relación, toda comunidad y todo lo común se encuentran así descalificados: privados de "aveu", privados de confesión [...]. Que la comunidad esté desprovista de confesión o de una declaración escrita en este último sentido es lo que la sustrae a toda dominación» (J.L. Nancy, *La comunidad descalificada*, p. 133).

³⁸⁷ G. Agamben, *La comunidad que viene*. Valencia, Pre-Textos, 1996. Para una aproximación sistemática a estas "filosofías de lo impolítico" presentadas por Bataille, Nancy, Blanchot o Agamben vid. A. Galindo Hervás, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia, Res Publica/Leserwelt, 2003; especialmente el capítulo 3. También, para estos autores frente a una comprensión de la comunidad en Heidegger como la que aquí se ha reconstruido vid. L. Basso Monteverde, "La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa", *Differenz*, 4 (3), 2017, pp. 13-34.

tematización moderna de la condición social del ser humano nos permitió acceder, a través de la tensión entre distancia y proximidad implícita en nuestra relación con el otro, a una contradicción ontológica, entre diferencia e identidad, interna a la idea de subjetividad. La problemática del sujeto quedaba, así, planteada en clave de conflicto social. De este modo, lo que, en términos estrictamente ontológicos se consignaba como una quiebra de la metafísica del sujeto, aparecía, bajo este prisma, como un campo de antagonismo político en el que se disputan significados alternativos de subjetividad. O, dicho con otras palabras, en lucha por la constitución histórica de su identidad. Por eso, con el objeto de profundizar en la comprensión de la problemática y posibilidad del sujeto desde estas coordenadas teóricas, en la segunda y tercera sección me propuse conducir una interpretación ontológica de la sociabilidad.

Pues bien, el orden de condicionalidad que se ha presentado en las páginas precedentes ha hecho posible aclarar la pregunta por el sujeto, al permitirnos clarificar la legalidad ontológica de ese doble espacio en el que se constituye históricamente el sujeto, ya sea en una imagen de lo humano o de la comunidad. Esto, por lo pronto, nos ha puesto en situación de justificar por qué la cuestión del sujeto no se puede zanjar a través de la mera modificación doctrinal de un contenido trascendental de identidad, sino que implica una crítica del atributo de la "sustancialidad" y un escepticismo radical respecto a la estabilidad de su identidad. El espacio de aparición del mundo y de la existencia humana no admiten, como vimos, una realidad estática, en el sentido de una naturaleza humana o de una esencia de la comunidad. Al contrario, la constitución histórica de ambos espacios es dinámica, y no acierta a encajar en el imaginario metafísico de la identidad. Se trata de un proceso que no arroja conclusión definitiva, sino únicamente un horizonte de transformación infinito, en el que el sujeto aparece en las distintas formas que arroja cada época. Pero, al mostrarnos, así, en su problematización, la índole histórica del sujeto, la investigación ontológica nos permitirá, entonces, despejar también su posibilidad.

Abandonada la vía de la metafísica tradicional, el sujeto encuentra su posibilidad en la legalidad ontológico-fundamental que rige su constitución histórica en una figura concreta de lo humano o de la comunidad. Así, según esta legalidad, la existencia humana aspira a realizarse en una forma posible de subjetividad, como rendimiento óptico-histórico de la tensión dinámica que ella despeja entre un principio de identidad, visibilizado, a partir de la coexistencia con los otros, por la idea abstracta de "humanidad", y un principio de diferencia, que se destaca, bajo el horizonte de la propia mortalidad,

como singularidad existencial. Y, de igual manera ocurre con el mundo en lo que se refiere a su constitución subjetiva en la forma de una comunidad, como rendimiento óptico-histórico de la tensión dinámica entre el principio de identidad representado por la permanencia histórica de una tradición, y el de diferencia señalado por el extrañamiento radical respecto al horizonte mundano hacia el que nos encontramos vueltos de acuerdo con nuestra condición abierta a la exterioridad. En consecuencia, según su posibilidad, el sujeto no sería más que el efecto del ajuste contingente entre ambos principios del que se sigue una específica constitución de lo humano o la realización histórica del mundo en la forma de una comunidad.

De lo dicho se desprende, entonces, que tanto la problemática del sujeto como su posibilidad se encuentran recíprocamente conectadas y, en un sentido fundamental, dependen de una misma condicionalidad ontológica que sinópticamente se deja comprender como una condición de *vulnerabilidad*. Con el concepto de "vulnerabilidad inherente" o de "vulnerabilidad ontológica" se ha querido hacer referencia a la condición existencial del ser humano en virtud de la cual su estatuto se revela precario en un sentido fundamental.³⁸⁸ Para Judith Butler, quien ha desarrollado una consistente reflexión en torno a esta condición de lo humano, esta vulnerabilidad haría referencia a nuestra originaria exposición a la exterioridad. Así, Butler afirma que nuestra condición social nos hace a estar «sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición», hasta el punto de que los otros terminan por desintegrarnos.³⁸⁹ Los seres humanos, dice en este mismo sentido, estamos atravesados «por una correlatividad a la que no podemos oponernos con facilidad», pues, al discutirla, negamos con ello «algo fundamental acerca de las condiciones sociales que nos constituyen».³⁹⁰ Por eso, a su juicio se trata de «una condición de despojo inicial» que precede a la formación de nuestra identidad.³⁹¹ Pero, si la condición extática del ser humano es de algún modo causa ontológica de nuestra vulnerabilidad, esto sólo puede ser debido a su contradicción existencial con una dimensión de interioridad según la cual nos imaginamos y nos constituimos como singularidad. Desafortunadamente, Butler no

³⁸⁸ Sobre el concepto vid. C. Mackenzie, W. Rogers, y S. Dodds, "Introduction: What Is Vulnerability and Why Does It Matter for Moral Theory?". En: C. Mackenzie, W. Rogers y S. Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Nueva York, Oxford U.P., 2014, p. 7; y B. Liedo, "Vulnerabilidad", *Eunomía*, 20, 2021, pp. 245-246.

³⁸⁹ J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2006, pp. 46, 50.

³⁹⁰ *Ib.*, p. 49.

³⁹¹ *Ib.*, p. 57.

parece reconocer explícitamente esta premisa en sus textos, si bien la misma resulta coherente con los resultados de la interpretación ontológica de la sociabilidad.³⁹² Así, como hemos tenido ocasión de ver a lo largo de este capítulo, la existencia humana compromete, como *principium individuationis*, un principio de diferencia respecto a la identidad con los demás que se sigue de nuestra condición abierta a la exterioridad. De ahí que, en último término nuestra identidad quede determinada como una "identidad diferencial".

Esta misma argumentación parece extensible, por analogía, al mundo, si bien, en su caso, el punto de fuga de su estabilidad ontológica se encuentra en la dimensión de interioridad que abre el rechazo de la (co)existencia con los otros. Como ha mostrado la segunda parte de nuestro análisis, el mundo es una realidad frágil, pues compromete una unanimidad de intereses entre seres humanos distintos que no siempre resulta realizable. En este sentido, el mundo se revela también como un espacio de aparición vulnerable, cuya constitución identitaria, por no ser posible como totalidad, se corresponde también con una "identidad diferencial". Con todo, ya sea en lo que respecta al mundo o en lo que se refiere a la existencia humana, dado que esta condición ontológica refiere una tensión dinámica, que se sólo realiza en el antagonismo de las distintas figuras históricas de la subjetividad, parece que la misma sólo resulta pensable como "vulnerabilidad situada".³⁹³ Es decir, como una vulnerabilidad que únicamente se actualiza como condición ontológica a través de la multiplicidad de posiciones subjetivas que se descubren en el entramado de las relaciones sociales. La vulnerabilidad, afirma Butler en este sentido, «se encuentra siempre articulada en forma diferencial y [...] no puede ser pensada fuera de un campo diferenciado de poder tanto como del trabajo diferencial de normas específicas de reconocimiento». ³⁹⁴ Todos somos vulnerables, pero no se da un reparto igualitario de

³⁹² Esta "coherencia", sin embargo, no es explicitada nunca por la propia Butler. En realidad, Butler concibe la identidad de cada ser humano como algo derivado de la exterioridad. Sin embargo, si somos consecuentes con esa tesis, parece que la referencia a una interioridad debe ser en algún sentido, no ya posible, sino necesaria. Y esto, no sólo ni principalmente porque la idea misma de "exterioridad" parece suponer un punto de referencia que no es él mismo "exterior", sino sobre todo porque si se afirma una condición vulnerable a partir de nuestra realidad extática, entonces, la mera conciencia de la vulnerabilidad de esa condición habrá de suponer un resto que permite pensar de algún modo nuestra separación respecto al otro.

³⁹³ C. Mackenzie, W. Rogers, y S. Dodds, "Introduction: What Is Vulnerability and Why Does It Matter for Moral Theory?", p. 7; y B. Liedo, "Vulnerabilidad", pp. 245-246.

³⁹⁴ J. Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, p. 72. Cf. I. Lorey, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2016, p. 27: «[...] la condición precaria no es en modo alguno algo meramente individual ni algo que en sentido filosófico exista «en sí»; es algo en todo momento relacional y por lo tanto compartido con otras vidas precarias. La condición precaria designa la dimensión de vulnerabilidad de los cuerpos compartida existencialmente, de la que de nada sirve esconderse

la vulnerabilidad. Como recuerda en *Desposesión*, existe una distancia entre «"ser desposeído"», en tanto que «primordial disposición a la relación con el otro» y «"convertirse en desposeído"», en cuanto «resultante o condición derivada de la privación».³⁹⁵ Por eso, si bien la vulnerabilidad, en cuanto condicionalidad ontológica, puede ser pensada abstractamente, lo cierto es que su realidad concreta, como condición subjetiva, sólo puede llegar a ser comprendida a través del análisis del modo según el cual la subjetividad se constituye en sus distintas formas históricas.

En efecto, si «la condición precaria compartida en tanto que diferencia relacional no existe más allá de lo social y lo político», entonces, la constitución histórica de la subjetividad no podrá ser independiente de «una segunda dimensión de lo precario» que Lorey denomina «la precariedad jerarquizadora».³⁹⁶ Esto es, aquella que refiere una «diferencia(ción) clasificadora y discriminadora». El doble espacio de aparición del mundo y de la existencia humana se constituye, así, en sus formas históricas, a través de la desigual producción y distribución de vulnerabilidad. De este modo, como apunta Butler, hay vidas que son dignas de ser vividas, al tiempo que otras muchas son desechadas; y, de igual manera, hay mundos que son respetables y otros que son marginales, comunidades que aparecen en el triunfo y otras que únicamente lo hacen a partir de su condición subalterna.³⁹⁷ El sujeto es una realidad situada, y, en consecuencia, sólo puede ser comprendido a partir de las condiciones sociales en las que se determina su condicionalidad ontológica. Pero, si la condicionalidad vulnerable del sujeto, mostrada por el análisis ontológico, sólo puede ser reconstruida en función de su condición situada;

y que, por lo tanto, no puede ser objeto de protección, no solo porque tales cuerpos son mortales, sino precisamente porque son sociales.»

³⁹⁵ J. Butler y A. Athanasiou, *Desposesión*, p. 20. Con todo Butler niega que exista alguna forma de "igualdad ontológica" entre los seres humanos, pues éstos se encontrarían *ab initio* marcados por su diferente posición en la estructura social, que determina una desigualdad originaria en lo que respecta a la distribución de la vulnerabilidad. Como explica I. Lorey (*Estado de inseguridad*, p. 33), «la condición precaria no es ni un modo de ser inalterable ni una igualdad existencial, sino una constitución de los cuerpos múltiple e incierta que siempre está condicionada socialmente. En tanto que lo compartido que al mismo tiempo une y separa, la condición precaria define una diferencia relacional, una variedad compartida. Lo vinculante no es un común al que podría recurrirse; antes bien, es algo que solo se produce en la acción política y social.» Pero, que no se admita la existencia de una naturaleza común a los seres humanos, ensayada en términos de vulnerabilidad, no niega una igualdad entre ellos en términos de condicionalidad, en el sentido que hemos intentado recuperar a lo largo de este capítulo. Para una crítica en este sentido a la propuesta de Butler vid. A. Perona, "La política como resistencia, la vulnerabilidad y algunos cabos sueltos", *Isegoría*, 56, 2017, pp. 104-106. Más en general, vid. ese número de la revista *Isegoría* sobre el significado de la performatividad en Butler y su relación con la aproximación a lo político de esta autora.

³⁹⁶ I. Lorey, *Estado de inseguridad*, p. 34.

³⁹⁷ Un ejemplo en este sentido serían las comunidades esclavas del "Atlántico negro". Como ha mostrado P. Gilroy, la experiencia de la esclavitud alentó un universo cultural propio, a través de una gramática marcadamente religiosa, inspirada en los motivos del "cautiverio" y la "liberación". En el capítulo 3 de su libro, Gilroy atiende especialmente a la música como forma expresiva de la cultura negra.

entonces, el ajuste contingente entre diferencia e identidad según el cual la subjetividad se constituye como realidad histórica implicará siempre un ajuste real en el espectro de relaciones humanas que abre en cada caso una posibilidad. Más específicamente, habida cuenta del horizonte social bajo el que se ha conducido el análisis ontológico, ese ajuste constituyente de subjetividad habrá de medirse como un ajuste entre interioridad y exterioridad.

CAPÍTULO 3

PERTENENCIA Y SUBJETIVIDAD (II).

LA RECONSTRUCCIÓN HERMENÉUTICA DEL SUJETO

El sujeto se adopta como un punto fijo, al que se adhieren como a su base de sustentación los predicados; por medio de él podría el contenido presentarse como sujeto. Tal y como este movimiento se halla constituido, no puede pertenecer al sujeto, pero, partiendo de la premisa de aquel punto fijo, el movimiento no puede estar constituido de otro modo, sólo puede ser un movimiento externo. Por tanto, aquella anticipación de que lo absoluto es sujeto no sólo no es la realidad de este concepto, sino que incluso hace imposible esta realidad; en efecto, dicha anticipación pone el sujeto como un punto quieto y, en cambio, esta realidad es el automovimiento.

*G.W.F. Hegel*³⁹⁸

La historia de mi vida está siempre embebida en la que de aquellas comunidades de las que derivo mi identidad. He nacido con un pasado, e intentar desgajarme de ese pasado a la manera individualista es deformar mis relaciones presentes. La posesión de una identidad histórica y la posesión de una identidad social coinciden.

*Alasdair MacIntyre*³⁹⁹

El capítulo 2 arrojaba la conclusión de que, según su posibilidad, la subjetividad se constituye como una "identidad diferencial". Esto, más que referir la obviedad de que toda identidad implica diferencia en algún sentido —por cuanto no refiere como identidad la totalidad de lo real, sino sólo una parte de esa totalidad—, quería expresar más bien la idea de que la legalidad ontológica del sujeto se expresa como dialéctica. Es decir, que el sujeto refiere un campo de tensión entre dos lógicas inconmensurables que lo configuran como una "realidad escindida", en un circuito de transformación infinita en el que confronta la permanencia de su identidad con el cambio que introduce en cada caso la

³⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p 18.

³⁹⁹ A. MacIntyre, *Tras la virtud*. Barcelona, Austral, 2013, p. 272.

diferencia. Concluíamos, por eso, que el sujeto es una realidad vulnerable en un sentido ontológico. La condición vulnerable del sujeto explica a un tiempo su problemática y su posibilidad.

Más exactamente, nuestra apreciación de la problemática del sujeto se planteó bajo el horizonte de problematicidad que abre la sociabilidad humana. Según tuvimos ocasión de ver, la sociabilidad se revela como una modulación específica de la crisis inherente a la idea de sujeto en tanto que crisis del sujeto en su ser social. Desde este punto de vista, la tensión entre diferencia e identidad del sujeto se revelaba, entonces, como tensión entre interioridad y exterioridad. La interioridad refería la apertura de una distancia posible frente a los otros. La exterioridad refería, por el contrario, la constitución del sujeto en su ser social a partir de su proximidad a una alteridad. Por eso, la vulnerabilidad ontológica del sujeto era, antes que nada, una vulnerabilidad *social*.

Ahora bien, si esto es así, cabría, entonces, hacer dos consideraciones. En primer lugar, frente a la falsa idea de "sujeto" como negación de la sociabilidad, como lo otro de su apertura a la alteridad, el análisis ontológico muestra que la realización de su posibilidad ha de tener necesariamente un sentido social. En segundo lugar, si la posibilidad del sujeto es necesariamente social, entonces también habrán de serlo sus límites, entendidos según su legalidad ontológica como "inestabilidad" o "descompensación" en la tensión entre diferencia e identidad. Como vimos en el anterior capítulo, desde un punto de vista social, esos límites se expresan, en lo que se refiere a la existencia humana, como *pérdida* del sujeto en la exterioridad. Es decir, en su realización como identidad social que cierra toda posibilidad a su diferenciación respecto de una alteridad. En lo que se refiere al mundo, ese riesgo de pérdida del sujeto se encontraba en la interioridad, en la posibilidad de una distancia radical del ser humano respecto a los demás que estrecha, o incluso cierra, el "coexistir con los otros" en el que reside la condición de posibilidad de una comunidad.

Sobre la base de estos rendimientos teóricos, el objetivo de este capítulo es tratar de recuperar al sujeto en su realización histórica a partir de los datos proporcionados por el análisis de su legalidad ontológica. Esta recuperación habrá de ser necesariamente hermenéutica. Si, como hemos visto, la idea de sujeto no refiere sino la actualización fáctica de un espacio de aparición, del mundo o de la existencia humana, entonces, para saber *quién* es el sujeto en cada caso, para conocer su identidad, sólo cabe aproximarse a sus distintas imágenes históricas, tratando de comprender su verdad como "revelación" del sujeto. Una aproximación, por tanto, que únicamente podrá consistir en llevar a cabo

un esfuerzo comprensivo de nuestra realidad social desde las coordenadas interpretativas que se derivan de la interpretación ontológica de la sociabilidad. En este sentido, el objeto de este capítulo no es, en definitiva, sino desarrollar las conclusiones alcanzadas en el anterior capítulo una vez estas se miden con el ánimo, no ya analítico, sino sintético, reconstructivo, que alienta estas páginas.

Pero, aun cuando un esfuerzo comprensivo semejante nos pueda proporcionar una posibilidad para el sujeto en un sentido hermenéutico, todavía resta por aclarar cómo esa comprensión de su realización histórica puede tener lugar de manera efectiva. Por el momento, la ontología dinámica tematizada como condicionalidad del mundo y de la existencia humana únicamente nos ha permitido llevar a cabo una conceptualización abstracta del sujeto como "identidad diferencial". Sin embargo, para medir la efectividad de la posibilidad histórica del sujeto, ese esquema dialéctico proporcionado por el análisis ontológico debe ser así mismo remitido a las distintas posibilidades de ser en las que se realiza el mundo o la existencia humana. Es decir, debe ser remitido a un horizonte de comprensión que haga de ese esquema un esquema operativo con vistas a facilitar una hermenéutica del proceso de constitución histórica del sujeto. ¿Cómo descubrir a un sujeto contingente, despojado de su unidad y permanencia trascendentales, en la multiplicidad de lo real? ¿Qué dialéctica real activa la tensión entre diferencia e identidad? En lo que sigue, nuestro propósito no consistirá en un mero esfuerzo de comprensión de la constitución histórica del sujeto. Tal cosa sólo puede realizarse en relación con cada caso particular en el que lo múltiple se articula en torno a la unidad de la idea de sujeto. De lo que se trata, más bien, es de elaborar un aparato comprensivo que nos permita codificar la dinámica constituyente de la subjetividad que, por ahora, sólo hemos llegado a conceptualizar abstractamente, en los términos de una dialéctica histórica, según la cual se constituye fácticamente la subjetividad. En continuidad con el interés por la forma social del sujeto que ha motivado la investigación ontológica, esta dialéctica constituyente de la subjetividad se revelará, finalmente como pertenencia. Esto es, como una relación inmunitaria según la cual sujeto humano y comunidad se constituyen recíprocamente *frente a* otro tenido por extraño respecto a una forma común de identidad.

Así y todo, este propósito se enfrenta antes con una dificultad previa. Aquella que tiene que ver con la legitimidad de este esfuerzo hermenéutico. Si el sujeto se presenta como una realidad dinámica, ¿cómo capturar sus distintas imágenes históricas? Más aún, ¿tiene acaso sentido referir como tal la idea de "sujeto"? ¿Es una idea realmente

operativa? Nuestro trabajo habrá de comenzar, entonces, con una legitimación hermenéutica del sujeto, en el sentido de una justificación de su necesidad. El sujeto, argumentaremos, es exigido como un vector hermenéutico en nuestra comprensión ordinaria de la realidad como una realidad práctica, debida a un agente (1). Este punto de partida permitirá, precisamente, articular en la praxis objetivada un apoyo o índice hermenéutico desde el que descubrir al sujeto en su constitución histórica. Partiendo de la acción, que nos revela al sujeto en su interioridad, sobre la base de la idea de "imputación", comenzaremos a elaborar entonces una esquema reconstructivo de la subjetividad de carácter pragmático (2). Sólo en un segundo momento, cuando el índice sea la estructura, podremos acceder a su constitución histórica en un sentido social (3). Finalmente, concluiremos con una recapitulación de los desarrollos contenidos en este capítulo (4).

3.1. La necesidad hermenéutica de la subjetividad: una justificación de su posibilidad a partir de la acción.

Aunque el sujeto descubra su posibilidad en el ajuste contingente entre diferencia e identidad, ¿cómo se actualiza esa potencia en la facticidad? Según su posibilidad, el sujeto únicamente refiere una potencialidad abstracta del ser social. En consecuencia, la significación hermenéutica de la subjetividad se enfrenta a la dificultad de tener que adaptar la abstracción conceptual resultante del análisis ontológico de la sociabilidad al nivel de las condiciones ónticas concretas en las que se valida históricamente su verdad.

En cuanto espacios de aparición, el mundo y la existencia humana únicamente representan la estructura fundamental según la cual el sujeto comparece como realidad, pero no disponen un "suelo histórico" sobre el que se pueda construir en cada caso como una imagen posible de lo humano o de la comunidad. Definen su dinámica constituyente, pero sin llegar a explicar cómo se reproduce históricamente esa dialéctica entre diferencia e identidad. Con ello, el sujeto queda asegurado en su posibilidad, pero no termina de ser concebido como realidad. O, mejor dicho, su posibilidad permanece oculta como *posibilidad real*. Esto es, como formalización óntico-histórica de la legalidad ontológica según la cual comparece el sujeto en tanto que exigencia de nuestro modo de comprender la facticidad. Por eso, la recuperación hermenéutica del sujeto demanda tematizar cómo esa posibilidad abstracta que se educa del análisis ontológico de la sociabilidad puede ser

integrada dentro de una interpretación de las relaciones de distancia y proximidad con los otros que definen óntico-históricamente nuestra condición social.

Parecería entonces que, una vez descubierta abstractamente su posibilidad, para recuperar su significado como posibilidad real, la idea de sujeto reclamaría una justificación de su necesidad. La dificultad que plantea la traducción de la posibilidad de la subjetividad a su realización óntico-histórica es, en primera instancia, coincidente con un interrogante en torno a la funcionalidad del sujeto en nuestra comprensión ordinaria de la realidad. ¿Qué necesidad óntica reclama al sujeto como figura real? ¿Por qué reivindicar la idea de sujeto una vez que su sentido trascendental ha sido desechado por la crítica de la metafísica tradicional? ¿Qué valor teórico o práctico nos ofrece, en fin, conservar este dispositivo conceptual? Si el sujeto ha de ser en algún sentido real, entonces, es preciso explicitar cuál es el principio que lo trae a la realidad. Pero, si el valor de este principio es hermenéutico, en ese caso lo que se debe explicitar es en qué sentido su presencia vendría exigida por nuestra comprensión ordinaria de la realidad. Por eso, la tematización de la posibilidad del sujeto como posibilidad real deberá vehicularse en primera instancia a través de una explicitación de las condiciones que determinan el recurso a esta estrategia hermenéutica en nuestra comprensión ordinaria de la realidad. Es decir, como una justificación de su necesidad.

Este objetivo, más que demorar la trayectoria reconstructiva de la subjetividad que aquí nos proponemos, lo que busca en verdad es afianzar la tesis de la posibilidad del sujeto frente a una potencial objeción en contra que niegue que de la validación ontológica de la idea de sujeto se siga un valor real. Al fin y al cabo, aun habiendo tematizado abstractamente su posibilidad, en relación con su realidad bien se podría objetar que la pretensión de comprender lo fáctico a través del vector hermenéutico de la subjetividad no representa más que un espurio intento de dominar la originaria e irreductible multiplicidad de lo real tal y como comparece en el espacio abierto de la existencia humana y el mundo. ¿No constituiría acaso la búsqueda de un fundamento de legitimidad óntico de la subjetividad una negación de la indeterminación ontológica radical que se deja transparentar en el análisis fundamental del mundo y de la existencia humana? Si consideramos la subjetividad como una posibilidad abstracta, consecuentemente con el esquema de la constitución ontológica del mundo y de la existencia humana esbozados por el análisis de la sociabilidad, aquélla, en realidad, bien podría ser pensada *negativamente*: es decir, como un contrafáctico que expresa, justamente, su imposibilidad

concreta como desenlace lógico de la condición abierta de ambos espacios de aparición. Dicho en sentido inverso: visto desde esta perspectiva, afirmar *positivamente* la posibilidad del sujeto implicaría, en última instancia contrabandear un concepto ontológico fuerte, trascendental, de la subjetividad, que desconocería los rendimientos analíticos que cifran la constitución abierta de la existencia humana y del mundo, localizando con ello al sujeto de nuevo bajo el paradigma de la metafísica tradicional que la crítica había terminado desechar.

Lejos, sin embargo, de tratar de atrapar al sujeto nuevamente en las garras de la metafísica tradicional, con la voluntad de justificar la necesidad hermenéutica de la subjetividad lo que se busca es, precisamente, afirmar la legitimidad del vínculo entre la legalidad contenida abstractamente en su posibilidad con una cierta interpretación de la facticidad, a fin de determinar el carácter *real* de dicha posibilidad. Según apuntaba previamente, localizar al sujeto en la historia como posibilidad real implica explicar cómo su dialéctica constituyente se despliega en la facticidad. Esto es, comprender la virtualidad de sentido contenido en su concepto como efecto histórico de una dialéctica entre diferencia e identidad. Pero, de acuerdo con su significación hermenéutica, el despliegue de esa dialéctica sólo puede tener lugar en tanto que modo de comprensión que dispone una ordenación posible de la realidad. El sujeto no es, en definitiva, más que el efecto de nuestra interpretación de lo fáctico como una imagen de la existencia humana o del mundo, de acuerdo con su legalidad fundamental.

En realidad, aun antes de cobrar conciencia teórica de su problemática, la recurrente presencia del sujeto en nuestra comprensión ordinaria de la realidad otorga ya un valor de presunción a su necesidad hermenéutica. En la inmediatez de nuestra experiencia cotidiana, el sujeto se presenta como una figura habitual a través de la cual comprendemos la realidad. Esa certeza es la que, sin ir más lejos, ha guiado la investigación de su legalidad fundamental llevada a cabo en el capítulo 2, en la medida en que se ha conducido como una interpretación ontológica de los rendimientos teóricos proporcionados por una fenomenología de la facticidad tal y como ésta se hace presente en nuestra vida cotidiana. Así, a lo largo del análisis de la constitución ontológica de los dos espacios de aparición —el mundo y la existencia humana— en los que se realiza históricamente la verdad del sujeto, su concepto no ha venido a representar únicamente un horizonte teórico cuya posibilidad debía ser justificada —y que, en este sentido, ha operado metodológicamente como *causa final*—, sino que, por el contrario, el sujeto ha

sido también *causa eficiente*, por cuanto su realidad estaba implícitamente presupuesta como punto de partida óntico de nuestra interpretación ontológica de la sociabilidad. Pero, entonces, lo fáctico no sólo es susceptible de ser teorizado como la realización óntico-histórica de una posibilidad, sino que también puede ser interpretado como la condición determinante de esa posibilidad. Después de todo, es la previa consideración óntica del sujeto como una realidad doble, como subjetividad humana y como subjetividad comunitaria, lo que ha determinado, en un nivel ontológico, la división dual, en dos espacios de aparición, del análisis con el que se ha querido descubrir su posibilidad. Y, de igual manera, son las relaciones de distancia y proximidad con los otros en las que se muestra la condición sociable de la subjetividad las que, por su parte, permiten concluir que la tensión estructurante de ambos espacios de aparición, entre diferencia e identidad, se modula como una dialéctica entre apertura a la exterioridad y cierre en la interioridad.

Ahora bien, por el momento, la necesidad hermenéutica del sujeto únicamente ha sido reconocida como una presunción del análisis ontológico. Llegados a este punto, sin embargo, es preciso explicitar su sentido y alcance con el objeto de poder tematizar la posibilidad del sujeto como una posibilidad real. Si la explicitación abstracta de la posibilidad del sujeto trataba de tematizar la constitución fundamental del mundo y de la existencia humana a partir de nuestra más inmediata apropiación hermenéutica de la facticidad, la explicitación real de dicha posibilidad lo que busca es —digámoslo una vez más— tematizar lo fáctico en tanto que realización óntico-histórica de su respectiva legalidad ontológico-fundamental, en el sentido en el que ésta viene exigida por nuestra comprensión de la realidad según el modo específico que hace necesaria la presencia del sujeto. Por eso, en lo que sigue, mi objetivo consistirá en reconstruir, a partir de los rendimientos teóricos proporcionados por la explicitación abstracta de su posibilidad, el modo en el que el sujeto cobra realidad como efecto de nuestra aproximación hermenéutica a la realidad. Sólo así seremos capaces, en definitiva, de reconocer la posibilidad del sujeto en su realización histórica, como una posibilidad real.

Este modo de comprensión que exige la presencia de un sujeto es opuesto a aquel que se define por la objetividad, pues no se vuelve hacia lo fáctico en tanto que mera exterioridad, sino con la intención de descubrir en ello a *alguien* que se ha hecho cargo de un fragmento de realidad. Así, cuando reconozco a un amigo como sujeto humano, no lo comprendo en la fisicidad de su cuerpo, o como un dato estadístico, sino que también interpreto su existencia como interioridad a partir de la confirmación en él de una

capacidad para actuar. Esto es, para intervenir conscientemente en la realidad. Del mismo modo, cuando advierto la presencia de una comunidad, no parto de una consideración del mundo como un sistema de relaciones sociales observables científicamente, sino que mi comprensión de la realidad reconoce en él una similar capacidad de agencia atribuyéndoselo a una comunidad. En ambos casos, el sentido de nuestra comprensión de la realidad pasa por cartografiar la presencia de un sujeto a partir de la huella que su acción deja en la facticidad. De ahí que la justificación de su necesidad como instancia hermenéutica venga dada, justamente, por nuestro entendimiento de lo real como explicable en términos de agencia e imputabilidad.

Veamos esta argumentación más detenidamente. Con carácter general, la acción se puede entender como la realización concreta de nuestra constitutiva disposición pragmática, puesta de manifiesto por la analítica existencial. Como vimos en el capítulo 2, el ser humano se encuentra originariamente abierta a la exterioridad de un mundo que, en compañía de los otros, contribuye a crear. Así, los seres humanos actualizan sus posibilidades de ser en la facticidad, produciendo, con ello, un ámbito de realidad en el que se despeja históricamente una imagen histórica de "lo humano", y del mundo, en la figura de una comunidad. Pues bien, en este contexto creativo, el concepto de "acción" referiría, justamente, el proceso mediante el cual una posibilidad de ser es actualizada en la facticidad. La acción constituiría, así, una instancia de conexión entre potencia de ser y ser en acto, cuya característica fundamental consiste en la remisión a un agente que es término explicativo de su actualidad. En este sentido, la acción puede ser entendida como una realización de posibilidades de ser mediada por la iniciativa de un agente. La acción nos habla siempre de un agente que se encuentra existencialmente comprometido con la realidad de la posibilidad contenida en ella. En consecuencia, atendiendo a su estructura formal, parecería que desde las coordenadas hermenéuticas despejadas por el concepto de acción se seguiría la necesidad de un agente que, como trataré de argumentar, reviste la forma de subjetividad.

El significado y la relevancia de una hermenéutica de la realidad mediada por el concepto de acción, así como la necesidad de un agente que de ella se sigue, se dejan justificar claramente a través del discurso moral. En el marco de la filosofía moral, la conexión entre acción y agente acostumbra a medirse en términos de imputabilidad, predicándose de ella con frecuencia la posibilidad del concepto de libertad. La tematización de la acción como realización del objeto de la determinación de una voluntad

impone una comprensión de la realidad según la cual ésta aparece como un sistema de relaciones de causalidad por libertad que facilita la remisión de la acción a un agente, y la consecuente atribución de responsabilidad. Desde nuestra óptica moral, el agente es "dueño" de sus acciones y, por eso, tiene el deber de responder de ellas ante los demás. Toda acción es, por consiguiente, susceptible de ser atribuida a alguien que debe hacerse cargo de sus efectos en la realidad.⁴⁰⁰ Incluso en los casos de omisión acostumbramos a exigir responsabilidades sobre las acciones no realizadas, adjudicando también una autoría a aquellos estados de cosas que han devenido hechos por puro azar. La negligencia omisiva o la pasividad son de ordinario objeto de condena moral, censurándose en ellas la imprudencia de un sujeto, o su temeridad. Legalmente, estas conductas pueden generar una responsabilidad civil, e incluso penal. También política, en función del grado de ascendencia de una cierta eticidad social en los asuntos públicos. En todo caso, más allá de la específica regulación de la responsabilidad en cada esfera social, en relación con la comprensión de un acontecimiento como acción, parece claro que es común a todas ellas la exigencia de un agente que, en tanto que principio de su realidad, se encuentra sujeto a imputabilidad.

Ahora bien, la reconstrucción del vínculo de imputabilidad que relaciona a la acción con su agente presupone siempre una situación hermenéutica concreta desde la que el trazado de esa conexión resulta inteligible. Así, si bien formalmente la acción puede ser ligada, según el esquematismo propio de una relación de causalidad, a un agente abstracto, como su principio de razón, lo cierto es que, en cuanto realidad concreta, la acción sólo puede acontecer como objeto de una voluntad particular. En cuanto actualización histórica de una posibilidad de ser dada contextualmente, la acción implica siempre la condicionalidad óptica de su agente, de acuerdo con la cual éste se revela tomando parte en la facticidad. Esto es, como un agente que se localiza en un lugar y un tiempo determinado y al que se le reconoce una identidad singular. Precisamente por eso, para que la racionalidad práctica comprometida en nuestra comprensión de la realidad a través de la acción pueda ser eficaz, no cabe prescindir de una inteligencia del agente como agente *real*. Es decir, como un sujeto que resulta de una trayectoria previa, que se encuentra orientado hacia el futuro y que, mediante su acción, configura su propio presente dentro de un marco de determinaciones previas más o menos rígidas a las que se encuentra en algún sentido vinculado. Pero entonces, la exigencia de un agente que se

⁴⁰⁰ Cf. P. Ricoeur, *El discurso de la acción*. 2ª ed. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 63-71.

sigue formalmente de la lógica de la acción no sería, materialmente, sino una vindicación de la necesidad hermenéutica de la subjetividad.

La plenitud de una hermenéutica de la acción depende en buena medida de la identidad subjetiva del agente que le ha dado realidad. Éste no sólo otorga a la acción una singularidad a través de su agencia causal; es decir, en cuanto convierte a la acción en única por adscripción a su persona. Además, en cuanto agente real, amplía también nuestra comprensión de la acción al integrarla dentro de una cierta lógica motivacional. Entiendo aquí el concepto de "motivación" como la modulación semántica de ese principio interno al agente que Aristóteles cifra como nota esencial de la acción.⁴⁰¹ Así, si la imputación presume una conexión causal de la acción con su agente, lo cierto es que la justificación de esa relación sólo resulta admisible si ésta es comprendida dentro de una unidad de sentido en la que se vinculan teleológicamente la intención del agente con la consecución de una serie de efectos, sean éstos coincidentes o no con el fin querido.⁴⁰²

⁴⁰¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 34. Para Aristóteles esta forma de acción sería la "acción voluntaria". A su juicio, lo voluntario es, en oposición a lo involuntario, aquello «cuyo principio está en uno mismo y que conoce las circunstancias concretas de la acción». Así pues, entiendo aquí genéricamente por "acción" aquello que Aristóteles denomina específicamente "acción voluntaria". Con todo, como se desprende del texto del libro III de la *Ética nicomáquea*, esta distinción específica resulta en cierto sentido problemática, pues, siendo lo forzoso y lo que se hace por ignorancia aquello que puede ser tachado de involuntario, Aristóteles introduce el matiz de que dicha ignorancia o situación forzosa no pueden ser debidas a una previa acción voluntaria. En este punto introduce el concepto de "acción mixta", que, no obstante, sería principalmente voluntaria. Desde estas coordenadas, por tanto, la acción verdaderamente involuntaria terminaría siendo, en último término, marginal. Para un análisis de la comprensión aristotélica de la acción (voluntaria) a partir de la idea de "principio interno" en su función remisiva al agente *vid.* P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Madrid-México, Siglo XXI, 1996, pp. 78-79.

⁴⁰² Sobre la diferencia entre "causa" y "motivo", entendiendo el segundo como conexión interna y el primero como conexión externa, entre causa y efecto, *vid.* P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 45-46: «[El motivo] está lógicamente implicado en la noción de acción hecha o por hacer, en el sentido de que no se puede mencionar el motivo sin mencionar la acción de la que es motivo. La noción de causa, al menos en el sentido de Hume, generalmente tomado como término de comparación, implica, por el contrario, una heterogeneidad lógica entre la causa y el efecto, en la medida en que puede mencionar una sin mencionar la otra (igual que la cerilla por una parte, y el incendio, por otra). La conexión interna —necesaria, y, en este sentido, lógica— característica de la motivación es exclusiva de la conexión extrínseca, contingente y, en este sentido, empírica de la causalidad.» También P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, capítulo 4, y M. Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. 2ª ed. México, FCE, 1964; pp. 10-11, para quien el motivo dado como fundamento de la acción es susceptible de observación científica: «Llamamos "motivo" a la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el "fundamento" con sentido de una conducta. Decimos que una conducta que se desarrolla como un todo coherente es "adecuada por el sentido", en la medida en que afirmamos que la relación entre sus elementos constituye una "conexión de sentido" típica (o, como solemos decir, "correcta") a tenor de los hábitos mentales y afectivos medios. Decimos por el contrario, que una sucesión de hechos es "causalmente adecuada" en la medida en que, según reglas de *experiencia*, exista esta probabilidad: que siempre transcurra de igual manera. [...] Una *interpretación* causal *correcta* de una acción concreta significa: que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de un modo certero y al mismo tiempo *comprendidos* con sentido en su conexión. Una interpretación causal correcta de una acción *típica* (tipo de acción comprensible) significa: que el acaecer considerado típico se ofrece con adecuación de sentido (en algún grado) y puede también ser comprobado como causalmente adecuado (en algún grado).»

Mas, justamente, esta integración teleológica de las consecuencias de la acción con sus principios demanda en primera instancia una explicitación del orden de razones que opera como móvil de la iniciativa del agente. El desconocimiento de la motivación del agente convierte la acción en inexplicable para los demás, pero también para sí mismo, por cuanto resulta incapaz de conectar su propia praxis con el arbitrio de su voluntad. Es decir, de relacionar la acción consigo mismo, según una cierta racionalidad determinada mediante un proceso de deliberación a partir de sus propias circunstancias.⁴⁰³ En esto radica, en buena medida, nuestra percepción de la acción como libre.⁴⁰⁴ Por eso, conocer la identidad subjetiva del agente resulta fundamental con vistas a desarrollar una comprensión práctica de la realidad que nos obliga a descubrir el sentido de los acontecimientos más allá de ellos mismos, en la red de significaciones interdependientes que configuran el universo semántico-conceptual de la acción; y, muy especialmente, en el orden de motivaciones que modulan la intencionalidad desde la que toma forma.⁴⁰⁵

⁴⁰³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 38: «Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. [...] Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación.»

⁴⁰⁴ J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, p. 193: «Un actor no se sentiría libre si en caso necesario ni pudiese *dar cuenta* de los motivos de su acción. Las reacciones o emociones involuntarias, por ejemplo sonrojarse y palidecer, o también la satisfacción ciega de los deseos, no caen bajo la categoría de la acción. Para que las acciones puedan atribuirse a un sujeto, deben revelar una intención. En la acción cotidiana sólo nos sentimos intuitivamente "libres" cuando nuestras acciones pueden interpretarse como la realización de un propósito, precisamente como expresión de nuestra voluntad. En caso contrario no actuamos imputablemente. Las razones diferencian la voluntad del impulso ciego.» Con todo, la naturaleza "mixta" del deseo, a caballo entre el motivo y la causa, plantea en este punto un importante problema en lo que respecta a la distinción entre ambos conceptos (cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 48). Al fin y al cabo, como recuerda P. Ricoeur (*Ib.*, p. 49), «los motivos no serían motivos de la acción si no fueran también sus causas». Una vía de solución a esta cuestión pasaría por relacionar ambos modos de comprensión de la acción con la doble experiencia del cuerpo como "cuerpo vivido" y "cuerpo físico": «Lo que haría de este discurso del "puedo" un discurso diferente es, en última instancia, su remisión a una ontología del *propio cuerpo*, es decir, de *un* cuerpo que es también *mi* cuerpo y que, por su doble vinculación al orden de los cuerpos físicos y de las personas, se sitúa en el punto de articulación de un poder de actuar que es el nuestro y de un transcurso de las cosas que compete al orden del mundo.» (*Ib.*, p. 103). En este sentido, también J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, pp. 194-198.

⁴⁰⁵ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 39. «Acción y agente pertenecen a un mismo esquema conceptual, que contiene nociones tales como circunstancias, intenciones, motivos, deliberación, moción voluntaria o involuntaria, pasividad, coacción, resultados queridos, etc. El carácter abierto de esta enumeración es aquí menos importante que su organización en red. En efecto, lo que importa al sentido de cada uno de estos términos, es su pertenencia a la misma red que todos los demás; relaciones de inter-significación rigen así su sentido respectivo, de tal manera que saber servirse de uno de ellos es saber servirse, de modo significativo y apropiado, de toda la red. Se trata de un juego de lenguaje coherente, en el que las reglas que gobiernan el empleo de un término forman sistema con las que gobiernan el empleo de otro término. En este sentido, la red nociónal de la acción comparte el mismo estatuto trascendental que el ámbito conceptual de los particulares de base.» Para un análisis "en red" de la acción también el capítulo 2 de P. Ricoeur, *El discurso de la acción*. Respecto a la relevancia moral de conocer *quién* es el agente, *vid.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 86-87; sobre la equidad en el juicio como "suplemento" de la mera legalidad que asegura la justicia:

Así pues, a pesar de la quiebra del imaginario metafísico de la subjetividad, la recuperación del concepto de sujeto resulta muy útil como mecanismo hermenéutico a la hora de comprender la realidad según una ordenación posible de la realidad, y, muy especialmente, cuando dicha comprensión es una comprensión *práctica*, que presume la existencia de relaciones de causalidad remisibles a un agente. Su identidad referiría, entonces, un contenido de verdad, pero sólo en cuanto término requerido por una comprensión sistemática de la acción, cuyo agente es, como hemos visto, un agente real. Es decir, no comprometería un sentido de estabilidad *a priori* respecto a su constitución histórica. De ahí su funcionalidad hermenéutica para fijar, a través de su significado de "permanencia", la continuidad de un agente en el tiempo más allá de un curso de acción particular, pero sin renunciar con ello al horizonte de subversión y ruptura que abre la afirmación pragmática de una posibilidad de ser diferente. «La identidad —tal y como ha señalado S. Hall— es un concepto [...] que funciona "bajo borradura" en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto».⁴⁰⁶ O, dicho de otra manera, un concepto que, cuando se admite su significado de "identidad diferencial", es capaz de salvar la idea de sujeto sin comprometer con ello una metafísica esencialista de la subjetividad.

3.2. Hacia una reconstrucción pragmática de la idea de sujeto: el proceso de identificación con la acción como constitución de la subjetividad mediada por la praxis.

La tematización de la racionalidad contenida en el concepto de acción ha permitido justificar la necesidad hermenéutica de la subjetividad como un operador epistémico exigido por nuestra comprensión ordinaria de la realidad. Así, según acabamos de ver, el sujeto representa la instancia a la que la acción remite como su principio en el marco de un sistema de causalidad por libertad. Como he argumentado previamente, el conocimiento de la identidad de un agente como sujeto nos permite acceder a un universo motivacional que facilita la reconstrucción del vínculo de causalidad de la acción definido en términos de imputabilidad. Por eso, abstractamente, el sujeto se presenta como una figura inevitable para la comprensión, aun cuando pueda ser contingente en sus concretos

⁴⁰⁶ S. Hall, "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?". En: S. Hall y P. du Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003, p. 14.

contenidos de identidad. Pero, la justificación de la necesidad hermenéutica de la idea de sujeto nada nos dice por ahora de la realización histórica de su posibilidad. Solamente permite argumentar que ésta no es una posibilidad hipotética, que se sigue de una interpretación positiva de la condición de vulnerabilidad del mundo y de la existencia humana descubierta por el análisis ontológico de la sociabilidad, sino que se trata de una posibilidad real. Así pues, resta ahora, en definitiva, traducir esa dialéctica entre diferencia e identidad que ya hemos esbozado abstractamente, en una dinámica que refiera de manera más concreta la constitución histórica de la subjetividad.

El punto de partida continúa siendo la acción. Como he recordado en la sección anterior, la acción refiere la actualización de una posibilidad de ser en la facticidad cuya característica fundamental consiste en despejar un vínculo de imputabilidad con alguien que se ha hecho responsable de su realidad. Es decir, refiere un ámbito de exterioridad que sólo resulta explicable en términos de interioridad, como efecto de la iniciativa de un agente que, como vimos, se nos aparece como sujeto sobre la base de una hermenéutica de la acción empeñada en descubrir su identidad. Pero, si según su concepto la acción refiere con carácter general la actualización de toda posibilidad de ser de un agente, entonces, parecería que también habría de referir, al menos hasta cierto punto, su posibilidad de ser como subjetividad. En tanto que realización concreta de la disposición pragmática de la existencia humana, la acción refleja la posición de identidad del sujeto en su praxis cotidiana. Así, el contenido pragmático de la acción no sólo refiere una modificación objetiva de la realidad, sino que también nos permite conocer *quién* es su agente a través de su iniciativa práctica. Es decir, la acción constituye un índice hermenéutico de su identidad subjetiva.⁴⁰⁷ En consecuencia, parece que, además de justificar su posibilidad, la tematización de la relación entre acción y agente facilitada por el concepto de imputabilidad permitiría así mismo operar una reconstrucción hermenéutica de la subjetividad.

H. Arendt es, quizá, una de las teóricas que mejor ha comprendido el significado de esta proyección de la subjetividad en la acción. A juicio de Arendt, la acción permite al ser humano diferenciarse de los otros y, en consecuencia, revelar su identidad en función de su condición de agente.⁴⁰⁸ Es decir, le permite mostrarse como "alguien", con

⁴⁰⁷ Cf. P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, pp. 60-62, sobre la acción como "referencia identificadora" del agente. Para una crítica a la teoría analítica de la acción por su "olvido" del agente *vid.* P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 40-42.

⁴⁰⁸ H. Arendt, *La condición humana*, p. 206

nombre y apellidos, que se da a conocer a los demás a través de su praxis. En este sentido, Arendt afirma que la acción es lo que permite que «los seres humanos se presenten unos a otros, no como objetos físicos, sino *qua* hombres».⁴⁰⁹ Más aún, en su opinión, la acción vendría a ser una suerte de «segundo nacimiento», pues con ella, dice, nos vendríamos a dar a nosotros mismos comienzo.⁴¹⁰ Precisamente, esto sería lo que, desde su perspectiva, diferencia la acción de otras formas de actividad en las que se desconoce la identidad del agente. A diferencia de la labor o el trabajo, cuya finalidad resulta inmediatamente comprensible, el sentido de la acción sólo puede ser explicado en relación con la voluntad de alguien que a través de su praxis «se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer».⁴¹¹ Por eso, concluye Arendt, la pregunta por la identidad del sujeto no se puede responder interrogando *qué* clase de ente es el hombre, sino indagando *quién* es a partir de una trayectoria de acciones en las que éste se revela como diferente de los demás.⁴¹²

No hace falta compartir la rigidez categorial de la fenomenología de la vida práctica elaborada por Arendt para admitir que su perspectiva logra ilustrar con claridad el valor que la disposición pragmática de la existencia humana aporta a una reconstrucción hermenéutica de la subjetividad. En mi opinión, Arendt acierta al subrayar, no ya la conexión entre acción y agente, sino, sobre todo, su efecto de revelación de la subjetividad, pero se equivoca al limitar su alcance a una única esfera de la praxis humana. Así, por valiosa que, abstractamente, pueda ser la triple distinción entre labor, trabajo y

⁴⁰⁹ *Id.* Desde las coordenadas de la filosofía arendtiana, la revelación del sujeto en la acción se entiende, así, como *actualización* del *factum* de la pluralidad humana. Cf. S. Loidolt, "Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality". En: T. Szanto y D. Moran (eds.), *Phenomenology of Sociality. Discovering the 'We'*. Nueva York, Routledge, 2016, pp. 42-55; especialmente p. 47.

⁴¹⁰ *Ib.*, pp. 206-207. En este sentido, Arendt (*Ib.*, p. 209) llega a afirmar unas páginas más adelante que: «Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras.»

⁴¹¹ *Ib.*, p. 208.

⁴¹² *Ib.*, pp. 208-209. «Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. El descubrimiento de «quién» en contradicción al «qué» es alguien —sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta— está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace. Sólo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiera de este «quién» de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades.» Con todo, parecería que nuestro lenguaje no termina de renunciar a la voluntad de ofrecer una definición de la naturaleza humana, en el sentido de la clásica filosofía de la subjetividad. Así, Arendt agudamente observa (*Ib.*, p. 210) que cuando decimos *quién es alguien* nuestro vocabulario nos induce a describir un conjunto de cualidades que en realidad responden a la cuestión acerca de *qué es ese alguien*. Mas, con ello, la pregunta por el *quién* quedaría subordinada a la previa interpretación esencial de lo humano y sólo podría llegar a responderse de manera subsidiaria, como una determinación de la diferencia específica de un ente dentro de una cierta clase.

acción, lo cierto es que su traslación inmediata al análisis de la vida humana resulta, a mi modo de ver, inadecuada a la hora de aprehender la complejidad de las numerosas mediaciones que conectan entre sí las distintas formas actividad presentes en nuestra vida práctica. En este sentido, la discursividad inherente a la acción a través de la cual se revela el sujeto podría ser extensible a otras formas de praxis. Si aceptamos añadir una mayor complejidad fenomenológica al concepto de acción, de manera que incluya también otras posibilidades de realización humana en principio excluidas por Arendt, el discurso no tendría por qué entenderse como un mero «medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también pudo realizarse en silencio»⁴¹³, sino que podría ser comprendido también en su función de revelación del sujeto. Labor y trabajo no son aspectos marginales en la condición humana, antes bien, definen nuestra identidad a partir del modo en el que se organiza la producción en cada época; y, además, sus específicas prácticas de subjetivación también resultan accesibles a los otros, ya sea a través de la observación de nuestra actividad o en su reificación como producto. Por consiguiente, la integración de las distintas formas de praxis humana —a las que me referiré genéricamente como "acción" a lo largo de estas páginas⁴¹⁴— dentro de una única unidad pragmática permitiría, a mi modo de ver, lograr una visión de la revelación del sujeto en la acción mucho más completa.

En realidad, la progresiva disolución de la idea clásica de sujeto otorgaría a esta perspectiva una nueva centralidad. Así, si la identidad de un agente no puede ser ya definida a partir de un concepto normativo de "naturaleza humana", o a través de su asociación con el destino de una comunidad, sino que su significado está entregado a la contingencia del devenir sujeto de la facticidad; entonces la subjetividad no puede ser pensada como un principio de orden o sentido preconstituido en relación con la acción. Muy al contrario, ésta debería ser más bien entendida como un modo de subjetivación que arraiga al agente en el presente a través de la actualización de una posibilidad de ser

⁴¹³ *Ib.*, p. 208.

⁴¹⁴ A diferencia de Arendt, el concepto de acción que yo he venido empleando refiere la generalidad de la praxis humana consciente, y así continuaré haciéndolo. Mi intención aquí no ha sido tanto criticar la triple clasificación de la actividad por Arendt, como mostrar sus límites para una hermenéutica del sujeto. En este sentido, lo que me interesa en el marco de esta sección no es tanto la acción como su agente. Así, lo más relevante de la teoría de la acción para mis objetivos consiste en la remisión que la acción —o, más genéricamente, la praxis— establece con su agente; desde la que éste se revela, en cuanto agente *real*, como sujeto. Sobre el trasfondo aristotélico de la clasificación tripartita labor-trabajo-acción y su posible desarrollo por Arendt a partir de —y frente a— un seminario en torno al Libro VI de la *Ética nicomáquea* impartido por Heidegger en el semestre de invierno 1924-1925 vid. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, pp. 114-117.

que le es accesible en un contexto determinado. El agente descubriría así su identidad como sujeto a través de la acción, pero no de un modo indirecto, como mero índice de una subjetividad subyacente, sino directamente, por cuanto aquélla resulta de un proceso de *identificación* que se vehicula, justamente, a través de la realización histórico-concreta de su disposición pragmática.⁴¹⁵ La discursividad de la acción no revela la subjetividad del agente según el modo del sujeto apofántico, sino que es precisamente la condición de agente del sujeto la que lo revela en su constitución histórica a través de la praxis.⁴¹⁶

En lo que sigue, mi objetivo consiste en tematizar más sólidamente el significado de este proceso. Sólo así podremos llegar eventualmente a reconocer en el acto de identificación del sujeto con su acción la realización histórica, como posibilidad real, de la dialéctica entre diferencia e identidad en la que el análisis ontológico descubre la posibilidad abstracta del sujeto. Por el momento, la tesis de la revelación del sujeto en la praxis únicamente nos ha permitido localizar óntico-históricamente su posibilidad en la acción, pero no acierta a señalar cómo esa posibilidad se hace real. Es decir, no aclara el modo según el cual el agente se identifica, a través de la acción, como sujeto. De este modo, si, con Arendt, he coincidido en que la acción alcanza a expresar la identidad subjetiva de su agente, en lo que sigue mi pretensión es, justamente, aclarar la lógica interna de esa "revelación" del sujeto como realización concreta de su posibilidad. Pues bien, descartada la hipótesis de la revelación de una identidad preexistente a la constitución pragmática sujeto, lo que ahora está en juego es, más bien, una explicitación de la dinámica propia de este proceso de identificación a partir de la función mediadora de la acción.

3.2.1. Entre el hábito y la elección: la teoría aristotélica de la formación moral del carácter como modelo del proceso de identificación con la praxis.

El tratamiento aristotélico de la acción constituye, una vez más, un hilo conductor adecuado con vistas a reconstruir un concepto hermenéutico de subjetividad. En este

⁴¹⁵ Por consiguiente, como auténtica pregunta por el *quién* y no como una pregunta por el *quién* que se transmuta en el señalamiento *típico* de un caso específico de una determinación general —es decir, del caso de una naturaleza dada como respuesta a la pregunta por el *qué*—. O, si se quiere, como una pregunta por el sujeto que no se interroga por su carácter como "naturaleza segunda", sino como su identidad misma; como un carácter que no es un "mero accidente" de la determinación esencial de lo humano, sino su esencia misma.

⁴¹⁶ Precisamente por eso, Arendt (*Ib.*, p. 209) afirma que «nadie sabe a quién revela cuando uno se descubre a sí mismo en la acción o la palabra». Al ser revelada, más aún, constituida, en la acción, la identidad del sujeto está sujeta a la imprevisibilidad o indeterminación presente en toda realización práctica.

punto resulta interesante detenerse en su doctrina de la virtud, y, en particular, en el análisis del papel que la acción ocupa en la consecución de la excelencia moral. En su estudio de la virtud, Aristóteles esboza una "teoría de la formación del carácter" que, más allá de su indudable valor para la ética, ofrece también valiosos rendimientos teóricos para una ontología de la subjetividad articulada en torno al proceso de identificación con la praxis. Como veremos, a su juicio, el triunfo de la virtud no depende únicamente de la cualidad moral de la acción, sino que también compromete una conexión con su agente. Así, en su exploración de las condiciones que hacen posible la excelencia moral, Aristóteles estudia con detalle cómo el valor de la acción determina la adquisición, como "naturaleza segunda", de una cierta disposición de carácter. Pero, si la significación moral de la teoría de la formación del carácter compromete antes el contenido axiológico de la acción que la estructura según la cual se articula su relación con un agente, entonces, el esquema formal que explica esta conexión no será privativo del análisis ético, sino que sería así mismo extrapolable a toda la vida práctica del sujeto. La fenomenología de la vida moral que acompaña a la doctrina de la virtud de Aristóteles no se agota en los límites de una esfera práctica cuya realidad específica como ámbito propio de la eticidad viene determinada teóricamente por una distinción abstracta entre formas de praxis diferentes, sino que se proyecta en la unidad de la vida del agente, entendida como totalidad pragmática. Por eso, mi aproximación a la problemática de la virtud, lejos de representar una distracción del objetivo de esta sección, me permitirá, por el contrario, acceder a través de la atención a lo concreto, según viene expresado, como problema particular de la psicología moral, bajo la forma de una teoría de la formación del carácter, a un planteamiento general más abstracto relativo a la reconstrucción hermenéutica de la identidad mediada por la praxis, en tanto que problema propio de la ontología de la subjetividad.

Antes de adelantar más conclusiones, sin embargo, debemos partir de una aproximación más detenida a la comprensión aristotélica de la virtud. Para Aristóteles, la virtud, a diferencia de aquello que depende de nuestra condición natural, no supone una capacidad como principio de la acción, sino que, al igual que ocurre con las artes, su adquisición implica siempre tanto la iniciativa de un agente como un cierto ejercicio previo por su parte. Se da así la aparente paradoja de que, para aprender cómo alcanzar la excelencia moral, el ser humano no tiene más remedio que practicar la virtud a través de

la acción virtuosa.⁴¹⁷ La virtud reclama del agente un continuo perfeccionamiento de la praxis, de tal manera que, a través de la repetición de una modalidad específica de acciones, llegue a forjar en él una disposición favorable, precisamente, a esa praxis. Toda virtud, afirma literalmente Aristóteles, «perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación».⁴¹⁸ Precisamente por eso, en la primera mitad del libro II de la *Ética Nicomáquea*, concluye su estudio general de la virtud definiéndola como «el hábito por el cual el hombre se hace bueno».⁴¹⁹ La acción virtuosa no opera solamente una transformación moralmente valiosa en la realidad exterior al agente —esto es, según el orden de las consecuencias—, sino que también responde a una finalidad intrínseca al mismo de acuerdo con la cual la conducta busca subjetivarse en un modo de ser ético, que, psicológicamente, es conceptualizado mediante la noción de hábito (*héxis*).

Si la virtud es un hábito, no puede, entonces, sorprender que, en lo que respecta al dominio de la praxis, Aristóteles llegue a afirmar que «los hombres mismos [son] causantes de su modo de ser».⁴²⁰ Dado que, como hemos visto, mediante sus acciones, los seres humanos constituyen una cierta disposición moral concordante con su específico estatuto axiológico —o, dicho en los términos de Aristóteles, concordante con su "cualidad"—, entonces, el hábito vendría a representar, justamente, un principio de continuidad psicológica que unifica en la personalidad del sujeto aquel aspecto ético común a todas las acciones de una misma índole.⁴²¹ Desde aquí es, de hecho, desde donde se determina, al menos parcialmente, una condicionalidad particular de motivaciones como principio de razón de la actividad del sujeto-agente, en cuanto efecto concreto de su peculiar constitución psíquica. El hábito sería, así, en consecuencia, el sustrato de

⁴¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 19: «adquirimos las virtudes mediante el ejercicio previo, como en el caso de las demás artes: pues lo que hay que hacer después de haber aprendido, lo aprendemos haciéndolo; por ejemplo, nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando la cítara. Así también practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes.»

⁴¹⁸ *Ib.*, p. 24.

⁴¹⁹ *Ib.*, p. 25.

⁴²⁰ *Ib.*, p. 40.

⁴²¹ En este punto, resulta interesante citar, en sus dos acepciones, la definición de *héxis* dada por el propio Aristóteles en *Metafísica* (Madrid, Gredos, 1994, p. 249): «"Posesión", o "estado", o "hábito" se llama, (1) en un sentido, *ese a modo de acto que es peculiar del que posee algo y de lo poseído por él* y que es a manera de una acción o movimiento. (En efecto, cuando algo produce y algo es producido, se da entremedias la «producción». Pues del mismo modo se da la "posesión" entre el que posee un vestido y el vestido poseído.) Es, ciertamente, obvio que no es posible poseer tal posesión (y es que se incurriría en un proceso infinito si fuera posible poseer la posesión de lo poseído). (2) En otro sentido se llama "estado" a *la disposición por la cual lo dispuesto se halla bien o mal dispuesto*, ya en sí mismo ya en relación con algo: así, la salud es un cierto "estado", ya que es una disposición de este tipo. Y se llama estado, incluso, a lo que es solamente una parte de tal tipo de disposición, y de ahí que la virtud propia de las partes constituya un estado (o hábito) del todo.»

identidad en el que se opera la "constitución de carácter" que singulariza éticamente al agente como sujeto moral sobre la base de su particular experiencia práctica. De ahí que, no sólo la acción, sino el propio carácter, en tanto que superación de la acción que, no obstante, contiene su valor concreto, sea imputable, como artífice de su propia constitución moral, al sujeto-agente.⁴²²

La productividad de esta tesis para una reconstrucción hermenéutica de la subjetividad no se hace esperar. De la exploración de la relación entre acción y hábito propuesta por Aristóteles en su estudio de la virtud parece desprenderse un marco explicativo que, con carácter general, permite dar cuenta del modo según el cual un agente se constituye pragmáticamente como sujeto a través de su identificación con la praxis. Así, para el juicio hermenéutico, el sujeto sólo resulta cognoscible en la medida en que, de manera similar a lo que ocurre con el hábito, se comprende como producto de una trayectoria práctica consecuencia de la síntesis de una totalidad de acciones en una unidad de sentido de naturaleza pragmática. En efecto, según he anticipado ya, el significado de la subjetividad no se agota en su función como principio de efectividad de la praxis —es decir, como agencia—, tal y como se desprende de un análisis meramente formal de la acción, sino que sobre todo hace referencia a una línea de composición hermenéutica que permite proyectar como identidad un orden de continuidad en el tiempo a través del encadenamiento de las distintas acciones que son imputables a un agente concreto. En este sentido, el sujeto no es más que el efecto de universalización del esquema que, en el marco de la ética aristotélica, relaciona, desde la perspectiva de la psicología moral, acción y hábito. Por esta razón, la idea de "formación del carácter" problematizada en la discusión en torno al significado y la consecución de la virtud permite reproducir, aunque

⁴²² Así, por ejemplo, Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, p. 40) censura a los viciosos por ser responsables de su modo de ser: «Pero los hombres mismos han sido causantes de su modo de ser por la dejadez en que han vivido, y lo mismo de ser injustos o licenciosos, los primeros obrando mal, los segundos pasando el tiempo en beber y cosas semejantes, pues son las respectivas conductas las que hacen a los hombres de tal o cual índole. Esto es evidente en los que se entrenan para cualquier certamen o actividad: se ejercitan todo el tiempo. Desconocer que el practicar unas cosas u otras es lo que produce hábitos es, pues, propio de un perfecto insensato.» Con todo, nuestra responsabilidad sobre los hábitos no es, en opinión de Aristóteles, idéntica a la que tenemos sobre las acciones, pues el primero tiene un principio en una acción pasada, sedimentada como carácter y, en consecuencia, imputable a nosotros mismos, pero no del mismo modo (*Ib.*, p. 41): «Pero las acciones no son voluntarias del mismo modo que los hábitos; de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin si conocemos las circunstancias particulares; de nuestros hábitos al principio, pero su incremento no es perceptible, como ocurre con las dolencias. No obstante, como estaba en nuestra mano comportarnos de tal o de cual manera, son por ello voluntarios.» Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 82: «La intención de Aristóteles es, indudablemente, extender la responsabilidad de nuestros actos a nuestras disposiciones, por tanto, a nuestra entera personalidad moral; y también mantenerla en los límites de una responsabilidad parcial.»

sea fragmentariamente, siempre en relación con el programa teórico-práctico propio de la filosofía moral, el significado pragmático referido en la noción de "identificación", entendida como la revelación del sujeto en la praxis que se predica de la integración hermenéutica de la acción en una totalidad de sentido pragmático.

Con todo, este proceso no debe ser entendido en un sentido meramente pasivo, como una subsunción automática de la praxis de un agente dentro de la representación subjetiva de una trayectoria de acciones a él imputable. Implica, por el contrario, un compromiso activo por su parte con la integración de la acción, como momento, en esa totalidad práctica. Más exactamente, este compromiso referiría la disposición de un sentido de la praxis que sea capaz de conciliar la particularidad del contexto en el que su acción toma cuerpo con la universalidad pragmática implícita en la idea de sujeto. Como agente, el sujeto enfrenta en la acción un *background* de experiencias como realización histórico-pragmática de su identidad con la novedad que las circunstancias le deparan en cada momento. La acción revela, así, en tanto que producto de la determinación práctica de su agente, una tensión interna a su constitución como sujeto, por cuanto le obliga a operar una mediación entre la continuidad de una trayectoria pragmática en el tiempo y el principio de ruptura que introducen en cada caso los acontecimientos. En este sentido, al tener que vérselas con la acción, el sujeto pone a prueba la representación de su identidad en la praxis, de tal manera que nuestra comprensión de la misma queda mediatizada por el modo según el cual, en cuanto agente, se relaciona con las condiciones que configuran los distintos contextos prácticos. Por consiguiente, podríamos concluir que, según su concepto pragmático, el sujeto no sería entonces resultado de la mera integración de su acción en una trayectoria práctica, sino, sobre todo, de su integración en tanto en cuanto acción cuya posibilidad es determinada prácticamente por un agente.

Aquí, nuevamente, las consideraciones generales relativas a una ontología de la subjetividad se dejan iluminar por el estudio aristotélico de la virtud. Aun cuando el objeto de la ética de Aristóteles parezca situarse en el sujeto, en el sentido de la formación de un carácter, lo cierto es que su filosofía moral no puede desligarse funcionalmente de la acción en tanto que vehículo de una disposición de hábito adquirida a través de la praxis. Desde la perspectiva de Aristóteles, la incorporación de la praxis en un dispositivo psicológico-conductual de estabilización subjetiva no implica el abandono de la acción, sino más bien su superación en una totalidad más amplia, a través de su integración dentro de un continuo de identidad moral que, empíricamente, se condensa en la noción de *héxis*.

Pero, precisamente, esa referencia de la acción a la totalidad pragmática representada por el hábito demanda, a su juicio, una actividad consciente por parte del agente, que permita adecuar la exigencia normativa de la virtud a las circunstancias definidas por una cierta situación práctica. La formación moral del carácter, y, en especial, de un carácter virtuoso, sería, así, a su modo de ver, resultado de un juicio práctico capaz de conciliar en la acción la universalidad de los principios —dados como fines en la praxis— con la particularidad de las circunstancias. Es decir, exigiría una actividad racional por parte del agente orientada a la realización de la mejor acción posible en cada caso. En consecuencia, atendiendo a las condiciones psíquicas que determinan la formación del hábito, parecería que Aristóteles también rechaza que el mecanismo de repetición de la acción exigido como medio para alcanzar la virtud pueda ser en algún sentido asimilable a un mero automatismo de la praxis.

Para comprender más exactamente el sentido de la argumentación de Aristóteles, en este punto conviene recuperar la semántica de su discurso moral y conducir un breve análisis en torno al estatuto axiológico que atribuye a la acción en el marco de su teoría de la formación del carácter. Como hemos visto antes, para Aristóteles, la relevancia de la acción en este asunto es del todo evidente. La acción, decíamos previamente, perfecciona todo hábito del cual es condición según la lógica psíquica que guía su adquisición a través de la repetición de una forma específica de praxis. En lo que respecta a la virtud, sin embargo, esta relevancia se explica, además, por la importancia que Aristóteles reconoce en su corrección moral para alcanzar la excelencia en el obrar a la que aspira su teoría ética. Como él mismo apunta en el libro II de la *Ética nicomáquea*, si «los hábitos se engendran por operaciones semejantes», va de suyo que la formación de un hábito virtuoso dependa de la índole moral de las acciones en las que aquél tiene su origen.⁴²³ En este mismo sentido, unas líneas más adelante, afirma tajantemente que «son ellas [...] las que determinan la calidad de los hábitos».⁴²⁴ Por eso, estima que en el marco de su investigación teórico-práctica en torno a la virtud resulta fundamental investigar cómo han de ser realizadas.

⁴²³ *Ib.*, p. 20: «En una palabra, los hábitos se engendran por las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar ciertas clases de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán los hábitos. No tiene, por consiguiente, poca importancia adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.»

⁴²⁴ *Id.*

Pues bien, aunque en el libro II de la *Ética nicomáquea* Aristóteles avanza una respuesta formal a esta cuestión, a partir de su conocida definición de "virtud" como término medio entre el exceso y el defecto, lo cierto es que habrá que esperar al estudio sistemático de la acción llevado a cabo en el libro III de esa misma obra para observar un examen más exhaustivo de la acción correcta. De la consideración de la virtud como término medio se sigue su cualificación como un «hábito electivo», cuya característica fundamental consiste en la capacidad de determinar racionalmente la acción más adecuada a su agente.⁴²⁵ Es decir, aquélla que es más perfecta en relación con su posición concreta.⁴²⁶ En este punto, parecería que la figura del virtuoso (*enárētos*) es coincidente con la del prudente (*phrónimos*). Esto es, con la de aquél que puede «discurrir [*bouleúsasthai*] bien sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo».⁴²⁷ Ahora bien, ¿cómo llega la acción del prudente a acertar en el justo medio? La principal aportación de la teoría aristotélica de la acción en este punto consiste en el análisis de los requisitos prácticos que determinan la perfección de la acción virtuosa.⁴²⁸ Para Aristóteles, la acción virtuosa es un tipo de acción voluntaria cuya característica fundamental consiste en ser

⁴²⁵ *Ib.*, p. 26: «Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo [*sic.*] que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual se decidiría el hombre prudente. El término medio lo es entre dos vicios, uno por exceso y otro por defecto, y también por no alcanzar en un caso y sobrepasar en otro el justo límite en las pasiones y acciones, mientras que la virtud encuentra y elige el término medio. Por eso, desde el punto de vista de su entidad y de la definición que enuncia su esencia, la virtud es un término medio, pero desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo.» Sorprendentemente, María Araujo y Julián Marías traducen "*héxis proairetiké*" por "hábito selectivo" —y no "hábito electivo"—, a pesar de que habitualmente traducen "*proaíresis*" por "elección". Se diluye, así, a mi modo de ver, la conexión con la elección que Aristóteles busca enfatizar y que conecta la tematización de la virtud en el Libro II con la teoría de la acción contenida en el libro III. Sigue en este punto a los traductores españoles la edición mexicana de Gómez Robledo (Aristóteles, *Ética nicomáquea*. México, UNAM, 1954, p. 39). Por su parte, Pallí Bonet elige la aún más distante expresión "modo de ser selectivo" (Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid, Gredos, 1985, p. 169). Para una discusión interpretativa sobre esta definición vid. R.A. Gauthier y J.Y. Jolif, *L'Éthique a Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire. Tome II. Commentaire. Première Partie. Livres I-IV*. Lovaina-Paris, Publications Universitaires de Louvain - Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959, pp. 147-150

⁴²⁶ En este sentido, el término medio referido como "virtud" no es tal en relación con la cosa, sino con el sujeto, como refiere el anterior pasaje. En la página anterior, Aristóteles (*Ib.*, p. 25) ofrece una explicación de esta diferencia: «Llamo término medio de la cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y relativamente a nosotros, al que ni es demasiado ni demasiado poco, y éste no es ni uno ni el mismo para todos. Por ejemplo, si diez es mucho y dos es poco, se toma el seis como término medio en cuanto a la cosa, pues sobrepasa y es sobrepasado en una cantidad igual, y en esto consiste el medio según la proporción aritmética. Pero respecto de nosotros no ha de entenderse así, pues si para uno es mucho comer diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho.»

⁴²⁷ *Ib.*, p. 92.

⁴²⁸ Aristóteles (*Ib.*, p. 23) señalará tres requisitos («[...] en primer lugar, si las hace [las acciones] con conocimiento; después eligiéndolas, y eligiéndolas por ellas mismas; y en tercer lugar, si las hace con una actitud firme e inmovible.»), si bien centra su atención fundamentalmente en la elección.

elegida por su agente sobre la base de una deliberación previa.⁴²⁹ Al señalar una acción como objeto de su elección (*proairesis*), el agente determina materialmente su iniciativa práctica, según la cual, como vimos antes, éste es, como causa, principio de su realidad efectiva. Pero, además, explica Aristóteles, la acción elegida es coincidente con el resultado de la deliberación (*boulesis*), por cuanto su determinación como tal se acompaña de la reflexión en torno a lo que es bueno y que está a nuestro alcance.⁴³⁰ En consecuencia, parecería que, desde la perspectiva abierta por la ética aristotélica, la corrección de la acción por mor de la cual es posible adquirir la virtud como hábito quedaría en último término determinada como objeto de la elección de un agente por su información a través de un juicio práctico acerca de lo mejor en una situación dada.⁴³¹

⁴²⁹ *Ib.*, p. 36: «Evidentemente [la elección] es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es susceptible de elección. ¿Será acaso lo que ha sido objeto de una deliberación previa? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre [*pro-airesis*] parece indicar que es lo que se elige antes que otras cosas.»

⁴³⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 38: «El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación. Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto resulta claro de los antiguos regímenes políticos pintados por Homero: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían elegido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación.» La distinción entre "elección" y "deliberación" se deja aclarar también en relación con la naturaleza de la virtud que caracteriza al prudente, que es, precisamente, aquél que delibera bien. Así, definiendo la prudencia, será posible saber que diferencia a la "deliberación" de la "elección". Según refiere P. Aubenque (*La prudencia en Aristóteles*. Barcelona, Crítica, 1999, p. 44) de un modo sistemático, la prudencia es «una disposición práctica que concierne a la *regla* de la elección; aquí no se trata de la rectitud de la acción, sino de la exactitud del criterio; porque la prudencia es una disposición práctica *acompañada de regla verdadera*.» Más aún, dado que esta definición es aplicable también a la sabiduría, se precisa, además, que su dominio «no es el Bien y el Mal en general, o el Bien y el Mal absolutos, sino el bien y el mal para el hombre». En consecuencia, parece claro que lo que diferencia a la elección y la deliberación, siendo su objeto el mismo, es la referencia exclusivamente intelectual-normativa de la segunda al objeto, y la añadida dimensión orética presente en la primera. Todos los seres humanos eligen, pero la determinación de la calidad de su elección dependerá de la calidad de su deliberación. El prudente, como delibera bien, elegirá, en consecuencia, la acción correcta. (Para Aristóteles, el deseo —«actitud firme e inmovible»— que acompaña en la elección al juicio práctico es de naturaleza irracional, no es un "deseo racional" en el sentido de la *voluntas* escolástica, por lo que la elección implica una doble operativa del alma, racional e irracional. *Vid.* R.A. Gauthier y J.Y. Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*, pp. 192-194.)

⁴³¹ Según la interpretación de P. Aubenque (*La prudencia en Aristóteles*, p. 58), el prudente sería, así, él mismo medida de la elección correcta. A su modo de ver, la deliberación no refiere tanto un juicio de adecuación de la norma general al caso como una determinación de la acción correcta en ausencia de toda regla. El prudente mismo es, entonces, la regla. Ahora bien, esto no hace de Aristóteles un relativista: «Aristóteles no hace aquí ninguna concesión al relativismo, que, por el contrario, trata de superar. Lo que quiere decir es que todos los hombres no son valerosos y, si ya no hay como para Platón una Medida trascendente que permita juzgarlos, al menos permanece el hecho de que son los hombres de valor los que juzgan el valor mismo». En este sentido (*Ib.*, pp. 58-59), frente al «relativismo humanista de Protágoras, como al absolutismo platónico del Bien, Aristóteles está tentado de sustituir un nuevo absolutismo, que hoy nos parece muy relativo: aquel que toma por criterio la superioridad física del hombre "sano" o la social del hombre "libre".» Que no cabe hablar de tal cosa como de un relativismo en Aristóteles se hará más evidente en lo que sigue, cuando relacionemos la "*orthós lógos*" con la naturaleza específicamente racional del ser humano. Para una discusión en este sentido de la supuesta heteronomía moral aristotélica frente a la

En opinión de Aristóteles, por tanto, no llamamos "virtuoso" a quien simplemente adquiere una virtud como hábito a través de la repetición de la praxis, sino más bien a quien lo adquiere gracias a su buen juicio para elegir una acción como objeto de su iniciativa práctica.⁴³² Precisamente, en este punto es donde se rompe la analogía estructural entre la virtud y el vicio en tanto que hábitos resultantes de la acción humana.⁴³³ Así, el incontinente (*akratés*) sería aquél que, arrastrado por su relación desordenada con las pasiones y los afectos, no delibera a la hora de elegir la acción, o, al menos, no lo hace adecuadamente, por lo que yerra en la acción correcta. Con un estilo lacónico, Aristóteles sentencia en este sentido que: «*Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo*».⁴³⁴ Pero, más allá del interés que la filosofía moral pueda tener en este asunto, el análisis de la "elección" resulta también funcional a nuestros propios fines, en lo que se refiere a una aproximación al proceso de identificación con la acción conducido a partir de la teoría aristotélica de la formación del carácter. La cuestión aquí tiene que ver sobre todo con el estatuto de la elección una vez la consideramos al margen de su vínculo con la deliberación. Es decir, sin entrar a valorar las condiciones que determinan la corrección de la acción que constituye en su objeto. Así, si el examen de la corrección normativa de la acción nos ha permitido justificar que, como avanzaba previamente, Aristóteles rechaza que la formación de un hábito pueda ser efecto de un mero automatismo de la praxis, ahora lo que debemos procurar es una explicación más

autonomía moral kantiana vid. J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean thics of Aristotle. Volume I.* Oxford, Clarendon Press, 1892, pp. 206-207.

⁴³² Así, Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, p. 35) afirma que la elección «parece, en efecto, que es lo más propio de la virtud y es mejor criterio de los caracteres que las acciones.» En este sentido, es la elección, más que la acción, en tanto que determinación práctica de la iniciativa práctica de un agente, donde se revela su carácter. O, dicho de otro modo, la acción revela a su agente en tato que acción *elegida*. Vid. también Aristóteles, *Poética*. Madrid, Gredos, 1974, pp. 151-152: «Carácter es aquello que manifiesta la decisión [*sic.*, *proaíresis*, elección], es decir, qué cosas, en las situaciones en que no está claro, uno prefiere o evita; por eso no tienen carácter los razonamientos en que no hay absolutamente nada que prefiera o evite el que habla.»

⁴³³ Psicológicamente, el mecanismo de formación de la virtud y el vicio es coincidente en tanto que hábitos. Cualifica su diferencia la índole moral de la acción respectivamente elegida. Vid. *Ib.*, pp. 19-20: «[...] las mismas causas y medios producen toda virtud y la destruyen, lo mismo que las partes: pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas; y análogamente los constructores de casas y todos los demás: construyendo bien serán buenos conductores y construyendo mal, malos. Si no fuera así, no habría ninguna necesidad de maestros, sino que todos serían de nacimiento buenos o malos. Y lo mismo ocurre con las virtudes: es nuestra actuación en nuestras transacciones con los demás hombres lo que nos hace a unos justos y a otros injustos, y nuestra actuación en los peligros y la habituación a tener miedo o ánimo lo que nos hace a unos valientes y a otros cobardes; y lo mismo ocurre con los apetitos y la ira: unos se vuelven moderados y apacibles y otros desenfrenados e iracundos, los unos por haberse comportado así en estas materias, y los otros de otro modo.» También *Ib.*, p. 41: «Por tanto, si, como se h dicho, las virtudes son voluntarias (en efecto, somos en cierto modo concausa de nuestros hábitos y por ser como somos nos proponemos un fin determinado), también los vicios serán voluntarios, pues lo mismo ocurre con ellos.»

⁴³⁴ *Ib.*, p. 26. En realidad, este aforismo aparece como cita en el texto de la *Ética nicomáquea*, pero su autor es desconocido.

sistemática del significado de ese ámbito de disponibilidad práctica en el que se plantea la exigencia de la acción correcta.

¿Cuál es, entonces, el sentido de la elección, en tanto que realización material de la iniciativa práctica del agente, desde la perspectiva de la formación del carácter? ¿Cuál es su función sistemática? Considerada al margen de la deliberación, la elección referiría esa actividad consciente del sujeto que, en relación con la adquisición de la virtud, toma la forma de un juicio práctico capaz de hacer efectivos en la praxis los principios que nos son dados como fines. Como agente, el sujeto moral aristotélico enfrenta una tensión entre la universalidad de los fines y la particularidad de las circunstancias cuya resolución opera al determinar como objeto de su elección una acción concreta. La acción elegida sería, así, en consecuencia, un producto de la voluntad práctica del sujeto adecuada a los pormenores contextuales de una situación dada. O, dicho con otras palabras, un producto de su voluntad concreta. De ahí que, como actividad del agente, la elección comprometa, en fin, una mediación entre la situación práctica en la que se encuentra en cada caso el agente y el orden teleológico referido como término de la praxis humana. Visto desde la perspectiva de la teoría de la formación del carácter, esto significa que la integración de la acción dentro del hábito resulta siempre de una operación consciente a través de la cual el agente constituye materialmente su disposición pragmática. La formación del carácter no sería, así, como anticipábamos, una mera adición de acciones a la trayectoria de vida de un agente, sino que implicaría siempre, como su condición, un ajuste relativo a las circunstancias particulares que determinan las distintas situaciones en las que aquél se encuentra. En este sentido, la repetición de lo idéntico requerida por el hábito es siempre una repetición adaptada a la diferencia. Por eso, la teoría aristotélica de la formación del carácter resulta apropiada como modelo explicativo inicial de la dialéctica interna a los procesos de constitución histórica de la subjetividad mediados por la praxis.

Con todo, esta primera aproximación debe ser profundizada en un sentido hermenéutico más amplio. Aun cuando el recurso a la teoría de la formación del carácter ofrece una adecuada tematización del proceso de identificación con la praxis en lo que se refiere tanto a la relación entre la acción y el hábito como a su dialéctica interna, resuelta prácticamente en la elección, como mediación entre lo universal y lo particular, entre la identidad y la diferencia, lo cierto es que este enfoque adolece un planteamiento metafísico de fondo que dificulta la reconstrucción hermenéutica la idea de subjetividad de acuerdo con el sentido de su posibilidad descubierta por el análisis ontológico de la

sociabilidad humana. Así, en el marco de la doctrina aristotélica de la virtud, todo el esquema explicativo de la formación del carácter se presume consecuente con un concepto esencial de lo humano que determina el horizonte de excelencia moral desde el que se deduce no sólo la posición ética del hombre, sino también la de la polis.⁴³⁵ Para Aristóteles, la naturaleza segunda del hombre se encuentra siempre subordinada a su naturaleza primera, de tal modo que aquélla se dice siempre como perfección o deficiencia de ésta.⁴³⁶ Es decir, en función de su realización como fin de la índole que le es propia. Pero, con ello, en definitiva, la reconstrucción hermenéutica de la subjetividad se vería obligada a renunciar al sentido postmetafísico de su posibilidad, y, muy especialmente, a su significado histórico.

La expresión más evidente de esta limitación consiste en el señalamiento de la "elección" —esto es, del juicio práctico a través del cual el agente opera la determinación de la acción concreta con vistas a la formación del hábito— como una decisión relativa únicamente a los medios que están a nuestro alcance. Para Aristóteles, no sólo las circunstancias nos son dadas, sino que también lo son los fines; si bien éstos no lo son por causa del azar y la fortuna, sino por determinación de la naturaleza de la cosa. De ahí que, desde su perspectiva, la acción elegida sea relativa únicamente a la adecuación contextual de esa finalidad dada como horizonte al agente en el caso concreto. El agente no se interroga por el fin, dice Aristóteles, sino que sencillamente busca la mejor manera de realizarlo.⁴³⁷ En este sentido, podríamos decir que, entendida como realización de un

⁴³⁵ Cf. *Ib.*, p. 2: «[...] pues aunque el bien del individuo y el de la ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades.» También *Política*, p. 176; y p. 178: «Por consiguiente, hay que establecer que la comunidad existe con el fin de las buenas acciones y no de la convivencia.»

⁴³⁶ En realidad, coincido con U. Wolf ("Nature, Habit and Reason in Aristotle's Ethics". En: J. Christ y A. Honneth (eds.), *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2022, pp. 85-95) en que, en el marco de la ética aristotélica, no cabe hablar propiamente de una "segunda naturaleza" frente a una "naturaleza primera", por cuanto la consecución de la excelencia humana no es *stricto sensu* sino la realización misma de la naturaleza del ser humano, definido por el fin que le es propio, en el sentido que veremos más adelante. En todo caso, creo que en el contexto de nuestra argumentación, que no tiene un interés moral, sino más bien un interés relativo a la mecánica psíquica propia de la subjetivación de la acción según el modelo de la "constitución del carácter", el recurso a esta distinción es pertinente por cuanto permite explicar la especificidad que desde el punto de vista de los presupuestos ontológicos de este trabajo tiene en este punto la teoría aristotélica: que condiciona la agencia humana a un concepto de razón que, si bien podría ser hermenéuticamente discutible en su sentido, parece con todo comprometer a la constitución de la identidad con una metafísica del sujeto, tenga ésta un acento más naturalista o más trascendental.

⁴³⁷ Precisamente por eso, el agente sólo delibera sobre los medios, no sobre el fin de la acción. En sus palabras (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 37): «ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran por cuál se alcanzaría más fácilmente y mejor, y si no hay más que uno para

silogismo práctico, la elección obedece siempre a unas premisas que, aun siendo conocidas por el intelecto, no son en modo alguno determinadas por el sujeto. Pero, lejos de referir este esquema decisonal únicamente a aquellos bienes que se quieren siempre como fines por otra cosa, como podría ser la riqueza, Aristóteles señala que otros muchos bienes, además de ser medios, son así mismo queridos por sí mismos, como es el caso de la salud o del deporte. La salud no sólo crea las condiciones de posibilidad para el desempeño de otras muchas actividades, sino que es así mismo deseable por sí mismo; y de igual manera ocurre con el deporte.⁴³⁸ Pues bien, desde la perspectiva teleológica de la ética aristotélica, éste es, precisamente, el caso de la virtud, la cual, al igual que ocurre con el placer o el entendimiento, no sólo elegimos (*airoúmetha*) por sí misma, sino también por un fin mayor y más perfecto, que sólo es deseado por sí mismo.⁴³⁹ En consecuencia, parecería que, sobre la base de una sistemática de los fines, toda praxis, también aquella orientada a la adquisición de un carácter, quedaría referida a un fin último desde el que se dispone el sentido de toda actividad humana como medio.⁴⁴⁰

Ahora bien, ¿en qué sentido la determinación de la virtud como medio para un fin último de la praxis humana compromete metafísicamente la teoría aristotélica de la formación del carácter? Para poder dar respuesta a esta cuestión antes que nada es preciso aclarar en qué consiste ese fin último hacia el queda referida toda actividad humana. Partiendo de la correspondencia entre el orden teleológico y el orden agatológico que guía la comprensión aristotélica de los fines, parece claro que el fin último consistirá en algún tipo de bien que, por su posición jerárquica, ha de ser indudablemente «lo mejor».⁴⁴¹

lograrlo, cómo se lograra mediante ése, y éste a su vez mediante cuál otro, haya llega a la causa primera, que es la última que se encuentra.»

⁴³⁸ En este sentido, cabe hablar, ciertamente, de una "deliberación y elección de los fines", pero siempre en tanto que esos fines son medios. Naturalmente, este no podría ser el caso del "fin final", que únicamente es fin y nunca medio. Cf. A. Kolani, "Deliberation is of Ends". En: *Ethics, Value and Reality. Selected Papers of Aurel Kolnai*. Londres, The Atholone Press, 1977, p. 46, quien, no obstante, critica esta restricción aristotélica de la deliberación (p. 49): «I on my part deny that the interrelationship of ends analyses without a remainder into simple, ultimate emotive preferences (stronger and weaker likes and dislikes) on the one hand and instrumental utilities in the service of some higher ends or a highest end on the other hand, and therefore deny that the weighing of ends against one another (when it's not a matter of straightforward non-deliberative choices) is reducible to a comparative assessment of means. I accordingly maintain that, quite apart from the unreflected choice of that which unequivocally attracts more or repels less, what stands in the thematic focus of deliberative choice are convergent and divergent ends, i.e. autonomous goods, values or satisfactions with their mutual *pro* and *con* accents and implications, whereas the apprehension of means and calculation of their effects play the part of technical auxiliary.»

⁴³⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, pp. 7-8; 1097b, 1-7

⁴⁴⁰ *Ib.*, p. 7: «Llamamos más perfecto al que se persigue por sí mismo que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por otra cosa, más que a los que se eligen a la vez por sí mismos y por otro fin, y en general consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa.»

⁴⁴¹ *Ib.*, p. 1.

Siguiendo la opinión común, Aristóteles denomina "felicidad" a este bien supremo. «Casi todo el mundo está de acuerdo en cuanto a su nombre», afirma, «pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz».⁴⁴² Sin embargo, a pesar de esta unanimidad en el nombre, lo cierto es que no existe acuerdo respecto a su definición. Por eso, Aristóteles se propone llevar a cabo una indagación que permita aclarar su concepto.

Es precisamente en este punto donde el fundamento metafísico de la ética aristotélica hace su aparición. Así, para poder aclarar qué es la felicidad, Aristóteles dirige su interés hacia la "función" propia del hombre en el capítulo séptimo del libro I de la *Ética nicomáquea*, con el objeto de descubrir si existe alguna actividad que sea propia del mismo por naturaleza.⁴⁴³ Si toda acción y toda actividad tiene un fin, razona Aristóteles, resulta sensato pensar que el fin último al que puede aspirar el ser humano —esto es, la felicidad— habrá de corresponderse con la "función" que le es propia, en el sentido de su excelencia o perfección; de tal manera que, así como el escultor o el flautista encuentran en la escultura o en tocar un instrumento el fin de su actividad, y, más exactamente, en hacerlo de la mejor forma posible, pueda el hombre tener un fin que le sea propio, y cuya perfección sea eso que llamamos su "felicidad".⁴⁴⁴ Esta "función", añade, debería ser distinta de aquellas propias de sus distintos órganos corporales —como la visión de los

⁴⁴² *Ib.*, p. 3.

⁴⁴³ Por "función" traducen María Araujo y Julián Marías el término griego "*ergon*"; literalmente "obra". Esta traducción literal es la que sigue la edición de Gómez Robledo (Aristóteles, *Ética nicomáquea*, pp. 13-14), quien también emplea el término "acto". La traducción de Pallí Bonet (Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*, pp. 141-142) sigue el mismo criterio que Araujo y Marías, que es la que yo mismo sigo, por ser la edición que he citado a lo largo de estas páginas. En todo caso, es importante apuntar que el término "función" (en su primera acepción del Diccionario de la RAE: «Capacidad de actuar propia de los seres vivos y de sus órganos, y de las máquinas o instrumentos») no debe entenderse aquí como algo extrínseco a la actividad del agente, sino más bien como intrínseco a la misma. El *ergon* es el resultado de una *energeia*, y, según la naturaleza de la actividad, puede ser extrínseco a esa actividad o intrínseco a la misma. Pues bien, este segundo sentido es el que Aristóteles busca como lo que es propio del ser humano según su actividad. El ser humano sería, así, un ente cuyo *ergon* se encuentra en su propia *energeia*. Sobre esta distinción *vid. Metafísica IX*, 6; especialmente pp. 376-377: «Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo (cuando ya ha visto), y medita (cuando ya ha meditado), y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien, y sigue sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz.»

⁴⁴⁴ *Ib.*, p. 8: «Pero tal vez parece cierto y reconocido que la felicidad es lo mejor, y, sin embargo, sería deseable mostrar con mayor claridad qué es. Acaso se lograría esto si se comprendiera la función del hombre. En efecto, del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia.»

ojos— y referirse al hombre como totalidad viviente.⁴⁴⁵ Pues bien, dado que, a diferencia del resto de seres vivos, el ser humano se caracteriza, a su juicio, por ser un «ente que tiene razón» parecería entonces que su "función" específica consistiría en «una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón», de cuya excelencia se sigue la felicidad como su fin propio.⁴⁴⁶ Por consiguiente, en opinión de Aristóteles, la felicidad consistiría, en fin, en la realización excelente de la actividad propia del ser humano durante toda la vida.⁴⁴⁷

Las consecuencias que desde aquí se siguen para la doctrina de la virtud, y, por extensión, para la teoría de la formación del carácter, son del todo relevantes, además de evidentes. Si, sobre la base de una comprensión teleológica de la praxis humana, la virtud no es sólo un fin en sí mismo, sino que también lo es por otra cosa, parece claro que, tal y como apuntábamos previamente, aquélla será así mismo medio; pero, si el fin último del hombre se encuentra determinado por la "función" que le es propia por naturaleza, entonces, la virtud no sólo será un medio, sino que, además, será elegida medio por mor de la peculiar determinación ontológica del ser humano. La virtud sería, así, en definitiva, el modo según el cual el hombre realiza perfectamente, como bien humano, el fin que le es, según su naturaleza, último. Más exactamente, por ser ese fin una actividad de la razón, la virtud sería, entonces, el modo según el cual dicha actividad se realiza excelentemente.⁴⁴⁸ En el caso de la virtud ética, esta excelencia consistiría, como ya

⁴⁴⁵ *Ib.*, p. 8.

⁴⁴⁶ *Ib.*, pp. 8-9.

⁴⁴⁷ *Ib.*, p. 9: «Y si la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón, y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas añadiéndose a la obra la excelencia de la virtud (pues es propio del citarista tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta una actividad del alma y acciones razonables [*sic.*, conforme a la razón], y la del hombre bueno estas mismas cosas bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y, si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.»

⁴⁴⁸ Remito aquí al texto citado en la anterior nota: «*el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y más perfecta*». No podemos cerrar los ojos ante el fondo aristocrático que subyace a la ética aristotélica, pero es así mismo cierto que en el tono de Aristóteles también es posible percibir en ocasiones el desencanto con una oligarquía que no satisface las altas exigencias de la *areté*, de una minoría que no es, por tanto, la de "los mejores", sino la de los más ricos. Desde estas coordenadas, y con todas las salvedades hechas respecto a quienes, como las mujeres o los esclavos, no es que estén, para el mundo griego, alejados de la virtud por su condición plebeya, sino que se encuentran directamente excluidos de ella (tanto como de la vida pública), cabe sin embargo reconocer que, en la medida en que el bien humano se cifra, no ya en un estatus (oligárquico frente a popular), sino en el ejercicio mismo de la razón, parece que se abre hasta cierto punto la puerta a una moral universalista. En este sentido P. Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 61: «En la *Ética a Nicómaco*, si bien no se abandonan las opiniones tradicionales y la *eugéneia* sigue siendo mencionada como bien exterior entre las condiciones de la felicidad, sin embargo, estos datos de la conciencia popular son interpretados y

hemos apuntado, en el acierto en la deliberación y la elección de la acción correcta. Es decir, en la realización de la acción conforme a lo dispuesto por nuestra razón práctica.⁴⁴⁹ Pero, dado que la excelencia de la "función" queda referida al perfeccionamiento de la constitución natural del ser humano, de ello se seguiría que, materialmente, el fin del hombre se encuentra en la excelencia de las disposiciones que le son propias por naturaleza. El significado fundamental de la actividad racional que es propia del hombre según su naturaleza, y que marca su diferencia específica como especie, no consiste en un ejercicio "absuelto" de la razón, sino más bien en su capacidad para realizar perfectamente el conjunto de determinaciones esenciales que caracterizan como ente al ser humano. Por eso, aun cuando la adquisición de la virtud es fruto de la costumbre, Aristóteles afirma que aquélla responde siempre a una aptitud natural susceptible de ser perfeccionada.⁴⁵⁰

Desde la perspectiva de Aristóteles, por tanto, no cabría separar al agente de un orden teleológico intrínseco a él mismo, salvo en la forma del error, propia de quien no alcanza el estándar normativo de la virtud que se sigue de la perfección de la determinación esencial de lo humano.⁴⁵¹ Como acabamos de ver, el conjunto de fines que constituyen el horizonte de la vida moral se encuentra siempre en una situación de dependencia fundamental respecto al orden de disposiciones que son propias del hombre

situados según las perspectivas de un sistema más vasto cuya premisa más constante es esta vez el análisis de la naturaleza humana, y no el culto de la particularidad étnica o histórica de los griegos.» Sobre el aristocratismos de la moral griega, F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2011, pp. 39-48.

⁴⁴⁹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 20: «Que hemos de actuar según la recta razón es un principio común y que damos por supuesto». Esta "recta razón" es, justamente, la del prudente, que, como hemos visto, es aquél que delibera y elige correctamente. Así lo confirma el propio Aristóteles (*Ib.*, p. 101) en el libro VI de la *Ética nicomáquea*, en polémica con el "intelectualismo moral" socrático. Una crítica algo más extensa al intelectualismo moral se encuentra también en el capítulo cuarto del libro II.

⁴⁵⁰ Así, en el capítulo primero del Libro II (*Ib.*, p. 19): «Por tanto, las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre.» Esto es lo que en el capítulo 13 del Libro VI llamará "virtudes naturales" (*Ib.*, pp. 100-101): «Todos piensan que cada uno tiene su carácter en cierto modo por naturaleza, y, efectivamente, somos justos, moderados, valientes y todo lo demás desde que nacemos; pero no obstante buscamos algo distinto de esto como bondad suprema, y poseer estas disposiciones de otra manera. [...] De modo que así como en la parte del alma que razona a base de opiniones hay dos formas, la destreza y la prudencia, en la parte moral hay otras dos: la virtud natural y la virtud por excelencia, y de éstas la virtud por excelencia no se da sin prudencia.» Aparece aquí, de nuevo, la cuestión de la *eugéneia* (cf. J.A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. Volume II*. Oxford, Clarendon Press, 1892, p. 105).

⁴⁵¹ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, pp. 40-41; 1114a, 31 – 1114b, 8: «Por tanto, si se dice que todos aspiran a lo que les es bueno, pero no está en su mano ese parecer, sino que según la índole de cada uno así le parece el fin, si cada uno es en cierto modo causante de su propio carácter, también será en cierto modo causante de su parecer; de no ser así, nadie es causante del mal que él mismo hace, sino que lo hace por ignorancia del fin, pero la aspiración al fin no es de propia elección, sino que es menester, por decirlo así, nacer con vista para juzgar rectamente y elegir el bien verdadero [...]»

por naturaleza, por lo que su estatuto como tales fines no depende del arbitrio de la voluntad del agente, sino que sencillamente se conforman como su objeto. Para Aristóteles, el fin es el objeto de la voluntad, sin ser con ello objeto de la autodeterminación de nuestra voluntad.⁴⁵² Es decir, a su juicio, el *autós* refiere el conocimiento de los principios prácticos y su ejecución correcta, y no así su fijación como tales fines. Pero, entonces, la formación del carácter quedaría siempre referida a un criterio de corrección cuyo fundamento se sitúa en un concepto metafísico del hombre y, más especialmente, en dicho concepto según se entiende en su grado más perfecto, como realización excelente de las potencialidades propias de la naturaleza humana. El carácter es, así, necesariamente buen carácter o mal carácter respecto al horizonte crítico dado por la excelencia de la actividad humana. Por eso, aun cuando, en cuanto esquema formal, la teoría aristotélica de la formación del carácter parece proporcionar un marco epistemológico adecuado a los procesos de identificación con la praxis en los que ya he cifrado la reconstrucción hermenéutica de la subjetividad, lo cierto es que su supeditación a una doctrina de la virtud marcadamente esencialista limita el alcance de nuestra comprensión de su posibilidad en un sentido radicalmente histórico, según descubrimos al señalar, bajo el título de "vulnerabilidad", la indeterminación ontológica que se sigue de la dialéctica entre identidad y diferencia interna al sujeto

3.2.2. Identidad como trama y autonomía de la acción narrada: ensayo de una teoría general del proceso de identificación subjetiva como "construcción de una historia de vida".

Al presentar sintéticamente la doctrina de la virtud de Aristóteles, mi objetivo en estas páginas ha sido ofrecer una primera aproximación al proceso de identificación con la acción, en tanto que constitución histórica del sujeto, a través de su teoría de la formación del carácter. La comprensión aristotélica de la virtud ofrece un valioso análisis del modo en el que la acción moral revela la cualidad ética de su agente, en un sentido que no compromete tanto el desvelamiento de una identidad preexistente, como una producción de efectos a través de la praxis. Así, como hemos tenido ocasión de ver, para Aristóteles, la virtud constituye un hábito electivo, cuya formación depende del acierto del agente cuando se dispone a la acción en un cierto contexto práctico. En este sentido,

⁴⁵² *Ib.*, p. 38.

el modo según el cual la virtud se revela como cualidad del carácter no remite, en primera instancia, tanto a la constitución de la naturaleza humana, como, sobre todo, a un efecto reflexivo de la acción sobre su agente. De ahí su utilidad propedéutica como modelo del proceso de identificación de un agente como sujeto.

Con todo, la comprensión aristotélica de la virtud, aun proporcionando un valioso ejemplo de identificación subjetiva mediada por la praxis, resulta, sin embargo, limitada como explicación de este proceso, pues no alcanza a ofrecer una teoría sistemática del mismo libre de todo residuo metafísico. Más específicamente, su limitación radica en que, como teoría de la formación del carácter, la doctrina de la virtud resulta excesivamente dependiente del compromiso de Aristóteles con la idea de una excelencia del *ergon* propio del hombre, que no sólo la hace deudora de un universo axiológico cerrado, sino, sobre todo, de una metafísica esencialista de lo humano. Así, para Aristóteles, el valor referido en la acción virtuosa responde a su adecuación con una cualidad moral que se sigue del modo de ser específico del hombre. Sin embargo, frente a la ambición ontológica de esta posición, el proyecto de reconstrucción hermenéutica de la subjetividad que aquí me propongo juzga en este punto su objetivo en un sentido bastante más modesto. En lo que se refiere a la ontología del sujeto, la condicionalidad en la que se descubre su posibilidad nos hace rehuir toda solución metafísica; y, en lo que respecta a su propuesta normativa, ésta, como tendemos ocasión de comprobar más adelante, en el capítulo 5, remite a una lucha política por el reconocimiento que excluye toda apelación apriorística a un "deber-ser" del sujeto. Por eso, con vistas a consolidar una reconstrucción hermenéutica de la subjetividad libre de todo residuo de metafísica, mi propósito en esta sección consistirá en tratar de proyectar los rendimientos teóricos que la doctrina aristotélica de la virtud nos ha proporcionado de forma preliminar más allá de los límites señalados por su ontología esencialista y su particularismo ético, en el sentido de una comprensión ampliada del significado del proceso de identificación a través del cual un agente se constituye históricamente como sujeto.

A) Aproximación a la comprensión narrativa de la identidad: la propuesta de Ricoeur y su distancia con la tematización moral del carácter por Aristóteles.

Esta misma voluntad de superación de la metafísica es, precisamente, la que anima a P. Ricoeur a tematizar la identidad personal en términos narrativos. La idea de narración

sostenida por Ricoeur en su libro *Sí mismo como otro* ofrece un marco interpretativo desde el que es posible operar una reconstrucción de la identidad personal capaz de armonizar la tensión entre permanencia y cambio en la que se resuelve la contradicción fundamental implícita en la idea de sujeto, según se sigue de su modulación bajo el horizonte de problematización referido en el concepto de "tiempo". Así, la comprensión narrativa de la identidad permite orientar una teoría del sujeto como una realidad que, a pesar de las distintas transformaciones que en ella operan los acontecimientos, está dotada de continuidad en virtud del orden de necesidad causal que los ensambla como momentos de una unidad de sentido histórico. De este modo, frente a las tendencias disolventes de la subjetividad, la propuesta narrativa conseguiría afirmar su realidad como una realidad pragmática, y, por otro lado, frente a las tendencias esencialistas presentes en la comprensión aristotélica de la formación del carácter, también lograría evitar todo compromiso metafísico con un núcleo de contenido "estático" presente en la idea de sujeto. Pero, la negación de toda pulsión metafísica no implica en este punto una distancia absoluta con la posición de Aristóteles. Lejos de rechazar por completo el camino seguido en la doctrina aristotélica de la virtud, Ricoeur construye su propuesta profundizando en sus ideas relativas a la formación del carácter, si bien no ya a partir de sus intereses éticos, sino sobre todo desde las coordenadas teóricas abiertas por su trabajo poético. En la esfera de representación trágica y de la epopeya, Aristóteles descubre una teoría del carácter que no se relaciona en primera instancia con la "función" propia del agente, sino con su participación en una historia. Es decir, con el sentido que sus acciones tienen en relación con el conjunto de acontecimientos que dan contenido y consistencia a una trama (*diégesis*). Por consiguiente, al desarrollar el registro analítico de la vida práctica esbozado por Aristóteles en la *Poética*, la apuesta de Ricoeur consistirá, justamente, en tratar de elaborar ese valor del carácter dramático dentro de una teoría de la identidad, entendida como identidad narrativa.

Antes de nada, sin embargo, es preciso entender en qué sentido el universo conceptual de la narratividad puede resultar productivo a los efectos de ofrecer un marco desde el que llevar a cabo una reconstrucción hermenéutica del sujeto. Para Ricoeur, el concepto de narración presume siempre la presencia de alguien que, con sus acciones, dinamiza la trama de un relato. Narrar, afirma Ricoeur, «es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo», desplegando las conexiones internas a esta triple perspectiva a lo largo del

tiempo.⁴⁵³ Es decir, implica reconstruir el sentido de una serie de acontecimientos inicialmente inconexos a partir de su remisión al objeto, la motivación y los medios que caracterizan la praxis de un personaje que, en el marco de la trama narrativa, participa en la historia como sujeto. Por esta razón estima que la formación de la identidad personal se puede entender en un sentido narrativo, como *identidad de personaje*, a partir de la relación que vincula a un agente con una trayectoria de acontecimientos.⁴⁵⁴ Si, con sus acciones, parece argumentar aquí Ricoeur, el personaje-sujeto participa en la construcción de un entramado de acontecimientos susceptible de ser comprendido como si se tratase de un relato, entonces, su identidad se revelará, justamente, en función de su posición narrativa en esa trama, en cuanto artífice de su argumento. En términos hermenéuticos, esto significa que, a su juicio, entre la trama de acontecimientos en la que alguien toma parte como agente y su identidad como sujeto existe siempre una correspondencia en virtud de la cual la segunda se dejaría comprender como una historia de vida articulada internamente según la lógica narrativa del relato.⁴⁵⁵ De ahí que, para poder entender de qué manera cabe comprender, a partir de la idea de narración, la identidad subjetiva en un

⁴⁵³ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 146. O, dicho de otra manera, en la narración el "relato objetivo" es siempre una forma de "discurso" (subjetivo) que, aun pudiendo ser dicho en tercera persona, por un narrador externo, presume siempre, sin embargo, como presupuesto interno a la posibilidad de la historia, una discursividad de uno o más agentes participantes en la trama. En este sentido, nuestro interés no radica tanto en quién narra como en el hecho de que sin personajes, y sin discurso articulado por los personajes —sea éste directamente, o en mediación de otro narrador—, no puede existir en ningún caso narración. Sobre la distinción entre "relato" y "discurso" vid. G. Genette, "Fronteras del relato". En: VV.AA., *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 202-208. Sobre la cuestión del narrador que, como digo, no es central para nosotros vid. G. Genette, *Figuras III*. Barcelona, Lumen, 1989, pp. 298-299: «La elección del novelista no es entre dos formas gramaticales, sino entre dos actitudes narrativas (cuyas formas gramaticales no son sino una consecuencia mecánica): hacer contar la historia por uno de sus "personajes" o por un narrador extraño a dicha historia. [...] En la medida en que el narrador puede intervenir en todo momento *como tal* en el relato, toda narración se hace. Por definición, virtual mente en primera persona [...]. La verdadera cuestión es la de si ha tenido o no el narrador ocasión de emplear la primera persona para designar a *uno de los personajes*. Así, pues, distinguiremos aquí dos tipos de relatos: uno de narrador ausente de la historia que cuenta (ejemplo: Homero en la *Ilíada* o Flaubert en *La educación sentimental*), otro de narrador presente como personaje en la historia que cuenta (ejemplo: *Gil Blas* o *Wuthering Heights*). Llamo al primer tipo, por razones evidentes, *heterodiegético* y al segundo *homodiegético*. [...] habrá que distinguir al menos dos variedades dentro del tipo homodiegético: una en que el narrador es el protagonista de su relato (*Gil Blas*); otra en que el narrador no desempeña sino un papel secundario, que resulta ser siempre, por así decirlo, un papel de observador y de testigo.»

⁴⁵⁴ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 139.

⁴⁵⁵ *Ib.*, p. 142. «La tesis sostenida aquí será que la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada». Además, unas páginas más adelante (p. 147) Ricoeur afirma de manera más tajante que el sujeto, entendido como personaje, «comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada». En consecuencia, podemos concluir que la teoría de la "identidad narrativa" que Ricoeur tiene en mente no sería "representacional", sino "ontológica". Es decir, no ofrece tanto un marco de ordenación de los acontecimientos externo al agente, sino que hace de la narratividad el modo según el cual se constituye su identidad. Sobre esta distinción vid. M.R. Somers, "The narrative constitution of identity: A relational and network approach", *Theory and Society*, 23, 1994, pp. 613-614.

sentido postmetafísico, antes de nada sea preciso entender cómo se configura en trama un conjunto de acontecimientos.

Pues bien, en una primera aproximación, la trama aparece siempre como la "*complexio oppositorum*" de una multiplicidad de acontecimientos distintos que han sido ordenadamente reunidos en el guion de una historia. La trama referiría, así, un complejo sistema de mediaciones entre sucesos diversos que se ven de este modo dotados de unidad y dinamismo. La evolución argumental de la trama descubre siempre conexiones posibles entre sucesos aparentemente dispersos, cuya relación ofrece tanto un significado más profundo a cada acontecimiento como un sentido global al relato. En un sentido más específico, sin embargo, esta síntesis dialéctica se podría tematizar como una mediación entre los dos principios a los que, en opinión de Ricoeur, se reconducen las diferentes relaciones de oposición presentes en la trama. Así, a su modo de ver, la trama se configuraría siempre como un equilibrio dinámico entre un principio de concordancia, que se sigue de la ordenación racional de los hechos narrados en un universal poético representado por el relato, y un principio de discordancia, consecuencia del trastocamiento de ese orden por los sucesos referidos como contenido particular de cada uno de ellos.⁴⁵⁶ Con carácter general, la trama referiría siempre, como su esquema formal, una mediación entre concordancia y discordancia en todo relato; desde la que se explicaría la continuidad de la historia, como unidad de sentido en el tiempo, y su ruptura en distintos capítulos, como efecto de su desarrollo narrativo. Por eso, Ricoeur concluye que el objeto del "arte de composición" de una historia narrada consistiría, en definitiva, en lograr una «síntesis de lo heterogéneo».⁴⁵⁷

Ahora bien, habida cuenta de esta definición formal de la trama, resta comprender cómo se configura efectivamente cada historia, como un universo de momentos concretos internamente articulados. ¿En qué consiste exactamente este "arte de composición" del que surge la trama? ¿Cuál es el secreto de la síntesis en la que se alcanza la unidad de la historia a partir de la pluralidad de los acontecimientos? ¿Cómo se articula, en fin, procesualmente esa racionalidad narrativa en tanto que lógica de construcción del relato? Si, como vemos, la trama se deja entender como una concordancia discordante, capaz de

⁴⁵⁶ *Ib.*, pp. 139-140.

⁴⁵⁷ *Ib.*, p. 140. Esta noción, aclara Ricoeur, trata de «explicar las diversas mediaciones que la trama realiza —entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada; entre los componentes inconexos de la acción, intenciones, causas y causalidades, y el encadenamiento de la historia; finalmente, entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal—, mediaciones que, en definitiva, pueden trastocar la cronología hasta el punto de abolirla.»

reunir una pluralidad de momentos distintos en una unidad de sentido pragmático, entonces, parecería que su configuración narrativa habrá de consistir en la determinación de un principio de causalidad que legitime la integración ordenada de esos momentos distintos en la totalidad secuencial del relato. Siguiendo en este punto la *Poética* de Aristóteles, Ricoeur afirma en *Tiempo y narración* que la composición de una historia narrada consiste en el esfuerzo por superar el carácter episódico de sus distintos momentos a través de una regulación racional de su sucesión, en términos de necesidad, o, al menos, de probabilidad, con el objeto de generar un efecto de universalización a través del encadenamiento de acontecimientos singulares.⁴⁵⁸ La trama, afirma Ricoeur, engendra un universal poético en el relato cuando su estructura sintética descansa en un vínculo interno a sus acontecimientos, y no en su ilación accidental a partir de sucesos externos.⁴⁵⁹ Es decir, cuando la sucesión de acontecimientos implicada en la narrativa se colige de la propia acción representada en la historia y no de una casualidad más o menos afortunada. Por este motivo, el esfuerzo de configuración narrativa de la trama, como síntesis entre concordancia y discordancia, se resolvería siempre, a su modo de ver, en un efecto de la "transfiguración" de la "acción" en "acontecimiento", en el sentido de la inversión de su contingencia, como evento posible, pero, en mayor o menor medida inesperado, en necesidad, como suceso exigido por la totalidad secuencial del relato.⁴⁶⁰

⁴⁵⁸ P. Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. 5ª ed. Trad. Agustín Neira. México, Siglo XXI, 2004, pp. 91-97. En este sentido, también R. Barthes ("Introducción al análisis estructural de los relatos". En: VV.AA., *Análisis estructural del relato*. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970, p. 20): «Todo hace pensar, en efecto, que el resorte de la actividad narrativa es la confusión misma entre la secuencia y la consecuencia, dado que lo que viene *después* es leído en el relato como *causado por*; en este sentido, el relato sería una aplicación sistemática del error lógico denunciado por la Escolástica bajo la fórmula *post hoc, ergo propter hoc*, que bien podría ser la divisa del Destino, de quien el relato no es en suma más que la "lengua" [...]»

⁴⁵⁹ *Ib.*, p. 96. «Uno después de otro es la sucesión episódica y, por lo tanto, lo inverosímil; uno a causa de otro es el encadenamiento causal y, de ahí, lo verosímil. Ya no cabe duda: la universalidad que comporta la trama proviene de su ordenación; ésta constituye su plenitud y su totalidad. Los universales engendrados por la trama no son ideas platónicas. Son universales próximos a la sabiduría práctica; por lo tanto, a la ética y a la política. La trama engendra tales universales cuando la estructura de la acción descansa en el vínculo interno a la acción y no en accidentes externos. La conexión interna es el inicio de la universalización. Sería un rasgo de la *mimesis* buscar en el *mythos* no su carácter de fábula, sino el de coherencia. Su "hacer" sería de entrada un "hacer" universalizante. Aquí se contiene en germen todo el problema del *verstehen* narrativo. Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico.»

⁴⁶⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 140-141. En este sentido, Ricoeur afirma que la acción participa de la constitución dialéctica de la trama: «Mientras que, en un modelo de tipo causal, acontecimiento y ocurrencia permanecen indiscernibles, el acontecimiento narrativo es definido por su relación con la operación misma de configuración; participa en la estructura inestable de concordancia discordante característica de la propia trama; es fuente de discordancia, en cuanto que surge, y fuente de concordancia, en cuanto que hace avanzar la historia. La paradoja de la construcción de la trama es que invierte el efecto de contingencia, en el sentido de que hubiera podido suceder de otro modo o no suceder en absoluto,

Desde aquí, y a partir de la ya señalada correspondencia entre la identidad del sujeto y la trama del relato, Ricoeur comprendería la constitución narrativa de la subjetividad en un sentido dialéctico. Así, desde su punto de vista, la identidad del sujeto se configuraría también, al igual que el relato, como una síntesis entre concordancia y discordancia realizada a través de la transformación de la acción contingente en acción necesaria, según el modelo visto en la trama. Más exactamente, en tanto que síntesis de una dialéctica interna al agente, esta mediación entre concordancia y discordancia se modularía, a su modo de ver, como una mediación entre un principio de continuidad de la praxis en una totalidad de momentos prácticos, dada como "unidad de vida" del sujeto, y un principio de discontinuidad entre ellos, entendido como un "efecto de ruptura" consecuente con el rango de imprevisibilidad y novedad que añaden en cada caso los acontecimientos.⁴⁶¹ De este modo, al integrarse en una historia de vida desde la que alguien se comprende a sí mismo como sujeto, la acción participaría en su constitución histórica como vector de la evolución de la trayectoria práctica en la que se sostiene la identidad del agente en el tiempo. Es decir, la acción, siguiendo el principio de necesidad causal que articula la coherencia narrativa de una trama, operaría un cierre en torno a su agente con el objeto de estabilizar retrospectivamente como identidad su contenido pragmático. Precisamente por eso, la acción cambiaría para él, según afirma Ricoeur, su inicial azar, como suceso meramente posible, en destino, como acontecimiento exigido por su propio desarrollo biográfico.⁴⁶²

La comprensión narrativa de la identidad conseguiría, así, ofrecer un marco teórico-interpretativo general desde el que llevar a cabo una reconstrucción hermenéutica de la idea de sujeto a partir de la tematización de su constitución histórica como un proceso de carácter pragmático, realizado a través de la identificación de un agente con sus propios actos. Es el agente quien, al quedar consignado en su función como personaje, se responsabilizaría de su identidad sobre la base de una interpretación efectiva de su disposición práctica como principio de autoría sobre su posición en la trama de un relato. En este sentido, no sorprende que Ricoeur termine afirmando, en un giro discursivo próximo a la doctrina moral de Aristóteles, una equivalencia entre la trayectoria de experiencias de un agente y su identidad como sujeto.⁴⁶³ Al suponer una continuidad entre

incorporándolo, de alguna forma, al efecto de necesidad o de probabilidad, ejercido por el acto configurante.»

⁴⁶¹ *Ib.*, p. 147.

⁴⁶² *Id.*

⁴⁶³ *Ib.*, p. 147.

praxis e identidad en la constitución histórica del sujeto, la comprensión narrativa de la identidad coincidiría con la teoría aristotélica de la formación del carácter en su definición de la subjetividad como una totalidad práctica resultante de la integración de la acción en una unidad de sentido pragmático, respectivamente entendida como hábito o como relato de vida. Más aún, dado que, como acabamos de ver, la integración de la praxis en la trama de una historia —y, en particular, en la trama de una historia de vida, desde la que se predica la identidad de un agente como sujeto— implica siempre una operación de mediación entre concordancia y discordancia en virtud de la cual la acción transformaría su contingencia en necesidad, como acontecimiento exigido por el orden secuencial del relato, parecería que la semejanza entre ambos enfoques podría llegar a cifrarse incluso en relación con la lógica dialéctica que guía en cada uno de ellos el proceso de identificación de un agente como sujeto. De este modo, cabría pensar que, en un movimiento análogo al que en el marco de la doctrina aristotélica de la virtud localizaba la tensión propia de la constitución moral del carácter en la esfera de la praxis, y, más exactamente, en la acción correctamente elegida, como mediación entre la universalidad de los fines y la particularidad de las circunstancias, Ricoeur conseguiría proyectar una dialéctica semejante, desde la acción narrada hacia la historia de vida del sujeto, como mediación entre la universalidad, entendida como concordancia, de un principio de orden de los acontecimientos y la particularidad, entendida como discordancia, de su respectivo contenido pragmático.

Pero, si bien sobre la base de esta analogía estructural, la comprensión narrativa de la identidad puede ser, a primera vista, entendida como equivalente a aquélla que se sigue de la teoría de la formación del carácter presente en la ética de Aristóteles, lo cierto es que esta relación de semejanza está lejos de ser tan evidente, por cuanto Ricoeur conseguiría evitar toda forma de compromiso metafísico o normativo en su teoría hermenéutica. La clave de la diferencia entre su enfoque narrativo y la teoría aristotélica de la formación del carácter se encuentra fundamentalmente en su peculiar comprensión de la "función" del ser humano en un sentido contextualizado con su rol como personaje de un relato. Así, al cifrar el estatuto del sujeto en su "función de personaje", según se sigue de la interpretación de la realidad como una "trama" de acontecimientos, el enfoque de la narratividad renunciaría a toda conceptualización esencialista de lo humano —y de

la comunidad⁴⁶⁴—, desplegando, por el contrario, una comprensión pragmática de su identidad, como una trayectoria de momentos prácticos que no alcanza a superar su carácter histórico en un discurso acerca de la naturaleza de lo humano —o de lo comunitario—. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, tampoco se encuentra en la propuesta de Ricoeur ningún criterio de evaluación de la acción determinado por la excelencia de la función propia del ser humano, en el sentido del *ergon* aristotélico, sino que su comprensión de la praxis se entiende siempre desvinculada de todo presupuesto de tipo normativo. Para Ricoeur, la integración de la acción en una historia de vida se encuentra absuelta de toda presión externa al principio de causalidad que se sigue de su necesidad como acontecimiento de una trama. Por eso, la lógica dialéctica reconocida como racionalidad del proceso de identificación subjetiva de un agente sería siempre, desde su punto de vista, immanente a la constitución de su identidad según el modelo narrativo de la trama.

Así pues, si bien en una primera aproximación la comprensión narrativa de la identidad podría parecer coincidente con la teoría aristotélica de la formación del carácter en lo que se refiere a la tematización *formal* del proceso de identificación subjetiva, lo cierto es que, atendiendo a los presupuestos ontológicos que guían su teoría del relato, como unidad de sentido immanente a la articulación sistemática de acontecimientos diversos, lo cierto es que este enfoque resulta mucho más productivo como tematización *material* de ese proceso, por cuanto, como vemos, parece ajustarse mejor a las premisas teóricas de este trabajo que, según he tratado de justificar en el capítulo 2, niegan toda realidad metafísica en el marco de una reconstrucción hermenéutica del sujeto. En cuanto enfoque hermenéutico, la comprensión narrativa de la identidad sería, así, por tanto, consecuente con la condición de vulnerabilidad ontológica en la que reconocíamos la problemática posibilidad del sujeto, como una realidad eminentemente histórica. Pero, la afirmación de una diferencia sustantiva entre esta perspectiva y aquella desarrollada por Aristóteles en su ética en lo que respecta a su explicación del proceso de identificación en el que hemos cifrado la constitución histórico-pragmática del sujeto no se agota únicamente en un valor estrictamente teórico, relativo a la lógica argumentativa de esta investigación. Compromete, además, un valor hermenéutico añadido que se sigue de su adecuación como marco explicativo de ese proceso. Así, la tematización material del

⁴⁶⁴ Aun cuando en la comprensión aristotélica de la comunidad haya mucho de convencional, parece difícil no pensar en una comprensión de la misma por naturaleza, como consecuencia de nuestra condición social y de los fines éticos que le son propios en relación con nuestra naturaleza.

proceso de identificación subjetiva desplegada por el enfoque de la narratividad en un sentido postmetafísico lograría ofrecer una aproximación descriptiva más exhaustiva de la constitución histórica del sujeto como consecuencia de la fijación de un horizonte hermenéutico inmanentista. Su conveniencia, por tanto, no respondería sólo a nuestros presupuestos ontológicos, ya explicitados, sino que resultaría ser así mismo fruto de su idoneidad hermenéutica.

B) La autonomía de la acción narrada: exploración fenomenológica en tres momentos.

Sintéticamente, el significado de este valor hermenéutico puede ser referido en los términos de una mayor autonomía de la acción narrada como índice de la posición histórica del sujeto en comparación con la acción ética, al menos según se sigue del análisis de Aristóteles. Con el concepto de "autonomía de la praxis" quiero hacer aquí referencia a la potencia discursiva que cabe hallar en la acción con vistas a revelar la identidad del sujeto. Como hemos visto al inicio de esta sección de la mano de H. Arendt, la acción es siempre acción de un agente que nos revela *quién* es, su identidad, a través de su praxis. La acción, decíamos, no sólo actualiza una posibilidad de ser en la realidad objetivamente, sino que, además, dado que a través de ella se realiza históricamente nuestra disposición pragmática, también conseguiría hacer efectiva su posibilidad subjetivamente. En este sentido advertíamos una dimensión de discursividad inherente a la praxis, como revelación hermenéutica de la identidad de su agente. El agente sería, así, "sujeto en la acción", según se sigue de la expresión discursiva de su praxis. Pero, si la acción refiere, como vemos, la unidad mínima de sentido en la que se refleja la posición subjetiva de un agente, entonces, parece razonable pensar que nuestra comprensión de su identidad será de algún modo consecuente con el enfoque hermenéutico con el que nos aproximemos a esa discursividad de su praxis. Nuestra lectura de la acción como instancia reveladora del sujeto se encuentra siempre condicionada por un horizonte de interpretación que determina el alcance de ese acercamiento. Por esta razón, habida cuenta de que, como he argumentado, la propuesta de una comprensión narrativa de la identidad logra evitar toda pretensión metafísica en torno al estatuto del sujeto, cabría concluir que de este enfoque se seguiría una hermenéutica de la subjetividad más apegada a la praxis en tanto que instancia de realización histórica de su posibilidad, sin prejuzgar su sentido desde las coordenadas teóricas de un concepto esencialista del sujeto.

Ahora bien, ¿en qué sentido la autonomía de la acción resulta efectivamente productiva para el enfoque narrativo de la identidad? Formulada con carácter general, la tesis del valor hermenéutico que la comprensión narrativa de la identidad tiene para la tematización del proceso de identificación en el que hemos cifrado la reconstrucción de la idea de sujeto resulta consecuente con los presupuestos ontológicos desde los que se ha planteado ese proyecto, pero, una vez aceptada como tal tesis, resulta conveniente desarrollar su contenido fenomenológicamente, con el objeto de aclarar de qué manera la acción narrada permite ampliar el campo del análisis hermenéutico en la dirección que he argumentado. Sin abandonar el nivel abstracto y propositivo de este capítulo, mi intención sería, así, tratar de respaldar en un nivel descriptivo lo que hasta ahora se ha justificado solamente en términos lógico-argumentativos. Ciertamente, en un sentido fuerte, esta pretensión sólo puede ser realizada como análisis concreto: se trataría de explorar cómo cada agente se constituye históricamente como sujeto a partir de una comprensión narrativa de su identidad como historia de vida. No obstante, aun sin alcanzar un análisis tan específico de este proceso, una aproximación más genérica al mismo, a la manera de un contraste entre marcos paradigmáticos, proporciona valiosas claves de juicio en este sentido. Precisamente, el análisis del enfoque narrativo de la identidad en comparativa con perspectiva presente en la doctrina aristotélica de la virtud, que hemos consignado bajo el título de "teoría de la formación del carácter", ofrece en este punto un buen recurso explicativo del valor hermenéutico que hemos atribuido a la acción narrada. De ahí que, en lo que resta de epígrafe, mi propósito consistirá, justamente, en tratar de evidenciar, en los términos del esfuerzo comprensivo en torno a la identidad del sujeto, el mayor alcance hermenéutico del enfoque narrativo respecto a la teoría de la constitución del carácter presente en el discurso moral aristotélico.

Para llevar a cabo esta tarea, en las próximas páginas trataré de destacar de forma consecutiva tres aspectos hermenéuticamente relevantes que se siguen de la autonomía de la acción narrada.

(1) En primer lugar, frente a la unilateralidad de la perspectiva moral reflejada en la teoría de la virtud, la idea de narración consigue abarcar en sus conceptos un mayor pluralismo teórico-discursivo con vistas a comprender las distintas formas de vida práctica a través de las cuales se constituye históricamente el sujeto. Cabría, así, hablar de una *"superación" de la perspectiva moral por parte del enfoque narrativo*. En efecto, como he insinuado a lo largo de estas páginas, al presentar una comprensión narrativa del

proceso de identificación subjetiva con la praxis, no son tanto nuestras acciones en cuanto "hechos" dados a un cierto conocimiento teórico-hermenéutico las que dicen quiénes somos, como el sentido que de ellas se desprende con ocasión de su integración en la historia de vida desde la que se predica nuestra identidad como sujetos. Las acciones, he argumentado, sólo pueden revelar la identidad de su agente en la medida en que, al relacionarse de manera constitutiva con su trayectoria pragmática previa, entendida como "unidad de acción" en el tiempo, son portadoras de un significado relativo a su posición en una trama de acontecimientos. Así, con sus acciones el agente nos dice quién es, pero únicamente según se comprende a sí mismo narrativamente en una trama de acontecimientos. Es decir, al margen de toda consideración hermenéutica formulada a partir de un criterio interpretativo externo a su propia vivencia. Para el enfoque abierto por la idea de narración, el efecto compositivo de la identidad subjetiva mediada por la acción resulta siempre explicable desde la propia praxis del agente, en cuanto "momento práctico" de un universo pragmático dado en la propia historia de vida del sujeto. Precisamente por eso, el mayor grado de autonomía discursiva de esta perspectiva en relación con otras propuestas hermenéuticas se manifiesta antes que nada en su abolición de la relativa rigidez categorial que gobierna el registro conceptual de las distintas ciencias prácticas.⁴⁶⁵

Naturalmente, la radicalidad de esta perspectiva, consecuente con la base inmanentista desde la que se predica la constitución histórica del sujeto, no implica, sin embargo, la negación de todo discurso moral como recurso interpretativo de este proceso. Simplemente pretende, por el contrario, afirmar una posición pluralista frente al determinismo hermenéutico de la teoría moral aristotélica en lo que se refiere a la

⁴⁶⁵ En este sentido *vid.* M.R. Somers, "The narrative constitution of identity: A relational and network approach", p. 607: «An energetic engagement with this new ontological narrativity provides an opportunity to infuse the study of identity formation with a relational and historical approach that avoids categorical rigidities by emphasizing the embeddedness of identity in overlapping networks of relations that shift over time and space.» Somers argumenta que el enfoque narrativo de la identidad permite evitar las tendencias "esencialistas" presentes en las *identity politics*, por cuanto consigue integrar dentro de una misma aproximación las distintas perspectivas analíticas promocionadas por los discursos de la diferencia (p. 610). El último término, al obviar una reconstrucción de la identidad subjetiva más allá de los límites categoriales impuestos por cada una de las distintas políticas de la identidad, señala, estos enfoques terminarían asumiendo implícitamente la imagen tradicional del sujeto varón blanco como forma abstracta de la subjetividad mientras se encierran en el "esencialismo" de las diferencias: «These are some of the theoretical ambushes contained in the new theories of agency we call identity-politics. In the absence of clearly positive theoretical and epistemological alternatives to the problem of identity, however, such criticisms can have the effect of only tossing theories of social action and identity back and forth between the abstract (White male) universality of the modern individuating agent who starves in a vacuum of abstraction, and the essential "woman" (or black, or Serbian, or gay man) who drowns in a sea of relationality, "experience," and identity.» (p. 612)

comprensión de la constitución del carácter. Así, por un lado, en lo que respecta a la perspectiva de primera persona del agente, desde la que se reconstruye narrativamente como identidad su historia de vida, no cabe duda del valor que el registro moral imprime sobre su propia autocomprensión como sujeto. La acción humana se encuentra mediatizada, en su determinación como objeto de la voluntad del agente, pero también en sus efectos y consecuencias, por un conjunto de conceptos explicativos y legitimatorios dados al sujeto como su justificación narrativa en relación con la integración de la praxis en el orden de concordancia representado por su propia trayectoria pragmática. La acción es, de este modo, entre otras muchas determinaciones posibles, acción correcta o incorrecta según se sigue del criterio que opera para él como horizonte moral —o técnico, o estratégico, etc.— en cada caso.

Por otro lado, el recurso a la moral como criterio hermenéutico resulta así mismo aceptable como instrumento de comprensión avanzada de aquellas vivencias prácticas registradas por el sujeto en los términos de su propia autocomprensión. Nos encontramos, en efecto, con la posición en tercera persona del "narrador", capaz de desentrañar el significado del registro vivencial del sujeto gracias a la disposición de herramientas interpretativas extrañas al agente. Fuera del campo de la literatura, en el marco de una comprensión general de la identidad en clave narrativa, se dejan localizar aquí las distintas formas de autorreflexión subjetiva del agente propiciadas por la confrontación de su historia de vida con distintos horizontes críticos de sus propias vivencias, cuyas formas culturales abarcan desde la literatura y la producción artística a las construcciones dogmáticas de la religión o el derecho, pasando por el ejercicio filosófico o el compromiso político. Pero, todo este abanico de instrumentos comprensivos —ya sean los del narrador literario, o los del descentramiento reflexivo— encuentra su respaldo hermenéutico en la prioridad de la posición agente del sujeto. Es decir, en el registro de vivencias pragmáticas según se siguen de su integración en una trayectoria de vida comprendida según el modelo del relato. Por consiguiente, la "superación" del discurso moral no significaría tanto su negación como discurso hermenéutico válido, sino más bien su localización sistemática en un marco interpretativo más amplio, como un instrumento comprensivo más, despojado del privilegio analítico que lo asocia a una excelencia de la constitución esencial de lo humano.

(2) Precisamente, la ampliación del marco hermenéutico lograda por el enfoque narrativo de la identidad en el sentido que he apuntado, como un horizonte de

comprensión del sujeto de carácter plural, articulado sobre el registro de vivencias prácticas de un agente, conseguiría poner en juego la *valorización de las consecuencias de la praxis* como un segundo aspecto fenomenológicamente relevante que se sigue de la autonomía discursiva de la acción narrada. En efecto, como hemos visto, al situar la comprensión de la identidad en un plano de inmanencia, negando con ello la prioridad de toda referencia hermenéutica externa a la trayectoria pragmática de un agente, el enfoque narrativo proyectaría el significado discursivo de la praxis más allá de la regla exegética dada por un saber práctico investido en criterio interpretativo de la constitución histórica del sujeto, abriendo, de este modo, un campo de análisis hermenéutico relativo a los efectos de la acción más allá de su significado para ese conocimiento concreto. La acción sería, así, según he argumentado, autónoma respecto a todo criterio hermenéutico extraño a la historia de vida del sujeto. Pero si, por otra parte, el esfuerzo de comprensión de la constitución histórica del sujeto quedaba remitido, en la forma de una identificación subjetiva del agente con su praxis, a la integración de la acción en una trayectoria pragmática, entonces, parecería que la posición contextual como agente de ese sujeto estaría, al menos en parte, determinada por las consecuencias que se siguen en el tiempo de su praxis, como si aquél fuera en algún sentido autor de sus propias circunstancias. Atendiendo al pluralismo hermenéutico desde el que el enfoque narrativo comprende la acción, el potencial discursivo de la praxis sería tendencialmente ilimitado en función del sentido que retrospectivamente pueda ser reconocida en ella como causa de una situación futura en la biografía del sujeto. Es decir, la acción narrada sería autónoma en un sentido positivo, como instancia hermenéuticamente productiva en su relación como "momento" de una historia de vida. Por este motivo, al ser parcialmente comprendidas como efectos o consecuencias de la acción pasada, las circunstancias que envuelven la praxis serían, en fin, valiosas no sólo a la hora de comprender *qué* hace un agente en cada caso, sino también para entender *por qué* lo hace en el marco de esa totalidad biográfica en la que reconocemos su identidad como sujeto

Una vez más, la exploración de esta peculiaridad material del enfoque narrativo en comparativa con la teoría de la formación del carácter resulta productiva a los efectos de comprender tanto la profundidad de su significado hermenéutico como aquello que la diferencia del marco moral aristotélico. Frente a la posición narrativa, que, como acabamos de advertir, cree encontrar en las circunstancias una huella de la praxis de un agente, como efecto en el presente de su acción pasada, parecería que su estrecha relación

con el azar desmerece para Aristóteles todo intento de comprensión amplia de la participación y responsabilidad del sujeto sobre su situación práctica. Como vimos, la apreciación de las circunstancias en el marco de la teoría ética de la formación del carácter refiere siempre la posición del agente como criterio de determinación de la acción correcta, de tal modo que el examen de la praxis termina obviando su realidad como efecto de la acción pasada de ese agente en lo que respecta al presente de su situación práctica. Para el Aristóteles moralista, el pasado sólo aparece como disposición de hábito, vicioso o virtuoso, del sujeto moral, manifestándose, en particular, en el acierto o error según la cual aquél elige su acción en unas circunstancias dadas, pero no alcanza a medir cómo la praxis moral incide sobre el estado de cosas en el que como agente se encuentra. Es decir, aparece únicamente como un efecto interno a la constitución moral del agente, en el sentido de la formación del carácter. De ahí la limitación analítica de su doctrina en lo que se refiere a un estudio más exhaustivo en torno a la incidencia de la praxis del agente en la determinación de las circunstancias que configuran en cada caso una situación práctica.

Ahora bien, esta limitación no se explica tanto por una imposibilidad de la teoría moral aristotélica como por su desinterés en ir más allá del horizonte que guía su investigación ética. Así, la relevancia que Aristóteles atribuye al estudio de la virtud se relaciona directamente con la excelencia humana, y no tanto con ofrecer una reconstrucción pragmática de la idea del sujeto. La ética, afirma en este sentido, es una "ciencia práctica", más orientada a alcanzar el bien humano que a ofrecer una teoría del mismo, por lo que el esfuerzo hermenéutico de una ontología del sujeto es, de entrada, ajeno a su objeto.⁴⁶⁶ Pero, precisamente, esta delimitación gnoseológica de la esfera de la moral por parte de Aristóteles presupone el sentido teleológico-esencialista de su metafísica. De este modo, la ignorancia de la filosofía moral en lo que respecta a las consecuencias exteriores al sujeto que se siguen en el presente de la acción pasada, en realidad respondería a una óptica moral cuyo criterio normativo es extraño a la singular trayectoria de vida que define la identidad del agente. El criterio moral está en los fines que son dados al hombre por naturaleza, y, más específicamente, en la adecuación del ser humano a esos fines en la acción concreta. Por eso, aun cuando desde las coordenadas teóricas de la doctrina ética de Aristóteles bien cabría profundizar en una comprensión de

⁴⁶⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 3: «puesto que el fin de la política no es el conocimiento, sino la acción.» *Ib.*, p.20: «[...] el presente tratado no es teórico como los otros (pues no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil) [...]»

las circunstancias del agente como efecto de su condición viciosa o virtuosa —en el sentido de que tanto la buena acción como la mala tienen un recorrido en la vida moral que va más allá del acto concreto, proyectándose en la biografía del sujeto, y no sólo en la formación de su hábito—, lo cierto es que su conocimiento resultaría superfluo con vistas a saber *quién es moralmente* el sujeto. Es decir, cuál es la sustancia ética de su carácter.

Desde una perspectiva hermenéutica articulada en torno a la idea de narración, por el contrario, la apropiación de los efectos de la acción de un agente, y, sobre todo, su relación con su trayectoria biográfica, no puede ser sino exigida por nuestra comprensión de la identidad como historia de vida. Para el enfoque narrativo, la determinación contextual de una situación práctica resulta siempre explicable en términos correlativos con la praxis del sujeto, aun cuando esto no implique una negación absoluta de su carácter fortuito. Así, por ejemplo, un encuentro casual con un conocido puede ser en primera instancia explicable en términos de azar, como un acontecimiento no previsto, pero la concreción circunstancial de ese hecho, que define la situación pragmática del agente —en la que éste se ve impelido a actuar, ya sea acercándose al otro o rehuyendo el saludo, etc.— resulta únicamente comprensible en relación con una vivencia biográfica previa. De este modo, en el caso que he planteado, para comprender la situación práctica en la que se encuentra el agente es preciso saber qué relación le une al otro. Pero, mientras que para el juicio moral el objeto de este saber práctico tiene que ver con la determinación de la acción correcta, para la perspectiva narrativa este conocimiento redundante en una reconstrucción global de la identidad biográfica del sujeto. En este sentido, al examinar narrativamente el hecho del encuentro casual con un conocido tan importante es contar qué hace el agente como explicar el orden de motivaciones que en clave de su propia historia de vida y su relación con el otro explican el sentido de la acción elegida —sea ésta correcta o no—.

Por paradójico que pueda parecer si tenemos en cuenta su teoría moral, lo cierto es que el propio Aristóteles ofrece un acertado reconocimiento en su *Poética* de este efecto de necesidad de la acción pasada en el presente. Así, de su análisis de la tragedia parece seguirse una apreciación hermenéutica de las circunstancias a la hora de comprender el significado de la acción de un personaje y, más en general, de la trama, en tanto que unidad de acción narrada. En concreto me refiero aquí a su examen del fenómeno de la "agnición" que, según afirma, caracteriza, junto a la peripecia, a la

tragedia compleja. La "agnición" es, en sus propias palabras, «un cambio desde la ignorancia al conocimiento, para la amistad o para el odio, de los destinados a la dicha o al infortunio».⁴⁶⁷ Es decir, consiste en el efecto sobre la comprensión global de una historia de vida que se sigue del reconocimiento de algo o de alguien en relación con un acontecimiento pasado de ese itinerario biográfico. El ejemplo que Aristóteles tiene en mente como el más perfecto es *Edipo Rey*. Al tratar de solucionar el enigma que envuelve la muerte de Layo, el anterior rey de Tebas, a fin de hacerle justicia y lograr así que cese la maldición de la peste que se abate sobre la ciudad, Edipo termina descubriéndose a sí mismo como el asesino de su padre y compañero incestuoso de su madre. De este modo, la acción desencadenada en la tragedia por Sófocles termina retrotrayendo la trama a la historia personal de Edipo que, ante el devenir de los acontecimientos, cobra una nueva luz, no sólo para el espectador, sino también para el protagonista mismo. La agnición de Edipo sería, así, por tanto, un ejemplo, quizá el más extremo, del efecto que, desde una perspectiva narrativa, tendría la acción pasada, no sólo en la determinación de las circunstancias que configuran en el presente una situación práctica, sino sobre todo en su descubrimiento de un sentido inesperado en la trama. Precisamente por eso, aun cuando para Aristóteles la poética no termina de ser una esfera de actividad autónoma respecto a la moral⁴⁶⁸, lo cierto es que en este punto brinda una proyección más acabada de la teoría de la formación del carácter, capaz de ir más allá de los límites señalados por el interés en la acción correcta.

El aspecto más relevante de esta valorización de las consecuencias para una reconstrucción hermenéutica de la subjetividad consiste en la comprensión material del proceso de identificación con la praxis en el que hemos cifrado la constitución histórica del sujeto. Si, según vemos, las circunstancias que refieren una situación práctica no se explican únicamente como efecto de una contingencia del azar, sino como una necesidad de la acción pasada, entonces, parecería que la integración de la acción en una historia de vida quedaría siempre en suspenso ante una potencia de significado que no acaba de ser

⁴⁶⁷ Aristóteles, *Poética*, p. 164.

⁴⁶⁸ Para Aristóteles, la tragedia tiene una función pedagógica de naturaleza emotivo-moral llamada a mover en el espectador la compasión y el temor (cf. Aristóteles, *Poética*, p. 145). En esto radica en buena medida su superioridad respecto a otras formas poéticas, y, en especial, respecto a la comedia. Con tono aristocrático, Aristóteles (*Poética*, p. 137) refiere una distinción entre ambos géneros atendiendo al carácter de su respectivo público: «Pero la poesía se dividió según los caracteres particulares: en efecto, los más graves imitaban las acciones nobles y las de los hombres de tal calidad, y los más vulgares, las de los hombres inferiores, empezando por componer invectivas, del mismo modo que los otros componían himnos y encomio». Tampoco la comedia se libra de su asociación con la moralidad, si bien en un sentido negativo.

aprehendida de una vez por todas. La acción sería, así, en tanto que unidad mínima de sentido en la que se refleja la identidad de un sujeto, aceptada por esta perspectiva como operador hermenéutico sobre la base de una comprensión no acumulativa de su integración narrativa, como mera suma —si bien dialécticamente mediada— de momentos prácticos, sino más bien en los términos de un proceso abierto a su relación con el pasado y el futuro, según viene determinada por la posición del agente en cada caso. Es decir, como un proceso en el que la relación de integración de los momentos particulares en la universalidad pragmática del sujeto referida, según su comprensión narrativa, en la dialéctica concordancia-discordancia no se agota en un orden de prelación secuencial, coincidente con la organización temporal lineal del relato, sino que compromete una permanente (re)articulación de las partes —representadas por las distintas acciones concretas— en el todo. Pero, si el vector de continuidad de una trayectoria de acciones en el tiempo desde la que se predica como universalidad concreta la identidad del sujeto sólo puede llegar a comprenderse desde la particularidad de cada momento práctico, entonces parecería que su reconstrucción hermenéutica quedaría siempre remitida, no sólo a su historia de vida, sino también al mismo devenir que marca su itinerario biográfico.

(3) La valorización narrativa de las circunstancias como un efecto de la praxis subjetiva descubriría, así, una tercera dimensión analítica consecuente con la afirmación de la autonomía discursiva de la acción narrada. Se trata de *la singularidad biográfica de la historia de vida en la que se descubre la identidad del sujeto*. Me refiero aquí, con esta nota, a la irreductibilidad de toda trayectoria práctica a un principio de homogeneidad narrativo, en el sentido de un patrón predeterminado de organización de los acontecimientos de un relato. Como hemos tenido ocasión de ver, la comprensión narrativa de un agente como sujeto es, antes que nada, *auto*comprensión de sí mismo como participante en una trama. En primer lugar, por resultar la acción inasequible en su potencia discursiva a toda pretensión totalizadora de un parámetro hermenéutico externo a la historia de vida del sujeto. Y, en segundo lugar, por proyectar en su significado una red de relaciones hermenéuticas con el conjunto de momentos prácticos que integran la constitución de su identidad como un todo pragmático, en función de las situaciones prácticas que al agente le salen al paso. Es el agente en medio de los acontecimientos el que se identifica con sus acciones según el significado que éstas tienen en cada momento para él, al margen de que su finalidad y sentido puedan ser ulteriormente incorporadas

dentro de un marco teórico-conceptual más amplio. Por eso, la hermenéutica de la subjetividad no puede ignorar las peripecias que configuran como un "orden caótico" — es decir, como un orden dotado de una lógica enrevesada y compleja, que no puede ser simplificado sin pérdida— la trama de una historia de vida en relación con la cual el agente se identifica como sujeto.

Consecuencias no previstas, intenciones secretas o circunstancias inesperadas son sólo algunos ejemplos de acontecimientos relevantes a los que los personajes se enfrentan con definitivos efectos sobre su constitución identitaria. De igual manera, la apertura, mediante sus acciones, de nuevos horizontes prácticos permite a los personajes entender los hechos, y a sí mismos en relación con ellos, desde posiciones hasta entonces insospechadas. Como muestran las grandes obras de la literatura universal, desde el ya citado *Edipo Rey* a *Orgullo y prejuicio*, pasando por el *Quijote*, la ordenación de los acontecimientos que integran un relato no resulta irrelevante a la hora de valorar el carácter e identidad de sus personajes, sino que el propio desarrollo de los acontecimientos nos permite comprender su evolución biográfica a luz del recorrido seguido por la trama narrativa. En ocasiones, de hecho, estos sucesos sólo resultan accesibles para algunos actores, mientras permanecen ocultos para los demás participantes en el relato. En estos casos, las interrupciones en la circulación de información determinan una mayor complejidad en la trama, así como la superposición de perspectivas contradictorias, pero no necesariamente incoherentes con su sentido.

Para los lectores, desde nuestra posición de observadores privilegiados, la penosidad de las circunstancias que se despejan a partir de estas restricciones informacionales despierta en nosotros sentimientos de compasión con aquellos personajes injustamente agraviados, como ocurre con la atormentada historia del príncipe Myshkin en *El idiota*. Es entonces cuando caemos en la cuenta de que no son las acciones, como meros hechos, las que nos descubren a los personajes, sino más bien el sentido que de ellas se desprende para el agente en las circunstancias que definen un momento específico del relato. Esto no excluye, naturalmente, que, como lectores relativamente omniscientes, podamos encajar los acontecimientos dentro de interpretaciones extrañas al conocimiento del personaje, en un esfuerzo por enriquecer nuestra comprensión de la naturaleza de su carácter. En buena medida, éste es el sentido de la crítica literaria. Pero, en todo caso, el eje reconstructivo de la subjetividad no puede dejar de ser la posición concreta que detenta el agente cuando se enfrenta, en cada momento, al vacío de una trama todavía abierta,

desde la que se descubre una multiplicidad de itinerarios posibles dentro del espectro de posibilidades abierto por el propio relato. Precisamente por eso, cuando esta complejidad fenomenológica concernida en la construcción de una vida presente en la literatura y la práctica artística se traslada desde el ámbito de la *poiesis* a las prácticas de subjetivación reales, el enfoque narrativo acierta a interpretar más adecuadamente los procesos de identificación con la acción en el sentido que apuntábamos previamente, no sólo por estar abierta a otros registros teóricos, más allá de la moral, y a la pluralidad de consecuencias que se siguen de la acción, sino sobre todo por reconocer la autonomía de los itinerarios vitales que configuran una identidad subjetiva.

Conceptuada en un registro psicológico, la ignorancia relativa en lo que se refiere a la trayectoria vital de un agente determina un factor de incertidumbre como condición psíquica fundamental desde la que tiene lugar la constitución histórica de su identidad como sujeto. Al igual que les ocurre a los personajes de un relato, nosotros también ignoramos en buena medida cómo las experiencias y acontecimientos forjan nuestras preferencias y deseos, cómo ciertos sucesos traumáticos configuran nuestra personalidad, o cómo los efectos involuntarios de nuestras acciones producen en nosotros una desagradable sensación de extrañamiento respecto a nuestra capacidad de agencia. Sólo con la suficiente distancia histórica resulta posible comprender retrospectivamente las modificaciones que las acciones imprimen en nuestra historia de vida; y, del mismo modo, solamente cuando ha pasado el tiempo suficiente resultan visibles los efectos sobre nuestra subjetividad de algunos acontecimientos, más o menos institucionalizados, como el matrimonio o la obtención de empleo, habitualmente tenidos por significativos en la configuración de nuestra identidad como sujetos.

C) Límites del enfoque narrativo: la necesidad de un *a priori* hermenéutico-trascendental de la idea sujeto como "totalidad pragmática" y su solución en la "sobredeterminación" de la acción narrada. La "sutura narrativa" de la identidad.

En realidad, bajo el lenguaje de la ignorancia respecto al sentido de nuestra trayectoria de vida, la apuesta narrativa por la reconstrucción hermenéutica de la identidad del sujeto en un sentido biográfico se enfrenta a la problemática ontológico-existencial que subyace a la incertidumbre en cuanto dato psíquico. Como tuvimos ocasión de ver en el capítulo 2, la «historización radical» de la existencia humana y del mundo, y la

consiguiente imposibilidad de estabilizar un contenido de identidad *a priori* respecto a la constitución óntico-histórica del sujeto, determina una complexión fragmentaria de la subjetividad, según la cual ésta se concibe siempre como resultado de un constante proceso de transformación y cambio.⁴⁶⁹ Pero, al verse así, despojado de su privilegio metafísico, el sujeto quedaba cuestionado en su significado de identidad, en el sentido del viejo problema filosófico de la unidad y permanencia del ente en movimiento. Por eso, una vez su posibilidad se descubre, como posibilidad hermenéutica, en la reconstrucción histórico-pragmática de su identidad, parecería que esa fragilidad ontológica encuentra finalmente remedio —aun cuando sea únicamente en la forma de su ocultamiento óntico— en la sucesión de continuidad y discontinuidad según la cual se configura narrativamente su historia de vida, como si se tratara de un relato. El problema aquí, sin embargo, radica en que, una vez dicho proyecto se plantea bajo el horizonte de inmanencia desde el que se predica la autonomía de la acción narrada, según la cual el proceso de identificación subjetiva se entiende como un proceso de autointegración de la praxis en una historia de vida —es decir, como un proceso de integración dado en la relación de los distintos momentos prácticos con el todo de una trayectoria de vida única— la aporía ontológica se convierte en aporía hermenéutica. ¿Cómo reconstruir hermenéuticamente la identidad de un sujeto que, en cuanto agente, se encuentra comprometido con su propia realización pragmática? Parecería, así, en definitiva, que el reconocimiento de la singularidad biográfica de la historia de vida del sujeto terminaría por revelar un límite a toda pretensión de recuperar hermenéuticamente al sujeto a partir de su realidad más inmediata, dada en el devenir vital de la praxis de un agente concreto.

Examinemos más detenidamente esta tesis. Para ello, es preciso reconstruir el hilo argumental que nos ha conducido, a partir del análisis de la autonomía discursiva de la acción narrada, a la tesis de la singularidad del itinerario biográfico de un sujeto. Como hemos tenido ocasión de ver, en tanto que realización negativa de la autonomía discursiva de la acción narrada, la superación del discurso moral —o de cualquier otro saber técnico o práctico investido en método interpretativo de la identidad— despoja al esfuerzo reconstructivo de la subjetividad de todo criterio hermenéutico externo a la historia de vida del sujeto. Al mismo tiempo, la valorización de la acción en su pluralidad de efectos, como realización positiva de esa misma autonomía, trastoca su relación de integración en la totalidad pragmática representada por el sujeto correspondiente con el orden de

⁴⁶⁹ S. Hall, "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?", p. 17.

continuidad secuencial del relato. Según he argumentado, en su configuración como relato la identidad del sujeto se corresponde con una ordenación lineal de los acontecimientos, pero, a pesar de ello, la potencia discursiva de la acción narrada impide que su integración en una historia de vida pueda ser comprendida como un proceso acumulativo. Implica, por el contrario, una relación global con el proceso de identificación, entendido como un todo. De aquí se seguía, entonces, que esa trayectoria de vida constituida al modo del relato debía ser necesariamente singular en su itinerario biográfico. La pluralidad discursiva de la acción en su relación global con los acontecimientos que configuran la historia de vida de un sujeto proyecta una pluralidad de formas y experiencias de vida como identidad que no alcanzan a ser comprendidas plenamente sin tener en cuenta el itinerario específico que marca el desarrollo biográfico del sujeto. Pero, en ausencia de un criterio hermenéutico general, ya sea externo a la trayectoria de vida del sujeto, o interno a la misma, como realización concreta de un patrón narrativo común según el cual se estructura el proceso de identificación subjetiva, la reconstrucción hermenéutica de la subjetividad se enfrentaría a la dificultad de tener que descubrir un principio de conexión causal entre distintos momentos prácticos cuyo significado no alcanza a ser accesible por completo.

¿Cómo recuperar hermenéuticamente la identidad de un sujeto a partir de su historia de vida, como universalidad concreta articulada en un sentido pragmático, si no disponemos de una instancia de totalización histórica distinta de la sucesión de acontecimientos que se integran en ese todo? La constitución de la identidad subjetiva a partir de la reunión de un conjunto de momentos prácticos espaciados en el tiempo ofrece de entrada un retrato incompleto del sujeto, por cuanto no alcanza a agotar, no ya su trayectoria vital, sino tampoco el potencial hermenéutico contenido en cada uno de los acontecimientos. El personaje de una historia únicamente puede llegar a aparecer plenamente como "sujeto" cuando pone fin a su participación en un relato. En ese momento, acaso la constitución de su identidad puede comprenderse como "completo" o "acabado". Antes de eso, sin embargo, la identificación narrativa del agente como sujeto implica, en cuanto proceso, una dinámica sin término desde la que se actualiza en cada caso la trayectoria pragmática que aparece como identidad cuando miramos hacia el pasado. Pero, aun admitiendo esto, lo cierto es que las acciones de un personaje también "hablan" una vez éste ha desaparecido. La proyección discursiva de la acción supera, así, no sólo las intenciones más inmediatas de un agente, sino incluso su misma presencia,

despejando una hermenéutica de su identidad que, aun superando la incertidumbre existencial respecto al mismo, queda, sin embargo, expuesta a una incertidumbre histórica respecto al significado de sus actos. En estas condiciones, ¿cómo crear un orden a partir de lo disperso si no existe un patrón distinto del sentido presente en las conexiones que, con sus acciones, el agente va creando?

Aunque expuesto a la incertidumbre existencial que se sigue de su vulnerabilidad ontológica, lo cierto es que todo sujeto se comprende y es comprendido de ordinario como idéntico. Ya hemos referido la *necesidad* hermenéutica del sujeto como exigencia de nuestra comprensión ordinaria de la realidad. Por un lado, el sujeto se sabe él mismo en la trayectoria de vivencias prácticas que configuran su historia de vida, por cuanto se tiene por autor de cada uno de esos acontecimientos. Por otro lado, los demás también ven en esa trayectoria pragmática un recorrido único, una continuidad de sentido, cuya unidad reside en un centro de imputabilidad común a todos sus acontecimientos. ¿Cómo lograr, entonces, recuperar su identidad una vez el esfuerzo hermenéutico opera bajo un horizonte de inmanencia en el que se desenvuelve la acción narrada? Lo cierto es que, entendido desde una perspectiva narrativa, el proceso de identificación subjetiva con la praxis no se caracteriza únicamente por su integración funcional del cambio dentro del relato identitario de un sujeto, sino también por su pretensión de evitar, en el marco de este proceso, la experiencia traumática implicada en una narrativa personal discontinua e inconexa. Así, para este enfoque, la acción no sólo facilita el desarrollo dinámico de una identidad subjetiva concebida como una sucesión de acontecimientos, según el modelo de la trama, sino que, además, dado que su propia realidad queda referida, como principio de razón, a esa trayectoria práctica, la praxis conseguiría así mismo representar, en cada uno de sus momentos particulares, la figura del sujeto, en tanto que totalidad narrada.

Como recuerda Stuart Hall, la formación narrativa de la identidad implica siempre un efecto de «sutura en el relato», que, al menos en parte, localiza al sujeto en el orden de lo imaginario.⁴⁷⁰ Así, el sujeto se concibe siempre como una "realidad entera", en función de la comprensión de los acontecimientos que constituyen su trayectoria de vida en ese momento. El sujeto no se sabe idéntico en una totalidad de momentos prácticos, sino más bien en la totalidad de relaciones que desde su presente establece entre ellos. Pero, precisamente, este "cierre fantasmático" en torno a una narrativa personal es lo que

⁴⁷⁰ S. Hall, "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?", p. 18.

permite afirmar siempre nuestra identidad frente a la productividad discursiva de una acción cuyos efectos se proyectan indefinidamente en el tiempo. De un modo no patológico, el *yo* es siempre una realidad completa en relación con su presente más inmediato. En consecuencia, parecería que la acción logra operar una clausura en el abismo descubierto como su condicionalidad ontológica —al menos en lo que respecta a la tematización de la identidad bajo el horizonte de la problemática de su permanencia en el tiempo—. En su realización como actualidad de la constitución histórica del mundo y de la existencia humana, la acción agota la posibilidad del sujeto en la forma de una identidad exigida por nuestra comprensión de la realidad desde las coordenadas abiertas por la noción de "hecho imputable". De ahí que, en último término, la formación de una identidad no responda tanto a un criterio hermenéutico de verdad de los hechos —provisto conceptualmente por distintos saberes particulares, o por una estructura narrativa general, como parámetro interpretativo de los acontecimientos—, como a un criterio de veracidad discursiva relativa a la coherencia narrativa de cada acción en el marco de las variaciones internas al relato biográfico.

Al superar las limitaciones presentes en la teoría aristotélica de la formación del carácter, la comprensión narrativa de la identidad conseguía tematizar el proceso de identificación con la praxis, según el cual se constituye históricamente el sujeto, como un proceso dinámico sin pagar con ello el peaje metafísico de una concepción esencialista de la naturaleza humana. La posición autónoma de la acción narrada como instancia de mediación entre identidad y diferencia —o, según su modulación narrativa, entre concordancia y discordancia— evita, así, como vimos, las limitaciones hermenéuticas que la fijación de un criterio interpretativo externo a la historia de vida de un agente impone sobre nuestra comprensión de su identificación como sujeto. La formación narrativa de la identidad responde únicamente a una transfiguración de la acción, desde su contingencia como evento posible a su exigencia como acontecimiento necesario, que no es sino el efecto hermenéutico de identificar, a partir de una trayectoria práctica, la figura de un sujeto. Pero, precisamente, la indeterminación ontológica que subyace a la reconstrucción hermenéutica de un sujeto que no puede ser normativamente referido a un "afuera" de su misma realización histórica nos enfrenta a la dificultad de tener que determinar un referente como marco de integración causal de una sucesión de momentos prácticos. Ante lo indecible de su posibilidad ontológica, la recuperación hermenéutica del sujeto no demanda únicamente la configuración narrativa de su identidad como una

trayectoria de momentos prácticos, sino que, además, también presume como ficción la integridad de su trama, en el sentido de la ordenación de acontecimientos de un relato. Por eso, desde la perspectiva de la acción narrada, el proceso de identificación subjetiva con la praxis no se despliega únicamente como un proceso de construcción de una trayectoria de vida, sino también como un mecanismo compensatorio de estabilización identitaria.

Con todo, esta sutura discursiva de la identidad no compromete únicamente nuestra autocomprensión como sujetos, sino que también determina la idea que los demás tienen de nosotros. Así, el sentido de discursividad de la acción, sobre el que se apoya la hermenéutica narrativa de la subjetividad, parece demandar la presencia de una alteridad como una contraparte necesaria en la formación del sujeto. Los otros no ocupan una posición adjetiva en la constitución de un sujeto. Al contrario, el proceso de identificación del agente con sus acciones se encuentra en buena medida mediatizado por las opiniones y perspectivas de los demás, pero también por las convenciones que ordenan la interacción social configurando contextos de acción específicos e históricamente situados.⁴⁷¹ Más aún, como recuerda MacIntyre, la idea de narración implica en su concepto una disposición a «a dar cuenta en cierto modo de lo que uno ha hecho, lo que a uno le ha sucedido o de lo que uno presencié en cualquier momento de la propia vida anterior a aquél en que se plantea la pregunta».⁴⁷² En consecuencia, la discursividad conecta la praxis con los procesos de subjetivación bajo un horizonte hermenéutico más amplio, capaz de trascender los límites de una comprensión de la subjetividad meramente

⁴⁷¹ Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 47: «evocar la razón de una acción, es pedir que se coloque la acción en un contexto más amplio, hecho, generalmente, de reglas de interpretación y de normas de ejecución, que se suponen comunes al agente y a la comunidad de interacción.». En este mismo sentido M. Somers, "The narrative constitution of identity: A relational and network approach", p. 625: «The "narrative" dimension of identity there and elsewhere, thus presumes that action can only be intelligible if we recognize the various ontological and public narratives in which actors are emplotted. Narrative identities are constituted by a person's temporally and spatially variable place in culturally constructed stories composed of (breakable) rules, (variable) practices, binding (and unbinding) institutions, and the multiple plots of family, nation, or economic life. Most important, however, narratives are not incorporated into the self in any direct way; rather they are mediated through the enormous spectrum of social and political institutions and practices that constitute our social world.»

⁴⁷² A. MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 268. Para MacIntyre (p. 267), nuestra autocomprensión identitaria se encuentra condición de imputabilidad de la acción, en función de la cual constituimos una imagen de nosotros mismos ante los demás: «Lo fundamental para los seres humanos, en tanto que personajes de narraciones representadas, es que, poseyendo sólo los recursos de la continuidad psicológica, hemos de responder a la imputación de identidad estricta. Soy para siempre cualquier cosa que haya sido en cualquier momento para los demás, y puedo en cualquier momento ser llamado para responder de ello, no importando cuánto pueda haber cambiado. No hay forma de encontrar mi identidad —o mi carencia de ella— en la continuidad o discontinuidad psicológica del yo. El yo habita un personaje, cuya unidad se produce como unidad de un personaje.»

autorreferencial, inscribiéndose en el mundo, en tanto que espacio compartido que resulta de la existencia común. Al fin y al cabo, sólo así puede llegar a ser posible reconstruir narrativamente la idea de sujeto, en un sentido colectivo, como comunidad.⁴⁷³

Por el momento, sin embargo, la reconstrucción de la idea de sujeto a partir de los rendimientos teóricos proporcionados por el análisis ontológico ha permanecido anclada en un nivel netamente interno, próximo a la experiencia en primera persona del agente como subjetividad. En un esfuerzo por ofrecer una reconstrucción ordenada de la subjetividad a partir de un operador hermenéutico básico —la acción—, he optado por trasladar el significado de la dialéctica entre diferencia e identidad, continuidad y ruptura, que descubríamos como la estructura ontológica de la existencia humana y del mundo, al plano de su constitución histórica como sujetos sin problematizar la influencia de los otros en el desarrollo concreto de esta lógica. La tematización del proceso de identificación con la acción, primero a través de la tensión interna a la teoría aristotélica de la formación del carácter y, posteriormente, mediante el recurso a la narración como paradigma, ha permitido, así, ofrecer una primera aproximación a la constitución subjetiva de un agente en la que se ha revelado su carácter dinámico y abierto. Pero esto no es suficiente si queremos hacer justicia a los desarrollos obtenidos por el análisis ontológico. Éste tomaba por punto de partida la problemática de la sociabilidad, y, desde ahí, condicionaba la posibilidad del sujeto en relación con la presencia de los otros. Es decir, en relación con la sociabilidad como condición básica de la existencia humana y del mundo. Por tanto, resta aun localizar la constitución histórica de la subjetividad en este marco, no como un proceso interno, sino en mediación con la exterioridad.

3.3. Bajo el prisma de la sociabilidad: el proceso de identificación con la praxis ante el concepto hermenéutico de estructura

La reconstrucción hermenéutica de la subjetividad a través del proceso de identificación de la acción con su agente nos ha permitido tematizar como real la

⁴⁷³ En estas páginas hemos tomado como punto de referencia al sujeto humano. Sin embargo, la comprensión narrativa de la identidad también se puede extender a la comunidad, en el sentido de una narración de la identidad común. Como recuerda F. Colom (*Tristes patrias. Más allá del patriotismo y el cosmopolitismo*. Barcelona, Anthropos, 2019, p. 63) en relación con la construcción de relatos nacionales: «la nación se nos aparece como un sistema de representaciones construido mediante relatos y, más concretamente, mediante un tipo de narraciones que cabría calificar de "ontológicas". Tales historias dan razón de *quiénes* somos como condición previa para saber *qué* debemos hacer.» En general el capítulo 2 de esa obra para esta cuestión. La sustancia de estas narraciones comunitarias serían las acciones humanas en tanto que susceptibles de ser superadas en un significado común, más allá del individuo.

posibilidad que abstractamente descubríamos en el ajuste contingente de la tensión entre diferencia e identidad según la cual se ordenan estructuralmente el mundo y la existencia humana. Así, tomando como punto de partida la acción, en tanto que vector hermenéutico de este proceso, en la sección precedente conseguíamos desplazar el significado de esta dialéctica desde su aparición como una tensión interna al momento práctico hacia el espacio de una constitución de la subjetividad mediada por la praxis. De este modo, la oposición entre un principio de continuidad, representado por la disposición o trayectoria previa en la que la acción se inscribe como posibilidad, y un principio de ruptura, representado por la circunstancia concreta en la que esa misma acción puede revelarse como tal posibilidad, quedaba señalada, a través de la problematización ética de esta cuestión en la teoría aristotélica de la virtud, como una ambivalencia, entre hábito y elección, igualmente interna a la figura del sujeto —quien, en función de su condición de agente, había quedado ya legitimado previamente como una exigencia hermenéutica de nuestra ordinaria comprensión práctica de la realidad—. Con ello, en definitiva, acción y sujeto terminaban convergiendo en un mismo esquema dinámico, de acuerdo con el cual se superponen según su distinta relación práctica con el tiempo: como instante o momento práctico en el caso de la acción, o como totalidad práctica en el caso del sujeto.

Por otra parte, el recurso al paradigma de la narración, que tomábamos de Ricoeur, nos ha permitido sistematizar en una única aproximación general las distintas posibilidades de interpretación de la acción —y, consiguientemente, también del proceso de constitución del agente como sujeto— que se siguen de la fragmentación de la praxis en esferas prácticas relativamente autónomas. Más aún, al renunciar a fijar de antemano un patrón hermenéutico desde el que recomponer la realidad histórica del sujeto, este enfoque nos permitiría —según he argumentado— centrar nuestra comprensión en el sentido que se desprende de la organización interna de los distintos momentos que componen el relato de una vida, renunciando con ello a toda pretensión metafísica. Cada acción tendría, así, un significado específico en relación con la posición que ocupa en la trama de acontecimientos que confeccionan una biografía según ésta se deja interpretar desde las circunstancias que definen un momento concreto de esa trayectoria vital como horizonte desde el que un agente se comprende como sujeto. Por eso, concluíamos la anterior sección argumentando que la tematización narrativa del proceso de identificación no solo evita, al ofrecer una aproximación general a la constitución del sujeto, el reduccionismo hermenéutico que consigna toda interpretación de la acción bajo un único

registro conceptual —como pueden ser el de la moral aristotélica—, sino que, además, logra salvaguardar su autonomía discursiva por cuanto opera con un esquema reconstructivo de la subjetividad según el cual su comprensión como efecto de la praxis remite siempre a la lógica interna a la trama que interrelaciona los distintos acontecimientos que configuran una historia de vida. En este sentido, la acción encontraría su significado antes que nada en las condiciones que definen la circunstancia del agente, y sólo de manera secundaria podría ser incorporada a una hermenéutica externa a su perspectiva como participante en una trama narrativa. Precisamente por eso, la acción puede reflejar en sí misma, en su particularidad, una identidad subjetiva.

Ahora bien, aun cuando la comprensión narrativa de la subjetividad consiga, en tanto que aproximación general al proceso de identificación con la acción, ir más allá del particularismo de los distintos "saberes prácticos" y, más profundamente, del residuo metafísico que arroja la hipóstasis de sus categorías fundamentales —y, en especial, de su respectiva conceptualización de la idea de "naturaleza humana"—, lo cierto es que, con todo, este enfoque no consigue superar el carácter marcadamente autorreferencial de una hermenéutica que concibe al agente como principio de su constitución subjetiva en un sentido, no ya estrictamente metódico, sino real. Al tomar la posición del personaje en la trama de un relato como modelo de reconstrucción hermenéutica de la subjetividad, la perspectiva narrativa opera con un concepto de agencia que sitúa el centro de gravedad de los procesos de identificación con la acción en los mecanismos psicológicos que movilizan la aceptación y conformidad de un agente con su praxis. Su identidad es, en este sentido, producto de su propia autointegración narrativa en un orden de acontecimientos constituidos en trama mediante la interiorización de su significado como efecto de una praxis subjetiva. El sujeto, por tanto, se concibe de un modo principalmente autopoietico, como resultado de la adecuación funcional de los acontecimientos —interpretados ahora como acciones— a una línea de composición hermenéutica que encuentra su punto de apoyo en la iniciativa del agente. Pero, con ello, la hermenéutica de la subjetividad terminaría ignorando el amplio abanico de determinaciones externas que condicionan la formación *social* de la identidad personal. La realización histórica de la posibilidad del sujeto, y, más específicamente, de la dialéctica entre diferencia e identidad en la que ésta se hace presente, se desprendería, así, del valor constituyente de subjetividad que el análisis ontológico había creído encontrar en la sociabilidad humana. De este modo, la conclusión más inmediata de la tesis de la autoconstitución del agente

en sujeto consiste en su carácter marcadamente solipsista. Bajo el prisma de una hermenéutica de la subjetividad escrita en primera persona, el agente es principio y fin de su propia realidad histórica. De ahí que, para hacer justicia a los rendimientos teóricos previos obtenidos por el análisis ontológico de la sociabilidad, la comprensión narrativa del sujeto, en tanto que enfoque orientado a la reconstrucción hermenéutica de la idea de subjetividad, deba ser complementada con una atención más detenida al modo en el que la presencia de los otros determina el sentido y la lógica del proceso de identificación del agente con su acción en el que hemos cifrado su constitución óntica.

Ciertamente, la comprensión narrativa del sujeto basada en el esquema de identificación de la acción con su agente tal y como ha sido tematizada hasta el momento no excluye, de entrada, toda presencia de los otros de una hermenéutica de la subjetividad. Como ya he apuntado, los otros determinan el sentido de nuestra autocomprensión como sujetos, hasta el punto de que en nuestra propia imagen subjetiva se pueden atisbar los efectos que producen en nosotros los juicios y opiniones de los demás.⁴⁷⁴ Por otra parte, la integración narrativa de la acción en la trama de los acontecimientos permite intuir la presencia de los otros en el relato de una trayectoria de vida en la que el sujeto toma parte como protagonista. Aquí es, precisamente, donde hace su aparición la "acción social" entendida en sentido estricto, a la manera de Weber; es decir, como una clase de acción que «se orienta por las acciones de otros».⁴⁷⁵ En esta misma dirección, la proyección colectiva de la acción es lo que permite descubrir en la figura de una comunidad la

⁴⁷⁴ Así, por ejemplo, para Arendt, la revelación del agente en la acción tiene un carácter intersubjetivo, pues exige del otro una reciprocidad como reconocimiento de la identidad —del *quién*— mostrado en la praxis (H. Arendt, *La condición humana*, p. 209; cf. S. Loidolt, "Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality", p. 49). La revelación del sujeto —añade— siempre se da en la trama de las relaciones humanas (H. Arendt, *La condición humana*, p. 211; cf. S. Loidolt, "Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality", p. 51; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 112). Sin embargo, como veremos, de esta tesis Arendt no parece concluir la necesidad tanto de una aproximación a la constitución de la identidad del sujeto como de una categoría hermenéutica distinta de la acción en algún sentido *distintas*, que puedan hacerse cargo del conjunto de determinaciones que se siguen de ese reconocimiento por parte de los otros, que, inevitablemente, tiene que de ser un reconocimiento mediado culturalmente.

⁴⁷⁵ M. Weber, *Economía y sociedad*, p. 18. Para Weber, el concepto de "acción social" tiene un significado muy específico, distinto al que yo he empleado a lo largo de esta exposición, que tiene un carácter más vago. De un modo genérico, podemos entender como "social" toda acción que implique en algún sentido una relación con el otro. Más aún, toda acción, en la medida en que puede ser entendida como susceptible de una efectividad social podría ser entendida, en este sentido, como "social". En términos sociológicos, sin embargo, la "acción social" referiría un tipo específico dentro de nuestro concepto genérico. Si seguimos aquí a Weber, ésta no puede ser una "acción exterior" sin más, ni tampoco cualquier acción dirigida al otro o común a muchos agentes. La acción social, dice Weber (p. 19), no es idéntica ni a una acción homogénea ni a una acción meramente influida por las conductas de otros (como, por ejemplo, sería la "imitación reactiva" o la acción dirigida al otro no por razón de su acción sino por observación, a partir de ella, de ciertas probabilidades objetivas). Vid. en este sentido el §30 (*El concepto de "acción social" en Max Weber: La orientación-otro y el actuar-sobre-el-otro*) de A. Schütz, *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires, Paidós, 1972.

realización histórica de la posibilidad ontológica contenida en el espacio de aparición que llamábamos mundo. Y, sin embargo, esta recurrente referencia a lo social no alcanza a agotar su problemática en el marco de la constitución óntico-histórica de la subjetividad. Sin negar el valor hermenéutico de esta perspectiva, interna a la vivencia del agente como participante en una trama de acontecimientos, lo cierto es que el reconocimiento de un valor ontológico de la sociabilidad implica aceptar la existencia de instancias de producción de subjetividad cuya realidad no resulta remisible inmediatamente a la praxis de un agente, sino que se predica más bien como efecto de la interacción social. Al fin y al cabo, resulta cuanto menos ingenuo pensar que la condicionalidad social de los procesos de constitución histórica de la subjetividad puede ser reducida a la mera aceptación psicológica del reconocimiento de mi identidad narrativa por parte de los otros —obviando, por consiguiente, todo el rango de determinaciones de origen intersubjetivo que configuran la estructura de ese fenómeno, y lo elevan, llegado el caso, a objetividad social—. En este sentido, lo que en esta sección debemos preguntarnos es, justamente, si ese particular modo de comprensión de la facticidad que reclama la figura del sujeto como realidad histórica se predica únicamente de su realización como autoidentificación de un agente, o si también compromete un sistema de relaciones sociales que trascienden la inmediatez de una hermenéutica hecha en primera persona.

El significado de esta problemática se deja iluminar con más claridad si, llegados a este punto, tratamos de explicitar con cierto detenimiento el alcance del límite interno a una narrativa de la subjetividad en lo que respecta a su tematización de la sociabilidad humana cuando aquélla es formulada únicamente desde la "posición del personaje"; es decir, bajo el horizonte autorreferencial de un esquema hermenéutico que no tiene más punto de partida que las vivencias psicológicas de un agente. Brevemente, éste tiene que ver con su incapacidad para reconocer en la presencia del otro una positividad ontológica determinante de la configuración de la identidad personal; aun cuando se acepte la existencia de una objetividad social —cuya constitución queda, no obstante, en buena medida inexplicada—. Un buen ejemplo de esta limitación se encuentra, precisamente, en la teoría de la identidad personal de Ricoeur. Así, si bien, en su estudio en torno a la formación narrativa de la identidad, Ricoeur reivindica, frente a la teoría analítica de la acción, la dimensión de interacción presente en la mayoría de prácticas, como consecuencia de su inserción en un contexto social, lo cierto es que el filósofo francés termina, no obstante, por reducir su potencial hermenéutico-explicativo de la constitución

histórica del sujeto al fenómeno de la "interiorización", entendido como una variante del proceso de identificación con la acción consistente en el aprendizaje y asimilación de reglas y otros patrones de conducta.⁴⁷⁶ De igual manera, Ricoeur reconoce que «las historias vividas de unos se imbrican en las historias de los demás»⁴⁷⁷, pero no parece que en ese entramado de interconexiones narrativas llegue a asignar a los otros un papel que no sea el de meros dinamizadores de un relato de vida. Gracias a los otros —diría Ricoeur—, el relato de una trayectoria vital puede avanzar en el tiempo, pero su narración queda siempre, en último término, en manos del sujeto. Desde su perspectiva, por tanto, el otro aparece subordinado a una hermenéutica de la subjetividad unilateralmente interna, que redundaría en una autocomprensión del agente como autor mientras obvia las "situaciones sociales"⁴⁷⁸ que determinan tanto el alcance de su agencia como las posibilidades de acción que de ella se desprenden. Es decir, mientras obvia la influencia que los distintos regímenes acción —instituciones, reglas, patrones de conducta, costumbres, etc.— tienen, en tanto que realización empírica de formas de vida en común que resultan de la sociabilidad humana, sobre la formación de una identidad subjetiva, más allá de la productividad psicológica que los procesos de aprendizaje e interiorización tengan sobre el modo en el que un agente se comprende a sí mismo como sujeto.⁴⁷⁹

En realidad, el problema de fondo que subyace a la posición de Ricoeur consiste en su incapacidad para localizar la reconstrucción hermenéutica de la subjetividad en un

⁴⁷⁶ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 156-157.

⁴⁷⁷ *Ib.*, p. 163.

⁴⁷⁸ Tomo esta expresión de A. MacIntyre (*Tras la virtud*, p. 255). Según el mismo explica: «Una situación social puede ser una institución, puede ser lo que he llamado una práctica o puede ser un ambiente humano o de cualquier otra clase. Pero lo fundamental de la noción de situación tal como voy a entenderla es que una situación tiene una historia, dentro de la cual no sólo se ubican las historias de los agentes individuales, sino que además no puede ser de otro modo, ya que sin la situación y sus cambios a lo largo del tiempo sería incomprensible.»

⁴⁷⁹ No sorprende, pues, que, en su trabajo de antropología filosófica, la apelación al otro por parte de Ricoeur tenga un sentido recurrentemente ético. Así, para el filósofo francés, la condición constituyente de la identidad subjetiva que a lo largo de este trabajo he llamado "sociabilidad" comprometería una relación de reciprocidad que se realiza en dos niveles: la amistad, en sus diversas tipologías, y el conjunto de formas comunitarias que aglutina bajo la estructura del "vivir-juntos" (P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 186-212). Pero, precisamente, al operar en el plano de la eticidad, no sólo se acota teóricamente el campo de análisis de la constitución histórica del sujeto a la esfera gnoseológica de un saber práctico específico —el de la moral—, sino que, además, éste no termina de abandonar la perspectiva autorreferencial del agente —ahora, agente *ético*— como polo hermenéutico privilegiado. En este sentido, aun cuando se concediera a la acción ética un valor *general* —y no meramente especial, como acción *moral*— en el marco de una ontología de la subjetividad, lo cierto es que no por ello se produciría una ampliación en la perspectiva rectora de la reconstrucción hermenéutica de la identidad. Al contrario, parecería más bien que la potencia discursiva de la praxis descubierta como *autonomía* al situar la acción narrada bajo el horizonte de inmanencia abierto por la construcción de la identidad como "historia de vida" quedaría menoscabada, no ya por un residuo de metafísica naturalista, sino más bien por la hipóstasis de los conceptos propios de la moral como categorías omnicomprensivas del proceso de constitución histórica de una identidad subjetiva.

ámbito de problematización distinto al de la temporalidad. Con su recurso a la idea de narración, Ricoeur busca enfrentar el clásico problema de la permanencia de la identidad en el tiempo sin caer en soluciones propias de una metafísica esencialista. Así, al trasladar el esquema de composición de la trama narrativa a la formación identitaria del sujeto, la ruptura representada por el cambio consigue ser integrada como momento en una continuidad de sentido determinada como una "trayectoria de vida". Por eso, desde estas coordenadas, la sociabilidad humana únicamente logra ser tematizada en cuanto factor de continuidad o ruptura —o de concordancia y discordancia, si nos mantenemos en el registro discursivo que acompaña a la idea de narración— dentro de este marco analítico. Sin embargo, el esfuerzo de reconstrucción hermenéutica de la subjetividad no se agota en su relación problemática con el tiempo. Más aún, también la sociabilidad es susceptible de constituir un eje de problematización específico en lo que respecta a la constitución histórica de la figura del sujeto. Como hemos visto al tematizar su posibilidad ontológica, la existencia en común está lejos de ser un ámbito que pueda ser integrado pacíficamente en su realización óntico-histórica; antes bien, constituye un campo de problemas autónomo en lo que respecta a la formación de una identidad subjetiva. Esta conclusión es, de hecho, la que nos distancia de Heidegger, por cuanto consideramos su solución *völkisch* como una salida en falso de la indeterminación ontológica abierta por la sociabilidad humana.⁴⁸⁰ La existencia en común representa una condición constituyente de la existencia humana, pero también del mundo, en cuanto espacios de aparición, y, en consecuencia, positiviza en el nivel de su constitución histórica, como subjetividad humana o como comunidad, un orden específico de condicionalidad asociado a la presencia del otro. De ahí que, para completar la recuperación de la idea de subjetividad, en lo que sigue sea preciso modular nuestra reconstrucción hermenéutica del sujeto en el sentido de una comprensión de su constitución dialéctica según viene legitimada por esta condicionalidad social.

3.3.1. Lo social como "exterioridad" y su tematización narrativa como "autonomía de la trama". Los límites hermenéuticos de la acción y la categoría de "estructura".

Reconocer la presencia del otro como una positividad que determina el sentido de la constitución óntico-histórica del sujeto implica aceptar que el proceso de identificación

⁴⁸⁰ Me refiero aquí a los desarrollos del punto 2.3.2. del segundo capítulo

subjetiva de un agente no se agota en la esfera de la interioridad, en la formación psicológica del yo, sino que compromete una dimensión de exterioridad que resulta indisponible en términos de agencia. Por eso, una vez la reconstrucción hermenéutica del sujeto se localiza dentro del orden de condicionalidad abierto por la sociabilidad humana, la forma dialéctica de su posibilidad se modula como una tensión entre interioridad y exterioridad. Así, si para una hermenéutica de la subjetividad formulada en primera persona, bajo el horizonte de problematización abierto por la temporalidad, el sujeto se comprende, a partir de la mediación entre un principio de continuidad y uno de ruptura, como una totalidad histórica que integra dentro de sí, como "momentos", un conjunto de acciones dentro de una trayectoria de vida; ahora, la localización de esa tensión entre identidad y diferencia bajo el horizonte de la sociabilidad dinamizará un entendimiento del sujeto como síntesis dialéctica entre un principio constituido por el ámbito de las vivencias psíquicas del agente en general —la esfera de su autocomprensión, realizada sintéticamente como "historia de vida" bajo la problemática de la temporalidad—, al que hemos llamado "interioridad", y un principio en el que se expresa la presencia originaria del otro como alteridad, al que me referiré con el título de "exterioridad". También cuando esa relación dialéctica implica la forma subjetiva de una comunidad.⁴⁸¹

La tensión que un eventual desarrollo autónomo de la trama introduce en la constitución identitaria de los personajes de un relato sirve aquí como vehículo explicativo del significado y alcance que la forma dialéctica asociada a la condición de sociabilidad tiene para la reconstrucción hermenéutica del sujeto. Aunque hasta el momento la productividad teórica del enfoque de la narratividad —según el cual, como hemos visto, la constitución óntico-histórica del sujeto se deja cifrar en su función como personaje en una trama de acontecimientos— sólo ha sido testada desde una perspectiva

⁴⁸¹ Merece la pena hacerse aquí eco de la siguiente reflexión de R. Debray (*Elogio de las fronteras*. Barcelona, Gedisa, 2016; pp. 54-55) sobre el sentido dialéctico según el cual una comunidad se constituye como sujeto, y cómo esto implica necesariamente la existencia de y una relación con un exterior, como otro de sí misma: «Una comunidad sin un exterior que la reconozca o la invista ya no tendría *lugar* de ser, como una nación que estuviera sola en el mundo vería desaparecer su himno nacional, su equipo de fútbol o de críquet, y hasta su idioma. Una persona moral o tiene perímetro o no existe. De lo que se deduce que la "comunidad internacional" no es una comunidad. Esa petaca zombi no es sino una fórmula hueca, una coartada retórica en manos del directorio occidental que hasta ahora se ha arrogado el mandato. Otro cantar será el día en que un hombrecillo verde con mil patas y una larga trompa aterrice en los grandes almacenes de Ginza o en la plaza de la Concordia. Ante el *alien* venido de otra galaxia, la impersonalidad moral que es la Humanidad con H mayúscula podrá entonces entusiasmarse, porque tomará forma y cuerpo, por contraste con un fondo. Cuando el mamífero humano vea con sus propios ojos la extrañeza venida de otro lugar será cuando sepa a qué resistirse, hombro a hombro con todos sus congéneres sin excepción, para salvaguardar la suya propia». Así pues, parece difícil que pueda existir una política verdaderamente global sin escalar más allá de los límites físicos de nuestro planeta.

interna a la vivencia del sujeto, relativa a la formación psicológica de su identidad, lo cierto es que este marco hermenéutico no excluye en principio una comprensión de su formación identitaria planteada desde un horizonte de problematización distinto del tiempo. Así, la propia idea de narración ofrece recursos hermenéuticos que permiten incorporar el motivo de la sociabilidad dentro de una comprensión más amplia de dicho proceso. Más específicamente, de lo que se trata es de fijar a través del registro de la narratividad una explicación del modo en el que el proceso de identificación —ya tematizado como proceso paradigmático de la constitución histórica de la subjetividad— puede hacerse cargo de la dimensión de exterioridad comprometida en la condición de sociabilidad y, en consecuencia, superar un entendimiento del mismo demasiado apegado a una hermenéutica del sujeto hecha en primera persona. Esto es, dependiente de una perspectiva excesivamente autorreferencial, que, partiendo de la posición de agente del sujeto, trata de hacer corresponder la realización pragmática de su identidad con una comprensión del mismo como autor de su historia de vida. De este modo, en la medida en que en la trayectoria narrativa de los personajes de un relato sea posible reconocer una dimensión de realidad no interpretable como efecto de su praxis autónoma, la constitución histórica del sujeto podrá ser comprendida —a través del recurso a este enfoque hermenéutico— como consecuencia de la modulación social de su posibilidad dialéctica.

Mi objetivo en estas líneas, por tanto, no es otro que intentar complementar los rendimientos teóricos previos, proporcionados por una comprensión meramente interna de la constitución identitaria de la subjetividad, con una aproximación narrativa al proceso de identificación que se haga cargo de la dimensión de exterioridad, según se sigue de la presencia positiva del otro como alteridad. Pero antes de eso es preciso definir narrativamente el significado de esa dimensión de exterioridad para un personaje que, en el marco del relato, configura su identidad. ¿Cómo comprender la existencia de algo "exterior" al personaje cuando es precisamente éste quien, con su praxis, dinamiza el desarrollo de la trama de un relato? La propuesta en este punto pasaría por desvincular la iniciativa práctica que se le atribuye al sujeto, en cuanto agente, de su posición como actor o personaje. Así, visto desde esta óptica, el sujeto no se comprendería ya como un efecto de su propia praxis, sino como un efecto de la trama de acontecimientos en relación con la cual se articula, a través de una historia de vida, su contenido identitario. Es decir, el sujeto sería *realizado* por los acontecimientos, pero no como determinación práctica de un agente, sino de un modo tendencialmente pasivo, como efecto del decantado histórico

de toda una serie de estructuras y procesos que constituyen el esqueleto de la trama en la que él se encuentra, de manera más o menos consciente, inserto. Al verse expropiado de su agencia, el sujeto quedaría expuesto al devenir de unos acontecimientos que no sólo no controla en su dimensión temporal —lo cual, como vimos, era admitido, bajo el concepto de "incertidumbre", dentro del registro psicológico—, sino que, además, le vienen impuestos —y que, en consecuencia, experimenta como heterónomos—. Por eso, aun cuando continúe participando como actor en el entramado narrativo que configura su identidad a la manera de un relato, lo cierto es que, desde la perspectiva abierta por la exterioridad, el sujeto termina siendo incapaz de dar cuenta por sí mismo de su contenido identitario.⁴⁸²

La diferencia que esta perspectiva hermenéutica añade en relación con una comprensión de la identidad interna a la vivencia psicológica del sujeto es clara: si entonces el desarrollo narrativo del relato dependía de su propiedad sobre la trama, en tanto que producto de su desenvolvimiento práctico, ahora, la trama no aparece ya como una posesión, sino como una sucesión de acontecimientos que, si bien se reproducen a través de su praxis, lo cierto es que su realidad trasciende el primado de la agencia. En tanto que personaje, el sujeto no sólo es susceptible de ser reconocido como agente en el marco de un relato, sino también como paciente, cuando el devenir de su trayectoria se entiende como un rendimiento narrativo independiente de su iniciativa práctica. Su realidad es, por eso, necesariamente ambigua, como consecuencia de la indeterminación hermenéutica que preside el esfuerzo (auto)interpretativo de su identificación con la praxis en función de la posición que en cada caso ocupa respecto a la trama. Pero, lejos de representar una consecuencia coyuntural a nuestra imaginación narrativa, esta forma escindida del personaje-sujeto remite, en verdad, a su propia constitución óntico-histórica una vez ésta se sitúa bajo la sociabilidad como horizonte problemático. La doble posición del sujeto, como agente o como paciente, ante la trama de un relato refleja en un registro

⁴⁸² La obra de Franz Kafka constituye, quizá, el mejor ejemplo que la historia de la literatura nos ofrece en este sentido. Lo que caracteriza a los personajes kafkianos es su incapacidad para integrar el cambio dentro de una narrativa autónoma. Así, los protagonistas de sus historias suelen verse sujetos a fuerzas incontrolables —una lógica burocrática impenetrable (*El castillo*), una decisión judicial indefinidamente pospuesta (*El proceso*), o una extraña mutación biológica (*La metamorfosis*)— que, más allá de su peculiar naturaleza, tienden a caracterizarse por someter su constitución identitaria a una tensión evolutiva que les resulta enteramente extraña y que termina sumiéndolos en la desesperanza. En la obra de Kafka, los personajes no configuran narrativamente su identidad en la mediación entre la continuidad de un carácter y la novedad impuesta por las circunstancias, sino que su identidad se transfigura a través de una praxis inconsistente con su voluntad práctica como agentes. Éste es, a mi modo de ver, el significado del motivo kafkiano de la "metamorfosis".

narrativo la relación dialéctica, entre interioridad y exterioridad, en la que se resuelve su posibilidad cuando se mide con la presencia positiva de un otro. En consecuencia, en esa dualidad de perspectivas, no sólo se revela una condición paradójica propia de la construcción narrativa del personaje, sino, sobre todo, la profunda equivocidad del sujeto —según su doble sentido de autocomprensión de sí como unidad de identidad y acción, pero también de dominio y sujeción a un poder extraño— puesta de manifiesto por la problematización de su constitución histórica en relación con la presencia de un otro.

Ahora bien, esta ampliación de nuestra comprensión del proceso de identificación subjetiva en un sentido comprensivo de la exterioridad —complementaria con la dimensión de interioridad propia de la vida psíquica— tiene, naturalmente, relevantes implicaciones en relación con el estatuto atribuido a la acción como instancia mediadora de la constitución histórica del sujeto. Si la vida práctica queda determinada, aunque sea sólo parcialmente, por la presencia positiva de otro, la revelación del sujeto en la acción no podrá entonces ser comprendida, en el sentido de la tesis de su autoconstitución subjetiva, como un efecto autónomo de su praxis, sino que referirá más bien, como acabamos de ver, su descubrimiento como un rendimiento narrativo que no es remisible —al menos completamente— a este ejercicio autopoietico. Así, aun sin llegar a disociar identificación mediada por la acción y constitución histórica del sujeto, lo cierto es que el desplazamiento del eje reconstructivo de la subjetividad, desde la problemática del tiempo hacia el horizonte abierto por la sociabilidad, incentiva una hermenéutica de la acción que no ve en ella sino la expresión de una identidad que, siendo, ciertamente, producto de la narración, no puede, sin embargo, reivindicar la posición de agente del sujeto como su principio.

Ésta es, precisamente, la intuición que, a mi modo de ver, hace que, pese a reconocer una productividad discursiva en la praxis a través de la cual se revela el sujeto, Arendt llegue a afirmar en un pasaje de *La condición humana* que «[a]unque todo el mundo comienza su vida insertándose en el mundo humano mediante la acción y el discurso, nadie es autor o productor de su propia historia de vida».⁴⁸³ Al negar la posibilidad de autoría sobre un relato de vida, Arendt no está rechazando la mediación de la acción como mecanismo de identificación subjetiva, ni tampoco parece querer desdecirse de su argumentación previa en torno a su potencia como expresión de la

⁴⁸³ H. Arendt, *La condición humana*, p. 213.

pluralidad humana, sino que lo que pretende es, más bien, señalar la existencia de un orden de condiciones históricas que anteceden a la determinación práctica de su agente.⁴⁸⁴ No cabe duda de que, desde las coordenadas filosóficas del pensamiento arendtiano, dicha condicionalidad no puede ser sino una condicionalidad consecuencia de la coexistencia de seres humanos distintos en un mismo espacio.⁴⁸⁵ Para Arendt, la realidad de la acción no resulta pensable al margen de las «relaciones humanas, con sus innumerables y conflictivas voluntades e intenciones».⁴⁸⁶ Ésta es, de hecho, la razón por la que, en su opinión, la acción puede llegar a producir efectos narrativos que trascienden el sentido de su inicial propósito en la forma de consecuencias no buscadas.⁴⁸⁷ De ahí que, al defender la imposibilidad de señalar a nadie como autor —en sentido fuerte— de sus actos, Arendt parezca admitir que la acción debe ser incorporada siempre dentro de un esquema comprensivo capaz de integrar la posición de agente del sujeto dentro de ese sistema de relaciones sociales que, en el marco explicativo de la narración, configura la trama.

Aunque la posición hermenéutica que hace de la producción narrativa del sujeto un efecto de la trama, independiente de su iniciativa práctica, no niega la función mediadora de la acción en los procesos de identificación subjetiva, lo cierto es que, bajo esta perspectiva, esta conceptualización de la praxis no alcanza, sin embargo, a dar cuenta del significado de esa identidad por sí misma. Así, su referencia a una exterioridad extraña a su agente, figurada en la presencia de una alteridad, le impide retener, en su presente, pero también en su conexión con los demás momentos que componen una trayectoria de vida —así como con el conjunto de expectativas, frustraciones y demás motivos que colorean su comprensión identitaria desde una perspectiva psíquica—, un contenido de significado suficiente para agotar la tematización de su identidad subjetiva.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ *Ib.*, p. 212. «La revelación del "quién" mediante el discurso, y el establecimiento de un nuevo comienzo a través de la acción, cae siempre dentro de la ya existente trama donde pueden sentirse sus inmediatas consecuencias.» También *Ib.*, p. 213: «Dicho con otras palabras, las historias, resultados de la acción y el discurso, revelan un agente, pero este agente no es autor o productor. Alguien la comenzó y es su protagonista en el doble sentido de la palabra, o sea, su actor y paciente, pero nadie es su autor.»

⁴⁸⁵ *Ib.*, p. 51. «Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres.»

⁴⁸⁶ *Ib.*, p. 212.

⁴⁸⁷ *Id.* También *vid.* lo dicho en la sección 3.2.2.B sobre el papel que desempeñan los "giros de guion" dentro de una reconstrucción narrativa de la subjetividad; si bien en ese punto mi aproximación no se centra tanto en las relaciones humanas como causa de éstos, sino sobre todo en su integración dentro de una trayectoria de vida dotada de sentido.

⁴⁸⁸ Un ejemplo tanto de la incidencia de la exterioridad abierta por la presencia positiva del otro en la constitución identitaria del sujeto como de la necesidad de una categoría hermenéutica de estructura que la haga accesible a la comprensión puede encontrarse, en mi opinión, en el fenómeno del agradecimiento. Como explica B. Schwarz (*Del agradecimiento*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2004, pp. 12-13), el agradecimiento refiere un "acto social" por cuanto en su realización implica una suerte de declaración ante

Comprender la acción, y, a través de ella, al sujeto, implica localizar su realidad en un escenario histórico que no resulta enteramente accesible en la particularidad de la conexión causal que en ella se materializa, sino que compromete una racionalidad social que va más allá de trayectoria vital del sujeto tal y como ésta resulta explicable, en cuanto agente, para él mismo en primera persona. En este sentido, la remisión de la realidad del sujeto a un orden previo a su propia determinación práctica plantea con carácter general un límite a la potencia hermenéutica de la acción, que —dicho sea de paso— Arendt no parece llegar a abordar de forma sistemática.⁴⁸⁹ Por eso, la reconstrucción narrativa de la

el otro que me ha hecho un bien en la forma de una expresión de gratitud. En este sentido, el agradecer a alguien algo es una "acción social", entendida en un sentido no sociológicamente específico, como acción que de algún modo compromete a otro en su intencionalidad. («Si las cosas suceden normalmente, el hombre que siente agradecimiento se verá movido a expresarlo. Más aún: el agradecimiento, por su propia esencia, trata de tomar cuerpo en un acto social. [...] Dar las gracias es un "acto social" en el sentido estricto de la palabra, es decir, un acto que no es sólo expresión de un sentimiento, sino que tiene un carácter específicamente interpersonal; tiene que declararse para realizarse.») Pero, ¿cuál es el fundamento de esa acción? ¿Por qué me veo impelido a expresar el agradecimiento ante el otro? Schwarz responde: «El hombre agradecido experimenta la obligación de dar expresamente las gracias al hombre que le ha hecho algo bueno.» Es decir, existe un deber de agradecimiento que viene dictado por la presencia positiva del otro. En una situación dada, en la que he sido beneficiario de algún bien gratuito por parte del otro, el deber de agradecimiento no expresa una obligación *prima facie* de carácter general, sino que toma la forma de un deber concreto cuya exigencia representa el otro, quien, al dirigirse benefactoramente hacia mí, exige en reciprocidad un gesto de agradecimiento. La forma del deber es, en consecuencia, representable como exigencia del otro sobre la base de una conexión previa, dada en el beneficio del que soy destinatario. Exterioridad, pues, dada como deber de gratitud en la presencia positiva del otro.

Ahora bien, esta aproximación únicamente ofrece una apreciación "pura" del fenómeno del agradecimiento, centrada en el análisis formal de un deber de reciprocidad fundado en la solidaridad interpersonal, en relación con el cual el sujeto se posiciona moralmente. Así, sobre la base de este análisis cabe deducir un orden de efectos —fundamentalmente la indignación— ante la falta de correspondencia por parte de quien ha sido beneficiado altruistamente: «La negación de ayuda o la negativa a reconocerse agradecido provocarían en el espectador una asombrada indignación, y ello porque una negación de esa clase parece equivaler a una temeraria disposición, por así decirlo, a negar la condición humana —"la *condition humaine*"— y a pretender aislarse totalmente. Si en un caso semejante hay algo más que un momento de mal humor, se revela, como quien dice, la imagen de un amargo excluirse de la comunidad humana, de una especie de nihilismo práctico social.» (*Ib.*, p. 26). Pero, ¿cómo se cifra una acción como digna de gratitud? ¿Qué criterio dispone en rigor su índole "benéfica"? ¿Dónde reside la certeza intersubjetiva de su carácter "gratuito"? Por otra parte, ¿cuál es el alcance del agradecimiento debido? ¿Qué notas deben calificar modalmente ese acto (cuándo expresar la gratitud, dónde, de qué manera)? La respuesta a estas cuestiones depende, naturalmente, del contexto en el que se sitúa en cada caso el sujeto. El deber de agradecimiento representado concretamente en la figura del otro aparece, en consecuencia, determinado en su contenido material por el conjunto de factores objetivos que resultan de la configuración social de un escenario histórico en el que la acción cobra cuerpo. Pues bien, precisamente, la necesidad de nominar y ordenar ese conjunto heterogéneo de elementos dados aquí y ahora como presupuestos materiales del fenómeno del agradecimiento exige, justamente, el recurso a una categoría, como la de estructura, capaz de hacerlos accesibles en términos hermenéuticos.

⁴⁸⁹ Aunque, como hemos visto, Arendt no niega que la acción humana siempre acontece en el marco de un contexto, la filósofa alemana es, con todo, sumamente crítica con el intento de comprender su desenvolvimiento histórico. En concreto, una Arendt (*La condición humana*, p. 214) crítica de la filosofía de la historia denuncia todo intento de comprender la historia como realización de un "autor invisible": «El autor invisible tras la escena es un invento que surge de una perplejidad mental, pero que no corresponde a una experiencia real. Mediante esto, la historia resultante de la acción se interpreta erróneamente como una historia ficticia, donde el autor tira de los hilos y dirige la obra. [...] La diferencia entre una historia real y otra ficticia estriba precisamente en que ésta fue "hecha", al contrario de la primera, que no la hizo nadie. La historia real en la que estamos metidos mientras vivimos carece de autor visible o invisible porque no

subjetividad reclamaría el concepto de "estructura" como categoría comprensiva capaz de operar como índice hermenéutico del proceso de formación histórica del sujeto.

Como la acción, también la estructura despeja una comprensión pragmática de la realidad desde la que la posibilidad hermenéutica del sujeto se hace efectiva, pero, a diferencia de aquélla, ésta no justifica esa efectividad a partir de un vínculo de imputabilidad desde el que su presencia se legitima en términos de causalidad por libertad, sino que su aparición se determina más bien como su propio efecto, por cuanto determina el contenido de las posibilidades de acción que como agente le son disponibles. Bajo la estructura, el sujeto no se comprende como *autor* de su propia praxis, sino más bien como un mero *operador* de una legalidad práctica que, aparentemente, le resulta indisponible. Así, en una primera aproximación, el concepto de estructura haría referencia al modo según el cual la praxis se organiza en un sistema de patrones de conducta estables e instituciones relativamente sólidas como resultado de la sociabilización de un conjunto de esquemas de acción entre varios sujetos que, de este modo, se encuentran comprometidos en su actuar con un contenido práctico que, en sentido estricto, ellos no han *elegido*.⁴⁹⁰ El concepto de estructura sugiere, pues, una ordenación pragmática de la

está hecha.» Y añade: «Sólo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, sólo nos dice *cómo* es o era.» Ciertamente, matiza, la acción y el discurso, pueden «adoptar diversas formas de reificación en las obras de arte que glorifican un hecho y un logro» (*Ib.*, p. 215), de entre las cuales, la tragedia es la que mejor imita el flujo de la praxis. Pero no existe consideración alguna en términos de una categoría comprensiva que permita acceder a la acción reificada, no ya como acción singular, sino como momento de una totalidad más amplia. No cabe duda de que detrás de este escepticismo de Arendt hacia el "autor invisible" se encuentra su crítica de lo social. La cuestión es si con ello en realidad no se "pierde algo" con relación a *quién* es el sujeto-agente. Arendt es una acertada crítica de todo intento de "naturalizar" al ser humano, de sustituir subrepticamente el interrogante "quién es" por aquél que pregunta "qué es". Sin embargo, aun reconociendo esa prioridad de la praxis, parece que renuncia a seguir todas sus consecuencias; a saber: que de ella se sigue un orden de cosas naturalizado, pero, precisamente, como *efecto* de la acción humana. Cf. P.L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1968, p. 81: «El mundo institucional es actividad humana objetivada, así como lo es cada institución de por sí. En otras palabras, a pesar de la objetividad que caracteriza al mundo social en la experiencia humana, no por eso adquiere un *status* ontológico separado de la actividad humana que la produjo.»

⁴⁹⁰ Resulta interesante referir aquí la definición que A. Giddens ofrece del concepto de "estructura". En un sentido abstracto, por "estructura" el sociólogo británico entendería «reglas y recursos con implicación recursiva en una reproducción social; ciertos aspectos institucionalizados de sistemas sociales poseen propiedades estructurales en el sentido de que por un tiempo y por un espacio hay relaciones que se estabilizan. "Estructura" se puede conceptualizar abstractamente como elementos normativos y códigos de significación: dos aspectos de reglas. También son dos las clases de recursos: recursos de autoridad, nacidos de la coordinación de la actividad de agentes humanos, y recursos de asignación, que provienen del control sobre productos materiales o sobre aspectos del mundo material.» (A. Giddens, *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 32). Unas páginas más adelante, Giddens (*Ib.*, pp. 53-54) ofrece una segunda definición más centrada en su sentido social. En este sentido, "estructura" denota «las propiedades articuladoras que consienten la "ligazón" de un espacio-tiempo en sistemas sociales: las propiedades por las que se vuelve posible que prácticas sociales discerniblemente similares existan a lo largo de segmentos variables de tiempo y de espacio, y que presten a estos una forma "sistémica".»

realidad que no toma como punto de partida la voluntad de un agente, sino que más bien hace de ésta un medio a través de la cual se realiza la norma que ella misma establece. De ahí que, en principio, parezca que a partir de ella cabría aproximarse a la dimensión de "exterioridad" según la cual se realiza el sujeto, y cuyo significado hemos querido representar propedéuticamente en un lenguaje narrativo como "autonomía de la trama sobre el personaje".

Desde las coordenadas teóricas abiertas por el enfoque de la narratividad, la categoría hermenéutica de estructura permite hacer accesible como concepto el primado de la trama sobre la agencia en el que hemos cifrado el significado de la "exterioridad" dentro del marco teórico de la construcción del relato. Así, la estructura permite fijar el desarrollo discursivo de la creación literaria estrechando el abanico de posibilidades disponibles para los personajes, de tal forma que, en ocasiones, éstas llegan incluso a ser anticipadas por los lectores. Ciertamente, la potencia creativa de la producción artística facilita las intermitencias, las desviaciones o incluso las alteraciones caóticas del relato, pero, con todo, no termina de cancelar la objetivación de un orden narrativo en la misma redacción del texto. Al contrario, en tanto que sucesión más o menos ordenada de acontecimientos, el argumento de una historia señala siempre los límites estructurales de su desarrollo narrativo al imponer un estrechamiento de las posibilidades disponibles en la construcción del relato. En realidad, esto no es muy distinto a lo que, por otra parte, podría ocurrir en el registro psicológico del personaje cuando, al dar cuenta narrativamente de su acción, éste se atreve a desafiar el orden secuencial dictado por el tiempo, alterando la conexión racional de los acontecimientos —es decir, según un modo de identificación con la praxis que, más allá de la literatura, en el marco de los procesos reales de constitución de la identidad, se entendería como patológico—. ⁴⁹¹ En este caso, aunque sin poder llegar a reconstruir psicológicamente su propio itinerario biográfico, y, por consiguiente, arbitrar una comprensión adecuada del orden causal que explica su presente en un sentido pragmático, el personaje se enfrenta siempre a la necesidad que en el plano de los hechos imponen, como consecuencias, los acontecimientos pasados,

⁴⁹¹ Que esto sea posible se explica, claramente, por la existencia de una doble temporalidad narrativa: el tiempo de la cosa narrada, de la historia (*erzählte Zeit*), y el tiempo del relato (*Erzählzeit*); cf. G. Genette, *Figuras III*, p. 89 y ss. En lo que respecta a la constitución del sujeto que aquí nos ocupa, podríamos distinguir entre un "tiempo social" en el que el sujeto se encuentra y un "tiempo psicológico" que el sujeto experimenta; respectivamente determinación de la interioridad y la exterioridad. Del desarrollo típico o no de su mediación —en el sentido que veremos más adelante, cuando nos refiramos al proceso de identificación— dependería, pues, que la temporalización de la identidad tenga o no un carácter patológico.

determinando así la fisonomía específica del contexto práctico en el que en cada caso se encuentra. Pues bien, de igual manera ocurre que, aun cuando, al trastocar las conexiones lógicas que se desprenden de los acontecimientos, la magia de Macondo o la oscuridad de Región permitan difuminar la racionalidad estructural de una trama, resulta con todo indudable que tanto la pluma de García Márquez como la de Benet se encuentran necesariamente comprometidas con un discurso ya dado que impone su legalidad narrativa, por ligera que ésta sea, sobre la evolución del relato.⁴⁹²

Sin ninguna pretensión de tesis, esta función hermenéutica de la estructura en el marco de la narración admite, al menos, tres formas de estructuración de la trama según las cuales la identificación subjetiva de los personajes se ve restringida en un sentido no explicable desde las coordenadas de la praxis autónoma. En primer lugar, la estructura contextual del relato impone una legalidad histórica sobre la trama, y, en consecuencia, sobre la configuración narrativa de los personajes, por cuanto los sitúa en un entorno, real o imaginario, que limita las posibilidades creativas del texto. Las exigencias históricas de la novela ambientada en tiempos lejanos representan un buen ejemplo en este sentido, pero también parece lógica una exigencia de coherencia semejante en el caso de escenarios imaginarios. En segundo lugar, la creación narrativa se ve así mismo

⁴⁹² En realidad, desde un punto de vista meta-narrativo, antes que cualquier primacía de la trama sobre la agencia de los personajes, la determinación estructural sobre el desarrollo del relato vendría dado por el uso mismo del lenguaje como vehículo de construcción de la historia. En este sentido, R. Barthes (*Ib.*, p. 35) observa acertadamente que, hasta en la más psicológica de las novelas, el discurso del yo se ve siempre cooptada por el sistema del lenguaje en el que aquél se expresa. La psicología, afirma, «no puede, en efecto, —paradójicamente— conformarse con un puro sistema de la persona, pues al referir todo el relato sólo a la instancia del discurso, o si se prefiere al acto de locución, queda amenazado el contenido mismo de la persona: la persona psicológica (de orden referencial) no tiene relación alguna con la persona lingüística, la cual nunca es definida por disposiciones, intenciones o rasgos, sino sólo por su ubicación codificada en el discurso.» Pues bien, más allá del análisis literario, parece que esta apreciación es así misma pertinente en lo que se refiere a una comprensión de la configuración narrativa del sujeto de carácter más general. Así, como es bien sabido, la construcción social de la realidad —y, por consiguiente, también del yo, que, si bien es analíticamente discernible en su constitución puramente psicológica, como *yo psíquico*, es siempre, de hecho, un *yo social*— encuentra en el lenguaje su primera mediación, o, más bien su *a priori*. En este sentido, *vid.* P.L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 55: «Como sistema de signos, el lenguaje posee la cualidad de la objetividad. El lenguaje se me presenta como una facticidad externa a mí mismo y su efecto sobre mí es coercitivo. El lenguaje me obliga a adaptarme a sus pautas. [...] El lenguaje me proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita mi experiencia para desenvolverse. Dicho de otra forma, el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirme objetivar una gran variedad de experiencias que me salen al paso en el curso de mi vida. El lenguaje también tipifica experiencias, permitiéndome incluirlas en categorías amplias en cuyos términos adquieren significado para mí y para mis semejantes. A la vez que las tipifica, también las vuelve anónimas, porque por principio la experiencia tipificada puede ser repetida por cualquiera que entre dentro de una categoría en cuestión.» Así pues, además de la conveniencia de nuestro recurso al enfoque de la narratividad —y, en este punto específico, a la idea de la primacía de la trama— con el propósito explicativo de aclarar, frente a la perspectiva en primera persona, lo específico de la constitución social de la identidad, es así mismo oportuno señalar la fortuna de esta perspectiva por cuanto nos permite, justamente, referir el lenguaje como la primera realización de la exterioridad que el sujeto enfrenta en su apertura al otro.

determinada estructuralmente por el significado objetivo de las relaciones entre personajes. Aun teniendo presente la potencia subversiva de la novela, el desarrollo de la argumentación narrativa se ve impelida por la comprensión ordinaria de los marcos de interacción social aplicados aquí a los personajes; o, en su defecto, por aquellos imaginados en el marco del relato. De este modo, si bien el oficio literario permite, pongamos por caso, adulterar el significado habitual de la paternidad o de la filiación, no deja por ello de ser cierto que, precisamente, ese nuevo concepto imprime una legalidad social imaginaria sobre su argumento. Por último, una tercera forma de estructuración de la trama parece remitir a las relaciones entre personajes en el marco del relato, si bien no ya en tanto que objetividad dada por una "lógica cultural" —ficticia o real— en la forma de patrones de conducta intersubjetiva más o menos institucionalizados, sino en cuanto objetivación de una trayectoria histórica de interacción recíproca que dota de densidad narrativa a la evolución psicológica del personaje y, más en general, al propio desarrollo de los acontecimientos.

Pero, si bien al remitir la comprensión de la praxis a un orden de condicionalidad anterior a la iniciativa práctica del agente la categoría de estructura logra ir más allá de los límites hermenéuticos ya señalados en el concepto de acción, lo cierto es que la producción de esa condicionalidad histórica sólo resulta posible a partir de la praxis de un agente consciente. Que del concepto de estructura se pueda inferir una inversión de la prioridad en la relación entre agencia y praxis no se sigue la negación de la acción como categoría comprensiva desde la que acceder a la realidad del sujeto; antes bien, la perspectiva de la primera persona arroja, como hemos visto, valiosos rendimientos teórico-hermenéuticos con vistas a reconstruir su posibilidad histórica. En este sentido, frente a toda propensión a ver en la acción un mero automatismo de la praxis a través del cual se realiza la estructura, resulta fundamental entender que entre ambos conceptos existe una relación de codependencia recíproca por mor de la cual su construcción conceptual es correlativa. Así, si la estructura determina el rango de posibilidades prácticas disponibles para la acción, no es menos cierto que esa estructura presupone un esfuerzo práctico por parte del agente —en el nivel de sus motivaciones y deseos— que ella misma no garantiza. Al fin y al cabo, dado que la objetivación de la praxis que la estructura expresa sólo puede explicarse desde la condición ontológica de la existencia en común, no cabría, entonces, desligar su efectividad del modo según el cual el sujeto se realiza pragmáticamente en compañía de los otros —esto es, a través de su propia acción

según él la comprende como producto de su voluntad como agente—. ⁴⁹³ Lo que caracteriza a la estructura no es la negación de la acción, sino su integración en un espectro pragmático más amplio que trasciende la inmediatez de la voluntad y agencia de cada agente concreto. Antes que negación, por tanto, la superación de la acción en la estructura es, una vez más, afirmación que la comprende yendo más allá de ella, al forzar sus consecuencias pragmáticas una vez se miden con el horizonte de problematización del sujeto abierto por la sociabilidad humana.

Esta relación de dependencia con la acción es, precisamente, la que permite acceder desde la estructura a la dimensión de exterioridad comprometida en la constitución histórica del sujeto en su sentido de "presencia positiva de un otro". Si, como acabo de afirmar, la categoría de estructura presume una situación de interdependencia entre sujetos desde la emerge una realidad social compartida, entonces, el otro ha de poder hacerse presente a través de ella en la medida en que al actuar en un mundo común coparticipa como agente en la tarea de objetivación de la praxis socializada. O, dicho de otro modo, por cuanto la legalidad que la estructura impone sobre el sujeto en la forma de un régimen de posibilidades prácticas se corresponde en su fundamento de realidad con una unidad más o menos consciente de voluntad y acción con el otro. Si cabe, en efecto, hablar de una "determinación estructural" de la praxis, ésta sólo puede ser pensada como una síntesis de iniciativas prácticas de distintos agentes-sujetos. Es decir, en el marco de una relación social, a partir de la concordancia práctica de mi acción con la del otro. La estructura aparecería, así, paradójicamente, como índice de la exterioridad en la medida en que su realidad exige como condición de posibilidad el recurso a la interioridad como perspectiva hermenéutica. Esta es, de hecho, la razón por la que, como veremos más adelante, al analizar el proceso de identificación subjetiva mediado por la estructura, a través de ella se alcanza a lograr una síntesis entre la dimensión de interioridad

⁴⁹³ Se descubre aquí, en un nivel óntico-histórico, el significado de la "prioridad" de la existencia humana sobre el mundo señalada en el capítulo 2. Una prioridad que, recordémoslo una vez más, no implica subordinación, pues entre el mundo y la existencia humana se da una situación de cooriginariedad. Implica más bien una lógica constituyente de los histórico según la cual su realidad pasa siempre por la acción humana, aunque no se agote necesariamente en ella. Sobre esta base, y como tendremos ocasión de ver más adelante, la estructura no sólo permite comprender el orden de condicionalidad social que he referido bajo el nombre de "exterioridad" en el marco de la constitución de una identidad subjetiva, sino que también expresa su realidad como objetivación de una praxis común en la que la sociabilidad se realiza como mundo. Antes de eso, esta relación de la estructura con la acción nos permitirá tematizar la constitución social de la identidad del sujeto como una mediación entre interioridad y exterioridad. Para una aproximación a la problemática relación entre acción y estructura desde un punto de vista sociológico *vid.* W.H. Sewell, "A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation", *American Journal of Sociology*, 98 (1), 1992, pp. 1-29.

tematizada bajo el registro psicológico de la acción y la dimensión de exterioridad abierta por la afirmación positiva de la alteridad de otro. Al incorporar la racionalidad social en el análisis de la praxis como objetivación de una voluntad común que se materializa en una acción compartida, el concepto de estructura conseguiría remitir nuestra comprensión de la constitución histórica del sujeto a la dimensión de exterioridad abierta por la alteridad —entendida como presencia positiva— de un "otro", sin negar con ello el ámbito de la interioridad por cuanto desde ella se predica la posibilidad de una praxis objetivada. Por eso, de la complementariedad entre las categorías analíticas se seguiría una complementariedad entre las dos perspectivas hermenéuticas desde las que, como ya hemos visto, cabe tematizar el proceso de identificación subjetiva.

Por el momento, sin embargo, la referencia de la exterioridad a la interioridad facilitada por el concepto de estructura sólo nos ha permitido justificar su oportunidad como categoría hermenéutica, por cuanto desde ella se hace posible pensar el modo en el que la presencia positiva del otro, ya referida como dato ontológico, se hace efectiva en el plano óntico-histórico en el que tratamos de reconstruir la idea de sujeto.⁴⁹⁴ Como he argumentado, en la medida en que la realidad de la estructura puede ser remitida, en cuanto articulación de una multiplicidad de acciones similares, a una unidad de voluntad entre distintos sujetos, su legalidad práctica aparece, en consecuencia, fundada en la positividad del otro. Más aún, el contenido de esa legalidad, determinado como un régimen de posibilidades prácticas impuestas heterónomamente sobre la iniciativa del agente, se deja comprender, sobre la base de esa positivización del otro en la estructura, como una suerte de exigencia por su parte. Al operar conforme a un patrón de conducta relativamente estático, la experiencia del agente se conforma en los términos de aquello debido, como obligación práctica, al otro en función de la posición que ocupa en el entramado de relaciones intersubjetivas en las que se objetiva la sociabilidad humana. De este modo, el concepto de estructura lograría asociar correctamente en la dimensión de "exterioridad" implicada en la constitución histórica del sujeto la referencia fenomenológica a una determinación extrínseca de la subjetividad —que, narrativamente,

⁴⁹⁴ En este punto *vid.* A. Schütz, *Fenomenología del mundo social*, p. 197; donde se afirma que la presencia de la otredad no se nunca de forma "pura" sino dentro del sistema de mediaciones de una relación social. Este sistema de mediaciones es el que la estructura, en cuanto categoría hermenéutica, pretende captar. «La relación-nosotros pura implica nuestra conciencia mutua de presencia y también el conocimiento de cada uno de que el otro está consciente de él. Pero para poder tener una relación social debemos ir más allá. Lo que se requiere es que la orientación-otro de cada partícipe se coloree con un conocimiento específico de la manera específica en que éste es considerado por el otro partícipe.»

hemos tematizado como "autonomía de la trama sobre el personaje"— con los rendimientos ontológicos que cifran su fundamento en la positividad del otro abierta por la sociabilidad humana.

Empíricamente, esta presencia del otro en la estructura puede entenderse en dos sentidos, en función de si quien aparece es un "otro concreto" o si se trata, por el contrario, de un "otro genérico". En primer lugar, la presencia del otro como un "otro concreto" haría referencia a alguien que ocupa una cierta posición social con relación a nosotros. En este caso, la estructura determina un régimen de posibilidades prácticas asociadas a las características propias de nuestra relación intersubjetiva. La exposición a otro, vivida internamente en términos de agencia, implica aquí igualmente una determinación extrínseca por parte de un conjunto de conductas-tipo debidas a las distintas posiciones sociales que se siguen de la forma relación específica que me vincula a esa persona en concreto. Pensemos, sin ir más lejos, en las reglas del trato debido. Así, las relaciones paternofiliales, las relaciones de amistad o las relaciones de pareja responden siempre, dentro de un rango de variabilidad más o menos amplio, tanto a un modelo cultural normativo como a una trayectoria previa de acciones, palabras y afectos que determinan un ámbito de condicionalidad para la praxis, presente y futura, del sujeto, cuyo sentido parece responder siempre a una exigencia del otro, que es alguien a quien conozco, con nombres y apellidos.

Por otro lado, en segundo lugar, el otro también aparece en la estructura cuando ésta refiere la objetividad social en un sentido más amplio: como síntesis de un conjunto de determinaciones exteriores al agente del que se sigue un régimen de posibilidades prácticas en función de su posición social en un cierto contexto. Es decir, con independencia de que el otro sea alguien conocido, y no sencillamente un "otro genérico". Pensemos, sin ir más lejos, en la influencia que formas de opresión tales como el racismo o el patriarcado tiene sobre la formación de una identidad. El recurso a estas categorías estructurales en relación con el proceso de identificación subjetiva no parece sino referir como marco una condicionalidad social desde la que se objetivan toda una serie de posibilidades de agencia, y, en relación con ellas, una posibilidad de identidad, cuya realidad es independiente de la posición social que el otro con quien entablo una relación social ostenta en relación conmigo exclusivamente. Así, por ejemplo, la segregación racial en el sur de EE.UU., o la campaña contra los derechos de las mujeres emprendida por el régimen talibán en Afganistán, reflejan dos "situaciones sociales" en las que la

identificación subjetiva de las personas racializadas y de las mujeres depende de una disponibilidad de posibilidades prácticas que no resulta explicable únicamente en términos psicológicos, pero que tampoco dependen en primera instancia de su relación particular con alguien —si bien las determinaciones raciales y de género pueden, en efecto, interaccionar con la posición social referida en una relación de este tipo, como pueden ser el matrimonio o la servidumbre—, sino que invoca un orden de constricciones externas no explicables como exigencias de un "otro concreto" en relación con las cuales esas posibilidades aparecen psíquicamente —en el orden del deseo, de las motivaciones, o de la propia autocomprensión de una trayectoria de vida— como tales. Por muy autónomo que pueda ser el proceso de identificación subjetiva mediado por la acción en cuanto proceso psicológico, lo cierto es que, en la posibilidad —ya sea de resistencia y emancipación, o de aceptación y subordinación— asumida prácticamente por la mujer de Kabul o por el negro de Alabama está ya implícita una posición de subalternidad, por cuanto su definición como tal posibilidad opera en el marco de las condiciones sociales que definen objetivamente unos límites a la constitución histórica de la subjetividad como si se tratase de una exigencia formulada por toda la sociedad en general.

Son, precisamente, estas condiciones en su relación con la fijación de un contenido de identidad lo que el concepto de estructura pretende recuperar en el marco de una reconstrucción hermenéutica de la subjetividad. En tanto que categoría comprensiva, la estructura —ya lo hemos apuntado— compromete una organización sistemática de las condiciones históricas en las que la praxis se sitúa como esfera de oportunidad en la que se constituyen las posibilidades prácticas del sujeto como consecuencia de la objetivación de la sociabilidad humana.⁴⁹⁵ Por este motivo, en ella se destaca la positividad óntico-histórica de la presencia del otro. Este valor hermenéutico es el que, por lo demás, justifica, más allá incluso de las exigencias ontológicas planteadas por nuestros análisis previos, la pertinencia de la perspectiva estructural en el marco de la investigación social, como recurso metodológico adecuado para aproximarse a las praxis normalizadas que definen la constitución de la sociedad en cada caso. La estructura permitiría, así, solucionar la aparente paradoja que se sigue del dato ontológico de la sociabilidad, en tanto que condición fundamental que implica una apertura originaria al otro que, no

⁴⁹⁵ De lo dicho hasta el momento se deduce sin dificultad que este conjunto de posibilidades prácticas dadas a partir de la objetivación social se realiza empíricamente como cultura. Vid. E. Gellner, *Antropología y política*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 70: «Una cultura es un sistema de restricciones que pone dentro de ciertos límites una serie infinitamente lábil de posibilidades, límites que son ellos mismos también muy complejos y que se aplican a una gama muy amplia de situaciones.»

obstante, se realiza en lo que hemos venido a llamar relaciones asimétricas de distancia y proximidad con los otros.⁴⁹⁶ Precisamente, al profundizar en el orden de condicionalidad social que determina el sentido de la acción humana, la estructura permite explicar por qué de esa proximidad y esa distancia. Es decir, las sitúa en un "escenario histórico". Pero, ¿cómo se actualiza exactamente esta condicionalidad en la constitución de una identidad subjetiva? Planteado en los términos abstractos de una teoría hermenéutica de la subjetividad, la categoría de estructura permitiría aprehender la dimensión de exterioridad que, junto a la de interioridad referida en el registro psicológico, configura la realidad dialéctica del sujeto una vez ésta se sitúa bajo el horizonte problemático abierto por la sociabilidad. Así, al quedar referido a la estructura como indicador objetivo, el sujeto se hace accesible a la comprensión, no ya en su posición de agente —como ocurría con la acción—, sino en cuanto realidad determinada de forma heterónoma, según se sigue de la ya mencionada ambigüedad o doble sentido —entre libertad y necesidad— que desgarrar en su inteligibilidad a la idea de sujeto. Por eso, en lo que sigue, resta aclarar cómo se articula esa relación entre sujeto y estructura a partir de la cual la condicionalidad social asociada a la positividad del otro pasa a ser parte de su identidad subjetiva.

3.3.2. El proceso de identificación subjetiva con la praxis mediado por la estructura. El "*habitus*" como realización social de la identidad a partir de la síntesis entre interioridad y exterioridad.

En las páginas precedentes he apuntado que el concepto de estructura permite referenciar un conjunto de constricciones externas al sujeto que determinan el alcance real de sus posibilidades prácticas. Pero, ¿cómo tiene lugar su identificación con ese marco social desde el que se despejan como tales esas posibilidades? La objetivación de una trayectoria histórica de interacción recíproca antes referenciada por tercera forma de estructuración de una trama ofrece aquí el mejor ejemplo para aproximarse fenomenológicamente al proceso de identificación subjetiva una vez éste se comprende, no ya bajo el horizonte problemático abierto por el tiempo, como mediación entre continuidad y ruptura, sino en la mediación entre interioridad y exterioridad que define la constitución histórica de la subjetividad atendiendo al tipo de condicionalidad abierto por la sociabilidad humana. La abstracción de una relación intersubjetiva desvinculada de

⁴⁹⁶ Me refiero aquí a los desarrollos teóricos de la sección 2.1. del segundo capítulo.

toda regulación cultural, pensada únicamente como efecto de una amistad duradera, por irreal que pueda ser, dispone de un especial valor explicativo por cuanto permite localizar el orden de constricciones prácticas referenciadas en el concepto de estructura dentro de un espacio social en el que es posible identificar con claridad a quienes toman parte en él como sujetos. Así, cuando en el otro encuentro a un amigo, la esfera de posibilidades prácticas que se me hace disponible en la interacción social resulta siempre explicable a partir de toda una serie de usos y convenciones cuya realidad se me aparece *como si* pudiera ser remitida directamente a la voluntad de un "otro" conocido. Como realización de la existencia en común en sus formas más simples, la relación de amistad no expresa una legalidad impersonal desde la que el "otro" comparece ante mí como sujeto, sino más bien una determinación estructural de naturaleza más inmediata, en virtud de la cual la distancia que separa su subjetividad de la objetividad social que media su presencia resulta apenas imperceptible. Por eso, la consideración de la amistad en este sentido, como una mera relación entre dos sujetos —prescindiendo de toda consideración relativa a cómo ese modo de relación social se articula en una cierta cultura o en un determinado escenario histórico—, resulta fenomenológicamente más accesible con vistas a realizar el propósito analítico que aquí nos guía.

Pues bien, ¿qué nota distintiva refiere el proceso de identificación subjetiva una vez mediado por la estructura, en tanto que categoría hermenéutica comprensiva de la dimensión de exterioridad comprometida en la constitución sociohistórica del sujeto? Ante un amigo sé cuándo hablar y cuándo callar, qué asuntos gusta tratar y cuáles conviene evitar. Sus sentimientos e inquietudes no me son desconocidas; al contrario, modulan el alcance y el sentido de mi querer y de mis actos. Así, siempre es más fácil amar —y, por paradójico que pueda parecer, también odiar— a alguien conocido, pues la proximidad con el otro abre una inteligencia de sus deseos y de sus miedos, de su saber y de sus afectos, en fin, de su personalidad, que inspira la mayor precisión a nuestras acciones. Conocer a alguien permite descubrir con exactitud dónde se encuentran para él el placer y el dolor, el agrado y el daño. Por eso, parecería que es su presencia como alteridad en relación de amistad conmigo la que señala qué posibilidades prácticas se me hacen disponibles como agente en ese contexto. Pero, si bien en una primera impresión el "otro" puede llegar a aparecer como causa de mi voluntad práctica, lo cierto es que la posición de conciencia desde la que aquélla se determina en sus contenidos sólo resulta directamente accesible al sujeto. Soy yo quien, al compartir con el otro una trayectoria de

momentos prácticos, descubro en él a un amigo y, en consecuencia, formulo en mí querer un deseo adecuado a nuestra relación mutua. En este sentido, aun cuando el "otro" pueda aparecer como fin de mi acción —o en asociación con él—, y, en este sentido, quepa hablar de una suerte de "exigencia" que su presencia plantea sobre nuestros actos en función de las específicas determinaciones pragmáticas que los califican en cada caso —es decir, como exigencia técnica, moral, etc.—, no deja de ser cierto que, en todo caso, la fijación de un marco de pensamiento y acción como campo de lo posible en relación con él está siempre en mi mano. La modulación de la acción a partir del conocimiento del carácter de un amigo no debe tanto a su objeto como a mi aceptación implícita o explícita de ese saber social que me es dado a través del trato. De ahí que, antes que nada, la identificación subjetiva mediada por la estructura no refiera sino la formación de un horizonte desde el que alguien puede llegar a formularse, como agente, sus posibilidades prácticas.

Apertura de un horizonte de posibilidades prácticas, por tanto, como determinación heterónoma de la identidad del sujeto. La diferencia que la comprensión de la identificación en este sentido, como identificación mediada por la estructura, marca con la identificación mediada por la acción se explicaría, así, por cuanto la producción de subjetividad no puede retrotraerse aquí a la posición de agente del sujeto, sino más bien al conjunto de posibilidades prácticas objetivadas en una relación social. O, dicho de otra manera, por cuanto su constitución histórica no remite a un vínculo de imputabilidad como *ratio* hermenéutica desde la que se descubre como agente la figura del sujeto, sino que supone, por el contrario, un extrañamiento respecto a su iniciativa práctica como momento necesario de ese esfuerzo comprensivo. Como hemos tenido ocasión de ver, la nota que caracteriza estructuralmente la relación entre dos amigos consiste en la disponibilidad de un abanico de posibilidades prácticas cuya configuración se produce como efecto de esa relación mutua. El participante en una relación de amistad se sitúa siempre bajo un horizonte práctico desde el que la posibilidad de su acción se hace evidente. En este sentido, la relación de amistad, como toda relación social, también plantea un orden histórico de constricciones prácticas sobre la posición como agente del sujeto. Más aun, en la medida en que dicho horizonte se relaciona de un modo casi inmediato con la realidad subjetiva del otro, por cuanto su determinación estructural resulta más de una trayectoria de vivencias compartidas que de la solidez de un patrón de conducta heredero de una cierta forma de cultura, parecería que la fijación de ese marco

de acción responde antes a una exigencia formulada positivamente por el otro que al régimen restrictivo de la praxis del agente impuesto por la objetividad social en cada caso. Pero, si la presencia del otro implica una delimitación del campo de posibilidades prácticas disponibles para el sujeto, entonces, su constitución histórica según la exterioridad habrá de comprometer la realización del sujeto en un modo pasivo. La realidad del otro como alguien que plantea exigencias prácticas implica una constricción sobre la determinación de la praxis que aboca al fracaso toda pretensión material de autonomía, y, en consecuencia, toda teoría de la subjetividad edificada únicamente sobre el orden de vivencias prácticas representadas en el registro de conciencia del sujeto. También cuando ese "otro" no refiere, como en nuestro ejemplo, los usos dados por una relación duradera con alguien en concreto, sino una objetividad social hermenéuticamente más compleja.

A la luz de estas consideraciones se comprende ahora con más claridad si cabe el límite señalado en el fenómeno de la "interiorización" en el que Ricoeur cifraba el significado social del proceso de identificación subjetiva. Sin negar su potencial explicativo en un plano psicológico, como mecanismo de aprendizaje que configura empíricamente la interioridad del sujeto —desde la que se proyecta al exterior como agente—, lo cierto es que el recurso hermenéutico a la categoría de estructura permite iluminar el desarrollo funcional de este dispositivo psíquico al relacionarlo con la realidad de una objetividad social dada como exterioridad en los procesos de identificación subjetiva. Al recuperar la productividad de las relaciones sociales como marcos de determinación de un espectro de posibilidades prácticas accesibles para el sujeto en tanto que agente, el concepto de estructura permite "situar" la interiorización dentro de la constelación de fenómenos de identificación con la praxis en los que se realiza históricamente la subjetividad de manera tal que su objeto ("lo interiorizado") no aparece sin más como algo "dado", sino que resulta explicable como dato referido a un orden de condicionalidad social no remisible por entero al agente-sujeto. La fenomenología de este proceso, comprendida inicialmente nada más que en clave de interioridad, como una funcionalidad autopoietica del agente, se compadecería ahora, por consiguiente, con una comprensión que se haría así mismo cargo de su fundamento explicativo.

Pero, esta aclaración está lejos de ser suficiente. Localizar el fenómeno de la "interiorización" en su relación con la dimensión de exterioridad comprometida en la constitución histórica del sujeto permite comprender su función dentro del proceso de

identificación subjetiva, pero no soluciona una cuestión todavía pendiente, a saber: aquélla que se interroga por el sentido de esa funcionalidad. Admitido que la "interiorización" responde a una asimilación de contenidos sociales desde los que se determina un marco de posibilidades prácticas para el sujeto, queda, entonces, aún por referir el modo en el que esa condicionalidad social se hace efectiva como identidad subjetiva. ¿Cómo se realiza pragmáticamente la exterioridad en el proceso de constitución histórica del sujeto? Si, como hemos visto, la eficacia del conjunto de exigencias prácticas que se siguen de la posición de alteridad del otro no responde, en último término, sino a un tipo de conocimiento que surge, precisamente, de una relación social, en la aceptación como verdad de las constricciones que su estructura impone sobre la praxis, en la forma de un marco de posibilidades prácticas, entonces, su realidad será en todo caso dependiente de la agencia del sujeto ante el que esas exigencias son formuladas, por cuanto a través de ella se determina la efectividad del régimen de posibilidades de acción que aquélla dispone. Como recuerda Pierre Bourdieu, las potencialidades de lo social «no existen para la práctica en su verdad objetiva de disparadores *condicionales* y *convencionales*, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados a *reconocerlos*.»⁴⁹⁷ Pero, si bien en un primer momento el reconocimiento de la objetividad social implica una operación de tipo cognoscitivo —"interiorización"—, no deja, sin embargo, de ser cierto que, para ser efectivo, este reconocimiento precisa así mismo como condición necesaria un segundo momento en el que aquello que ha sido interiorizado se hace real en la praxis del sujeto.

Como variación específica del proceso de identificación subjetiva, la identificación con la acción quedaría así, por tanto, sistemáticamente localizada dentro de una hermenéutica de la subjetividad formulada bajo el horizonte de problematicidad abierto por la sociabilidad humana, como un momento necesario en el proceso de constitución sociohistórica del sujeto. En cierto modo, esta conclusión ha sido ya anticipada en el ejemplo referido como relación social en nuestra aproximación al proceso de identificación subjetiva mediada por la estructura. El recurso explicativo a la amistad

⁴⁹⁷ P. Bourdieu, *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 89. En un sentido similar, también A. Giddens (*La constitución de la sociedad*, p. 61) con su "teoría de la dualidad de la estructura": «La construcción de agentes y la de estructuras no son dos conjuntos de fenómenos dados independientemente, no forman un dualismo sino que representan una dualidad. Con arreglo a la noción de la dualidad de la estructura, las propiedades estructurales de sistemas sociales no son tanto un medio como un resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva. Estructura no es "externa" a los individuos: en tanto huellas mnémicas, y en tanto ejemplificada en las prácticas sociales, es en cierto aspecto más "interna" que exterior, en un sentido durkheimiano, a las actividades de ellos.»

no sólo dispone de un excepcional valor hermenéutico por ser una relación social en la que el "otro", lejos de ser un "otro" genérico, se trata más bien de un "otro" concreto, de alguien a quien conozco en su singularidad personal a través de una trayectoria de momentos compartidos, sino también por referir una forma de objetividad social cuya realidad resulta asible como producto o efecto de la interacción entre dos sujetos. Así, a diferencia de otras variaciones de lo social de naturaleza más impersonal —aunque necesariamente realizadas a través de relaciones de carácter personal—, la relación de amistad considerada en el sentido que ya hemos apuntado, al margen de su localización sociohistórica, refleja una situación en la que la regulación práctica determinada por su estructura sobre la constitución histórica de los sujetos participantes en ella resulta accesible en el orden de sus mediaciones, dadas en la acción de cada uno de ellos. El éxito de una relación de amistad no implica solamente una especial atención a las exigencias que el "otro" me plantea a través de una historia compartida, sino que precisa igualmente una satisfacción de esas exigencias en la praxis, de tal forma que no sólo atienda a su solicitud, sino que también la haga efectiva. En este sentido, al identificarse con el orden de determinaciones heterónomas referidas bajo el título de "exterioridad", el sujeto no sólo asume como dato la condicionalidad de sus posibilidades prácticas fijada en la estructura —esto es, no sólo las "interioriza"—, sino que también opera una reproducción de la objetividad social a través de la asunción de las regularidades que le son propias como un momento de su identidad subjetiva. Es decir, como agente debe reiterar con su acción el marco de restricciones prácticas que, en un sentido psicológico, le es dado como horizonte; pero, con ello, no sólo se identifica con un "exterior" respecto a sí mismo, sino que también participa en su objetivación como estructura. Por consiguiente, constitución histórica del sujeto a través de la reproducción de la objetividad social en la repetición de acciones y conductas cuya determinación estructural es tácita o explícitamente aceptada.

Ahora bien, si, como vemos, la identificación subjetiva con la praxis mediada por la estructura implica la posición de agente del sujeto, como momento subsiguiente a la "interiorización" del orden de condicionalidad social dado como "exterioridad" en el marco de su constitución histórica, parecería, entonces, que dicha forma de identificación presupone también, como dimensión necesaria en ese proceso, el espacio de "interioridad" ya estudiado a través de la categoría de acción —entendida en su sentido hermenéutico—. El sujeto, ya lo hemos dicho, se constituye en la realización de sus posibilidades prácticas, cuya aparición como marco de pensamiento y acción viene dado

por la estructura social en la que se objetiva su relación con los otros. Pero, precisamente, esa realización de posibilidades sólo puede hacerse efectiva a través de su praxis consciente, según se sigue del modo de identificación subjetiva con la acción facilitada por su posición de agente. De esta manera, al operar como agente, de acuerdo con la perspectiva hermenéutica de la primera persona referida en el concepto de "interioridad", el sujeto hace, en realidad, también efectiva como identidad la "exterioridad" contenida en el orden de lo posible que se le hace disponible en cada caso. La ya referida dialéctica entre estructura y acción dada como forma de objetivación de la praxis se traduciría, aquí, por tanto, en dialéctica subjetiva. Por eso, si la identificación subjetiva mediada por la estructura contiene dentro de sí aquella mediada por la acción, en tanto que forma en la que la primera se realiza, parecería acertado concluir que de esta relación funcional entre acción y estructura, y, más exactamente, entre su respectiva posición mediadora en el proceso de identificación subjetiva, se seguiría una relación equivalente entre los dos principios que articulan la constitución social del sujeto.

Ciertamente, esta conclusión parece poner en cuestión algunas tesis previas, a saber: aquéllas que refieren la posibilidad dialéctica del sujeto y su realidad incompleta como síntesis histórica entre identidad y diferencia. ¿Cómo justificar la posibilidad dialéctica del sujeto bajo el horizonte de comprensión abierto por la sociabilidad humana si la "interioridad" queda, como vemos, remitida a la "exterioridad", en el modo de la realización de sus contenidos prácticos? Según hemos argumentado tanto en este como en el anterior capítulo, la posibilidad de articular una mediación entre ambos principios en la constitución histórica del sujeto implica antes la existencia de una contradicción que de una subordinación entre ellos. Es decir, "interioridad" y "exterioridad" deben expresar un antagonismo como constitución ontológica del sujeto, de acuerdo con el cual su constitución histórica se revela frágil e incompleta, y, sin embargo, la operativa psíquica de reproducción de la objetividad social reconocida en su agencia parece señalar el papel subalterno de la "interioridad" como principio en esa dialéctica. ¿No terminaría ésta, en fin, siendo entonces comprendida como un mero reflejo psíquico de la estructura social en la que el agente se encuentra?

A pesar de lo que a primera vista pudiera parecer, la función operativa de la agencia en lo que se refiere a la reproducción de la objetividad social está lejos de cancelar la autonomía de la "interioridad" como principio de la dialéctica del sujeto. Al contrario, esa relación funcional es, precisamente, la condición de posibilidad que permite articular

una mediación entre ambos principios en su constitución histórica. En la medida en que la "exterioridad" no abre sino un horizonte de posibilidades para el agente, sin predeterminedar cuál de entre todas ellas será objeto de elección por su parte, la diferencia que respecto a ella marca la "interioridad" se hace nítida en la forma de una distancia entre el marco de pensamiento y acción dado por la estructura y el contenido práctico realizado por el agente.⁴⁹⁸ Como agente, el sujeto se encontraría en situación de poder escoger *qué hacer*, aun cuando su acción no pueda ser desvinculada de un orden de determinaciones externas a él mismo. Su constitución histórica, por tanto, se realizaría en la reproducción de la objetividad social referida como estructura a través de su acción, pero descartando todo automatismo de la praxis. Es decir, sin que de ello se siga ningún determinismo de corte sociológico.⁴⁹⁹ De ahí que, si, como hemos visto, la relación entre acción y estructura no se reduce a una lógica automática, con más razón de la remisión de la "interioridad" a la "exterioridad", en las que ambos índices hermenéuticos encuentran su referencia comprensiva, se colija, antes que una subordinación de la primera a la segunda, una *mediación* entre ambas, como síntesis histórica en la que se realiza socialmente el sujeto.

Comprendido en estos términos, por tanto, el proceso de identificación subjetiva mediado por la estructura permitiría arbitrar una correspondencia entre los dos principios según los cuales se realiza socialmente el sujeto, recuperando así la posibilidad de reconstruir su despliegue dinámico en la historia. Al identificarse con la estructura, en su doble dimensión de "interiorización" y "realización" de la objetividad social, el sujeto cobra presencia como una realidad compleja, cuya formación histórica se da en la síntesis entre su agencia y el conjunto de determinaciones que se le imponen a partir de la coexistencia con los otros.⁵⁰⁰ En este sentido, la identificación mediada por la estructura

⁴⁹⁸ Esta distancia que separa al sujeto de la estructura refiere, justamente, en el plano de la reconstrucción hermenéutica del proceso de formación de su identidad social, la distancia posible que, en polémica con Heidegger —en la sección 2.3.2. del segundo capítulo—, argumentábamos como principio de singularización de la existencia y límite respecto a la pretensión de totalización del mundo implícita en la conceptualización heideggeriana de la historicidad de una tradición compartida.

⁴⁹⁹ Sólo así puede, de hecho, ser pensada, no sólo la diferencia entre "interioridad" y "exterioridad", sino también la libertad como *a priori* moral dado en el marco de la determinación social del sujeto. En este sentido, aun cuando desde el punto de vista del análisis social exista una estrecha conexión entre la causalidad y la motivación de la acción es, con todo, necesario preservar para la iniciativa práctica del agente una esfera de autonomía relativa, entendida no ya en el sentido de la admisión de dualismo comprensivo (objetivo-subjetivo, causa-motivo) de un mismo fenómeno, sino sobre todo en el sentido de que toda objetividad social encuentra, en tanto que objetivación de la praxis, un principio de su constitución histórica en la posición agente del sujeto.

⁵⁰⁰ Precisamente, esta referencia a la interioridad de las determinaciones objetivas heredadas de la estructura consigue evitar la excesiva rigidez que las categorías sociales acostumbran a mostrar cuando son aplicadas

vendría a ocupar en el sistema de una hermenéutica de la subjetividad comprendida bajo el horizonte de la sociabilidad humana una posición equivalente a aquella desempeñada por la identificación mediada por la acción en lo que respecta a la reconstrucción de la idea de sujeto bajo la problemática de la temporalidad diacrónica observada en la sección previa. Entonces, la identificación con la praxis permitía reconstruir hermenéuticamente la idea de sujeto en su relación con el movimiento histórico, como continuidad biográfica dada en la articulación interna de una sucesión de momentos prácticos; ahora, la identificación con la praxis mediada por la estructura conseguiría, en cambio, localizar ese proceso en relación con el orden de determinaciones externas a su voluntad como agente que configuran el marco social en el que se realiza pragmáticamente. Dicho de otro modo, el proceso de identificación subjetiva arrojaría una imagen del sujeto como continuidad biográfica inscrita en un orden de disposiciones —no ya naturales, sino sociales— externas a sí mismo en cuanto agente, pero de las que, al menos en parte, es responsable.⁵⁰¹

Desde las coordenadas teóricas de una sociología constructivista, Bourdieu ha llamado a estas disposiciones "*habitus*". Con este concepto, el sociólogo francés hace referencia al conjunto de capacidades subjetivas asociadas a una posición social según se sigue del régimen de condicionalidad estructural en el que el agente se encuentra de manera relativamente inconsciente y que él mismo reproduce como esquemas de percepción, sentimiento o acción a través de su praxis.⁵⁰² El "*habitus*", explica Bourdieu,

a las circunstancias concretas de un sujeto. En este punto, la comprensión narrativa de la identidad muestra una vez más su valor hermenéutico, pues logra arbitrar una comprensión del sujeto que, sin renunciar a la condicionalidad social, es capaz de relacionarla con su posición de agente no sólo en lo que respecta a su función como vector de la reproducción social, sino también en lo que respecta a su vivencia de ese proceso, ya sea en relación de conformidad o resistencia. En este sentido *vid.* M. Somers, "The narrative constitution of identity: A relational and network approach", p. 621: «The approach builds from the premise that narrativity and relationality are conditions of *social* being, *social* consciousness, *social* action, institutions, structures, even society itself; the self and the purposes of self are constructed and reconstructed in the context of internal and external relations of *time* and *place* and *power* that are constantly in flux. That *social* identities are constituted through narrativity, social action is guided by narrativity, and social processes and interactions —both institutional and interpersonal—are narratively mediated provides a way of understanding the recursive presence of particular identities that are, nonetheless, not universal. The importance of conceptual narrativity is therefore that it allows us to build upon the advances and simultaneously to transcend the fixity of the identity concept as it is often used in current approaches to social agency.»

⁵⁰¹ Cf. P.L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 80: «La biografía del individuo se aprehende como un episodio ubicado dentro de la historia objetiva de la sociedad.»

⁵⁰² P. Bourdieu, *El sentido práctico*, p. 86. «Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la

engendra «todas las conductas "razonables"» o «de "sentido común"» que se hacen accesibles a un agente en el marco de un sistema de regularidades objetivas, de las cuales no es sino su *producto*.⁵⁰³ Pero, al mismo tiempo, añade, las prácticas que él mismo origina como reproducción inmanente de esas regularidades no sólo no se dejan explicar desde la inmediatez de su situación presente, sino que tampoco resultan remisibles sin más al orden de condicionalidad social que en cada caso constituye su principio.⁵⁰⁴ Todo lo contrario: si bien el *habitus* asegura la presencia de la objetividad social en la *praxis* según la imagen de la progresiva sedimentación del pasado como experiencia —y, en este sentido, niega la transparencia de la conciencia, su condición autopoietica—, lo cierto es que, al reproducir su estructura, también crea sus variaciones internas en el modo de una actualización del sentido de esa experiencia a unas circunstancias concretas. El concepto de *habitus*, por tanto, conseguiría correlacionar las potencialidades objetivas de lo social que el sujeto se encuentra en una situación práctica con las motivaciones que guían su acción como agente. Por eso, en él, "interioridad" y "exterioridad" se presentan, no ya en posición de alternativa, sino como síntesis histórica desde la que el sujeto se realiza en su identidad subjetiva.⁵⁰⁵

obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta.»

⁵⁰³ *Ib.*, pp. 90-91.

⁵⁰⁴ *Ib.*, p. 91.

⁵⁰⁵ *Ib.*, pp. 89-90. «Al escapar a la alternativa de las fuerzas inscritas en el estado anterior del sistema, en el *exterior* de los cuerpos, y de las fuerzas *interiores*, motivaciones surgidas, en el momento, de la libre decisión, las disposiciones interiores, *interiorización de la exterioridad*, permiten a las fuerzas exteriores ejercerse, pero según la lógica específica de los organismos en los cuales están incorporadas, es decir de manera duradera, sistemáticamente y no mecánica: sistema adquirido de esquemas generadores, el *habitus* hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y todas las acciones inscritas en los límites inherentes a las condiciones particulares de su producción, y de ellos solamente. A través de él, la estructura de la que es el producto gobierna la práctica, no según los derroteros de un determinismo mecánico, sino a través de las coerciones y los límites originariamente asignados a sus invenciones. Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada, el *habitus* no es difícil de pensar sino en la medida en que uno permanezca confinado a las alternativas ordinarias, que él apunta a superar, del determinismo y de la libertad, del condicionamiento y de la creatividad, de la conciencia y del inconsciente o del individuo y de la sociedad. Puesto que el *habitus* es una capacidad infinita de engendrar, con total libertad (controlada), unos productos —pensamientos, percepciones, expresiones, acciones— que siempre tienen como límite las condiciones histórica y socialmente situadas de su producción, la libertad condicionada y condicional que él asegura está tan alejada de una creación de novedad imprevisible como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales.»

3.3.3. La "sobredeterminación" de la estructura y su proyección espectral sobre la identidad. La pertenencia a una comunidad como marco de la constitución social de la subjetividad humana

Con todo, aun cuando el concepto de *habitus* consiga referir la índole de la disposición subjetiva que se constituye como realización histórica de la identidad en un sentido social, lo cierto es que el trabajo hermenéutico se enfrenta aquí al límite que la indeterminación radical respecto a la posibilidad del sujeto conceptualizada como "vulnerabilidad ontológica" señala en lo que se refiere al modo de expropiación de la interioridad que se sigue de la afirmación positiva del otro. Así, de igual manera que la acción narrada no podía realizar plenamente la constitución histórica del sujeto bajo el registro narrativo de una trayectoria biográfica, como "historia de vida", debido a la ausencia de un criterio hermenéutico-trascendental que permitiera articular la praxis dentro de una totalidad pragmática sostenida en el tiempo, tampoco ahora la estructura puede realizar plenamente su constitución como *habitus* bajo el horizonte abierto por la sociabilidad humana. Más específicamente, la problemática despejada por este horizonte se modularía aquí como una dificultad para calibrar la amplitud de lo social para un sujeto que, de acuerdo con los rendimientos proporcionados por la interpretación ontológica de la sociabilidad, se encuentra vuelto de forma originaria hacia la exterioridad. La sociabilidad únicamente define una condición ontológica en relación con la cual la cuestión del sujeto debe ser planteada, pero no determina qué formas históricas adopta lo social en cada caso. Es decir, no articula una regulación específica desde la que se pueda explicar el sentido de la relación entre distintos sujetos. De igual manera, la estructura, como categoría hermenéutica, únicamente expresa la forma en la que esa sociabilidad se objetiva como relación social, pero no señala qué relación social está llamada a realizar la sociabilidad. Por eso, aunque la estructura pueda explicar *cómo* el sujeto se identifica en la mediación entre interioridad y exterioridad, no explica el *porqué* de esa mediación en cada caso. Según su condición sociable, el sujeto se encuentra, de entrada, abierto sin límite a la afectación por el otro. O, dicho de otro modo, el sujeto queda expuesto en su constitución óntico-histórica ante la totalidad social. Se impone, así, por consiguiente, la necesidad de justificar *desde dónde* se produce la formación social de la subjetividad.

¿Qué tipo de operación hace posible la constitución histórica del sujeto como mediación entre interioridad y exterioridad frente al principio de fuga de la subjetividad abierta por nuestra condición sociable? Como categoría hermenéutica, la estructura —ya

lo hemos dicho— únicamente permite acceder a la legalidad que la objetividad social impone como exterioridad sobre la constitución de una identidad subjetiva, pero no puede determinar por sí misma qué relación concreta define en cada caso su norma sobre el abanico de posibilidades prácticas que le son disponibles en cuanto agente. En tanto que expresión de un estado de cosas cuya realidad se explica a partir del sedimento histórico de una praxis objetivada, sin embargo, la estructura fija tanto una forma de relación social como las posibilidades prácticas que de ella se desprenden para el sujeto en su posición de agente. Como ya he señalado, la formación de una estructura depende de la acción de aquellos que toman parte en ella, y, más específicamente, de su similitud en lo que se refiere al contenido práctico que a través de ella se realiza. Más aún, en la medida en que su reproducción depende de la praxis continuada de un conjunto de agentes, esta acción —interiorizada como tradición— debe ser sostenida en el tiempo.⁵⁰⁶ En este punto, se justifica nuevamente la prioridad expositiva de la problemática de la temporalidad sobre la de la sociabilidad en el marco de este capítulo. Pero, justamente, dado que una vez objetivada esa praxis aparece ya dada como relación social, la estructura no sólo terminaría definiendo una categoría comprensiva de su realidad, sino también su principio de razón, por cuanto que ella es la que dispone su realización objetiva en la repetición de un cierto tipo de acción en el tiempo. Es decir, su función hermenéutica se sobredeterminaría en una función ontológica, de tal suerte que aquello que en primera instancia se formulaba con vistas a comprender el proceso de identificación subjetiva se revelaría ahora como su esencia. Precisamente por eso, al constituirse socialmente bajo el signo de la estructura, el sujeto terminaría, en fin, encontrando en ella un límite a la pulsión extática, de apertura al otro, que se sigue de la condición de sociabilidad humana.

El argumento que nos conduce a esta conclusión se puede apreciar con claridad si recuperamos aquí el ejemplo de la relación de amistad que nos ha servido como hilo conductor de la explicación del proceso de identificación subjetiva mediado por la estructura. Como hemos tenido ocasión de ver, el conjunto de convenciones y usos que configuran la legalidad estructural de una relación de amistad determina la formación de un tipo de identidad ajustado a la naturaleza de las posibilidades prácticas que de aquélla se desprenden. El sujeto es, así, desde esta perspectiva, producido como *habitus*, por cuanto la constitución de su identidad respondería a la articulación de su trayectoria

⁵⁰⁶ Sobre la historicidad de las instituciones sociales, *vid.* P.L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 74 y ss.

biográfica con aquellas disposiciones que se educen de la posición social abierta por la relación con el otro. Pero, precisamente, la efectividad de este esquema interpretativo presupone esa relación de amistad como realización, y, en consecuencia, también como límite, de la sociabilidad. Así, la identificación con las posibilidades prácticas dadas en el *habitus* sólo puede tener lugar en el marco de un intercambio social que, desde la perspectiva del sujeto, aparece como dado. En el momento de su identificación con la exterioridad, el sujeto presupone como marco una cierta legalidad social desde la que se constituye en cada caso su identidad. ¿Cómo determinar, entonces, la forma histórica en la que esa legalidad se hace efectiva como realización de la sociabilidad? Pues bien, en la medida en que la acción dirigida al otro se objetiva en la estructura, es, justamente, esa estructura, como expresión sistemática de la praxis objetivada, la que fija, no ya un marco comprensivo de las posibilidades prácticas que son dadas como exterioridad en el proceso de identificación subjetiva, sino también su principio de realidad, como forma histórica de lo social. Frente al ilimitado potencial performativo de la sociabilidad, la praxis actualiza en cada caso un contenido específico de lo social, determinando aquí y ahora qué relaciones con los otros definen nuestra identidad. Identidad que, en consecuencia, no sólo se produce como movimiento de una dialéctica real entre interioridad y exterioridad, sino también como representación, por cuanto la pretensión de plenitud contenida en su concepto y proyectada en el esfuerzo por esbozar las distintas figuras históricas en las que la subjetividad se realiza exige hacer operativa esa tensión dentro de un marco social claramente delimitado mediante la atribución de un "exceso de ser" a la estructura de aquéllas relaciones intersubjetivas vigentes en cada caso.

Al acoger la categoría de estructura dentro del esfuerzo de subjetivación producido como *habitus*, por tanto, este concepto no sólo permite comprender el proceso de constitución de la identidad del sujeto, sino que, según vemos, también lo hace posible, por cuanto determina en cada caso el contenido de lo social respecto al modo de vulnerabilidad ontológica despejado por apertura a la exterioridad. La estructura operaría, así, como la acción, un "cierre fantasmático" sobre la constitución identitaria del sujeto, si bien ahora éste no se formula frente a la incertidumbre descubierta bajo el horizonte de la temporalidad, sino frente al principio de fuga abierto por la sociabilidad. Pero, si bien la referencia a la "sobredeterminación" funcional de la estructura permite zanjar esta cuestión desde un punto de vista objetivo al habilitar una comprensión de esta categoría en un sentido no ya hermenéutico, como registro explicativo de la disponibilidad de

posibilidades prácticas accesibles a un agente en un determinado contexto, sino histórico, como determinación formal de la realidad social en la que el sujeto participa; lo cierto es que también es preciso aclarar si esta operación de supervaloración conceptual incide de algún modo en la constitución de la identidad del sujeto. ¿Cómo opera exactamente la estructura esa saturación semántica de la identidad al objeto de poder señalar una figura histórica de la subjetividad? ¿Qué recursos moviliza en un nivel subjetivo esa tarea de representación que hace de la estructura, categoría hermenéutica de la sociabilidad, la forma misma de lo social? Ya hemos insinuado que, así entendida, la estructura ejerce una función reguladora del gradiente de apertura a la exterioridad implicado en la constitución histórica del sujeto. Así, con su rigidez, la estructura opera como un mecanismo compensatorio frente al "abismo" de esa indeterminación ontológica radical ya señalada respecto a la formación de una figura de la subjetividad completa, acabada, y, en consecuencia, idéntica a sí misma. ¿Cuál sería, entonces, la forma propia de este mecanismo de estabilización social de la identidad subjetiva?

Brevemente, podemos avanzar que la forma específica según la cual la estructura opera una regulación de la exposición del sujeto a la alteridad responde a la fragmentación del espacio social mediante la fijación de marcadores de identidad relativamente rígidos asociados a la posición que cada cual ocupa respecto al otro en el marco de una relación social. Si, como hemos visto a lo largo de este extenso epígrafe, la estructura determina un orden de posibilidades prácticas para el sujeto como efecto de su legalidad, parece que va de suyo que la especificación de su contenido en cada caso habrá de venir necesariamente dado por la ubicación concreta de ese sujeto en un sistema interacción social. Ahora bien, en la medida en que toda localización social del sujeto se dispone siempre en relación con un otro, como posición desde la que el sujeto se dirige en cada caso a la alteridad, de ello se seguiría entonces que ese emplazamiento social del sujeto por parte de la estructura habría de articularse siempre en el modo de la dialéctica propia de la sociabilidad. El horizonte de socialización que la estructura dibuja en cada caso como marco del proceso de identificación sería, así, por consiguiente, necesariamente dependiente de las relaciones de distancia y proximidad entre sujetos dadas en el marco de un sistema de interacción social. De este modo, si en un plano objetivo la "sobredeterminación" funcional de la estructura se legitimaba en la repetición de una praxis bajo el paraguas de la reproducción social, parecería que en el léxico de la subjetividad esta operación vendría legitimada, precisamente, como una exigencia del

proceso de identificación, cuya actualización presupone un despliegue concreto de la lógica de la sociabilidad humana en el sentido que ya hemos apuntado; como mecanismo de localización del sujeto en la exterioridad.

Examinemos más detenidamente esta tesis. Como ya hemos tenido ocasión de ver al tematizar el proceso de identificación subjetiva, el otro no comparece nunca como tal sino en la mediación de la estructura, desde la que aparece como un "otro" según viene determinado en cada caso por su legalidad social. En este sentido, no existe inmediatez del otro como traducción óntico-histórica del *factum* ontológico de su originariedad.⁵⁰⁷ Todo lo contrario. Sólo cabe hablar en sentido estricto de un "otro" atendiendo a la posición que ese "otro" ocupa en una relación social. Pues bien, dado que de un modo fundamental toda topología social se resuelve en un antagonismo, por cuanto según su concepto la sociabilidad refiere una tensión diferencial entre dos sujetos que al mismo tiempo encuentran en su relación un vínculo de identidad, la posición que cada cual ocupa en una relación social quedará en todo caso determinada por la intensidad de esa tensión entre diferencia e identidad respecto al otro según viene señalada en cada caso por su norma estructural.⁵⁰⁸ Así, en nuestra apertura a la exterioridad, la presencia del otro se realiza siempre en primera instancia como distancia o proximidad atendiendo al grado de coincidencia con los demás en lo que se refiere a la determinación pragmática de nuestra praxis e identidad que en cada caso dispone la estructura social. Pero, si, como vemos, esta norma estructural consigue operar una distribución de los sujetos en el espacio social atendiendo a su respectiva relación con la alteridad, parecería entonces que del sistema de mediaciones abierto por su legalidad se seguiría un límite a la tendencia expansiva de la sociabilidad. Al legitimar una ordenación del espacio social sobre la base de una dialéctica entre distancia y proximidad, la estructura condiciona el alcance de la apertura del sujeto a la exterioridad en función de la posición que respecto a él ocupa en cada caso el otro en una relación social. El otro aparecería, así, siempre ante el sujeto cualificado

⁵⁰⁷ Me refiero aquí, naturalmente, a lo expuesto en el capítulo 2, en su sección 2.2.1.

⁵⁰⁸ En relación con el concepto de sociabilidad y significado dialéctico *vid.* la sección 2.1. del segundo capítulo. Como tuvimos ocasión de ver en el capítulo 2, la lógica dialéctica que define la sociabilidad humana es la proximidad y la distancia, como realización empírica de la tensión entre identidad y diferencia bajo este horizonte problemático. Más aún, como fundamento de esa diferencia encontrábamos la negación dialéctica de la apertura a la exterioridad, a través de una posibilidad límite —respectivamente, para la existencia humana y para el mundo, la muerte y la ruptura psicótica— en relación con la cual descubríamos la esfera de la interioridad. Precisamente por eso, desde las coordenadas de la interpretación ontológica de la sociabilidad, parece claro que la forma en la que la exterioridad ha de quedar referida a la constitución histórica del sujeto no podrá, entonces, ser consignada como una realización total de la existencia en común, sino que se declinará más bien según el específico modo de socialización que se siga de cada relación social particular.

por su posición social, determinando con ello un marco de realización de la sociabilidad a partir de su localización en el espacio social. Precisamente por eso, en la medida en que la sociabilidad se hace dependiente de la posición que respecto al sujeto ocupa el otro en el marco de una relación social, la exposición a la alteridad quedaría limitada por la escisión que en la comparecencia del otro abre la dialéctica entre distancia y proximidad.

Desdoblamiento de la exterioridad, por tanto, según el cual el otro puede ocupar una doble posición atendiendo a la estructura de la praxis objetivada en cada caso como relación social. Entendida como expresión de una sociabilidad reificada, antes que como una categoría orientada a la comprensión de la subjetividad, la estructura funcionaría más bien como un mecanismo de distinción capaz de crear una esfera de socialización controlada frente al potencial disruptivo que sobre la identidad abre una exposición inmediata a la alteridad. Más aún, dado que la apertura del sujeto a la exterioridad quedaría en todo caso mediatizada por su posición en una relación social, de ella parecería seguirse una suerte de anclaje histórico para su identidad. De este modo, ante el riesgo de pérdida del sujeto abierto por la sociabilidad, la estructura conseguiría hacer efectiva su posibilidad histórica mediante la ordenación del espacio social. Con todo, habida cuenta de que la sobredeterminación de la estructura en su funcionalidad expresiva de lo social presume una praxis activa por parte del sujeto, como vehículo de la reproducción social, parecería entonces que tanto la localización del sujeto en el espacio social como la constitución histórica de su identidad presupondrían en un nivel subjetivo un cierto grado de conciencia relativo al despliegue en cada caso de la lógica de la sociabilidad. Así, si la estructura consolida una posibilidad histórica para el sujeto a través de la producción fantasmática de identidad asociada a su posición social, lo cierto es que, en la medida en que esta operación sólo puede ser llevada a cabo mediante una suerte de "esencialización" de un rendimiento concreto de la dialéctica entre distancia y proximidad —en virtud de la cual el "otro" aparecerá siempre cosificado por el tipo de razón que se despliega en el binarismo amistad/enemistad—, ese principio de identificación del sujeto abierto por su emplazamiento en lo social supone de hecho una actividad dirigida a actualizar el sentido de esa dialéctica como realización de la sociabilidad. Para conocer exactamente su posición social, el sujeto debe ser capaz de descifrar el grado de intensidad de su distancia o proximidad con el otro. Es decir, debe saber si, habida cuenta del dato de la irreductibilidad de su diferencia recíproca, su relación es, con todo, tendente a la amistad o a la enemistad. En consecuencia, parecería que, si bien la "sobredeterminación" de la

estructura permitiría anclar objetivamente la posibilidad histórica del sujeto a través de la fragmentación del espacio social, por cuanto dispone una cierta cartografía de la distancia y proximidad, esta operación implicaría, sin embargo, una suerte de conciencia subjetiva en torno a aquello que el sujeto tiene o no en común con los otros según se sigue de la estructura de la relación social que le vincula en cada caso a los demás.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente esta "conciencia" del sujeto en torno a aquello que le une o le separa de los demás? ¿Cómo encaja esa pretensión con la querencia por el automatismo que, aun cuando nunca pueda llegar a decirse de un modo "total" —como una rendición absoluta del sujeto ante su dominio—, caracteriza a la reproducción social? Tan pronto la atribución de una función suplementaria a la estructura despeja el camino a una localización del sujeto en el espacio social, una cuestión adicional ha suscitado de forma casi instantánea nuestro interés: a saber, aquélla que se interroga por la proyección que esta producción fantasmática de identidad tiene sobre la constitución histórica del sujeto. Pero, si, además, esa identidad asociada a la posición social del sujeto sólo puede ser determinada a través de la forma de conciencia que se abre en su relación con el otro —conciencia de su distancia o proximidad, de su amistad o enemistad—, entonces, esa cuestión no sólo despierta un mero interés teórico, sino que también configura el marco desde el que tiene lugar su constitución histórica. En lo que respecta al proceso de identificación subjetiva mediado por la acción, la proyección espectral de la acción en la identidad se explicaba en términos conscientes como veracidad o coherencia narrativa en torno a la constitución biográfica del sujeto como "totalidad pragmática". Así, desde un punto de vista material, el sujeto sólo puede comprenderse como tal en un sentido normativo en la medida en que se sabe a sí mismo —y también es reconocido por los demás— como producto de una historia de vida que desde el presente se entiende como realizada o completa.⁵⁰⁹ En lo que se refiere al proceso de identificación mediado por la estructura, sin embargo, ésta es todavía una cuestión abierta. ¿Cuál sería, entonces, la "forma consciente" según la cual se proyecta espectralmente la estructura sobre la identidad del sujeto —una forma de conciencia que, por lo demás, y como ya he apuntado, en la medida en que refiere un principio de identidad cuya producción es dependiente de las relaciones con el otro abiertas en cada caso por una norma estructural deberá ser, en consecuencia, conciencia de aquello que

⁵⁰⁹ Vid. en este mismo capítulo la sección 3.2.2.C.

tiene o no en común con aquél que ante él se hace presente en un cierto momento como alteridad—?

Responder a esta pregunta pasa por situar los rendimientos hermenéuticos proporcionados por nuestra reconstrucción pragmática de la subjetividad en continuidad con los resultados obtenidos por la interpretación ontológica de la sociabilidad. Desde estas coordenadas, la forma consciente según la cual la estructura se proyecta en la producción fantasmática de identidad se correspondería con la participación del sujeto en un mundo compartido con los otros que le son más próximos sobre la base de un modo de existencia común. Así, para el sujeto, la realización dialéctica de las relaciones de distancia y proximidad sobre la que se construye fantasmalmente su identidad se modularía siempre en relación con el otro en los términos de su inclusión o exclusión de un mundo en el que él toma parte. La estructura, ya lo hemos dicho, logra transformar la proximidad en identidad y la distancia en no-identidad. Es decir, consigue producir un principio de identidad a través de la localización del sujeto en el espacio social. Pero, en la medida en que esa identidad se construye como una identidad social, sobre la base de la relación del sujeto con los demás, no refiere como tal una determinación subjetiva puramente autorreferencial, relativa a la integridad biográfica de una historia de vida, como ocurriría con el modo de identificación mediado por la acción narrada, sino que compromete más bien como su condición histórica un modo de existencia en común con los otros cuya realidad se relaciona con la objetividad de una norma estructural desde la que se despeja esa realización concreta de la sociabilidad.⁵¹⁰ Es, precisamente, esta realización concreta de la sociabilidad la que, considerada en sí misma, aparece como mundo. De este modo, desde la perspectiva del sujeto, la existencia en común con los otros se modula como el acto de compartir un mundo con los demás. O, dicho de otra manera, el mundo —o, lo que es más exacto, sus múltiples "imágenes históricas"— sería aquello que el sujeto tiene en común con quienes le son más próximos en el espacio social.

Si recuperamos aquí nuevamente el ejemplo de la relación de amistad podemos observar cómo la dimensión de exterioridad comprometida en la formación de la identidad se ve matizada respecto a su formulación abstracta en la medida en que la

⁵¹⁰ P.L. Berger y Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 86: «Los individuos realizan acciones institucionalizadas aisladas dentro del contexto de su biografía. Esta biografía es un todo meditado en el que las acciones discontinuas se piensan, no como hechos aislados sino como partes conexas de un universo subjetivamente significativo cuyos significados no son específicos para el individuo, sino que están articulados y se comparten socialmente.»

estructura determina un límite a la tendencia expansiva de la sociabilidad que, en un "nivel consciente", desde el punto de vista de los participantes en esa relación social, se experimenta como participación en un mundo común. En el marco de una amistad, el sujeto participa de un modo de existencia construido en su relación con el otro desde el cual se constituye su identidad. De igual manera ocurriría con la familia. Por referir una forma de relación social más institucionalizada, quizá resulta un ejemplo más evidente. La institución antropológica familiar constituye un principio de regulación de la sociabilidad basado en principalmente estructuras de parentesco —aunque no sólo— que, ante la apertura del sujeto a la exterioridad, facilitan un firme cierre identitario del sujeto mediante la fragmentación del espacio social, por cuanto normativiza con bastante rigidez un sistema de relaciones de distancia y proximidad. De este modo, el sujeto se comprende a sí mismo en relación con los demás en función de si, según la norma que determina la estructura en cada caso, el otro participa o no en la intimidad de un mundo de afectos, prácticas o trayectorias de vida que configuran la institución familiar.

En lo que respecta a la relación con un "otro genérico", el racismo ejemplifica con claridad cómo la estructura opera un "cierre identitario" del sujeto en el espacio social limitando así la potencia expansiva de la sociabilidad. La constitución, implícita o explícita, de una norma de jerarquía racial opera también como un mecanismo de regulación de la sociabilidad a través de una adscripción diferencial de los sujetos al espacio social. En este caso, sin embargo, esa fragmentación del espacio social no compromete necesariamente una relación con alguien concreto, en la que conozco personalmente a aquellos que me son próximos, sino que dinamiza más bien una topología social articulada en torno a marcadores de identidad extensibles a cualquier sujeto, independientemente de la posición que ocupe ante mí en particular. En efecto, la estructura de opresión racial muestra claramente cómo la dialéctica distancia/proximidad se articula atendiendo a un criterio de etnicidad para el que no es en principio relevante la existencia o no de una relación personal con los demás. Así, por ejemplo, en el contexto de la segregación racial en el sur de EE.UU., la etnicidad operaba una regulación general sobre todas las relaciones sociales, fijando un criterio de distancia o proximidad con el otro con un rango de aplicación general. Al margen de toda consideración relativa a cualesquiera otras formas posibles de relación social, lo cierto es que, atendiendo a este parámetro de normatividad social, en el Sur tanto los negros como los blancos establecían automáticamente un reconocimiento diferencial del otro basado en su color de piel, de tal

manera que éste siempre aparecía como próximo o distante para el sujeto en función de la coincidencia o discrepancia en su perfil racial. La relevancia atribuida a este rasgo como principio de organización del espacio social hacía de él, en consecuencia, un principio de identidad. La "raza" organizaba funciones sociales, distribuía tareas y bienes, e incluso fijaba a los sujetos en el territorio. Pero, precisamente, esa relevancia del racismo en la reproducción social se medía, en un nivel subjetivo, en el lenguaje de la legitimidad. La objetividad de la estructura social aparecería, así, para opresores y oprimidos, como el modo de ser propio del mundo, como su realidad. Un mundo que era, en este sentido doble, en función de la adscripción diferencial operada por la norma racial. La formación de la identidad se vivía así, en consecuencia, en los términos de la pertenencia a un mundo, cuyo fundamento se encontraba, justamente, en las relaciones de distancia y proximidad asignadas a una posición social.⁵¹¹

De lo antedicho se deduce, entonces, que la *pertenencia* determina el marco en el que tiene lugar la constitución histórica de la subjetividad una vez el proceso de identificación subjetiva queda localizado en el espacio social. Así, según su realidad social, el sujeto se constituiría en su identidad en tanto que miembro de un mundo compartido con aquéllos con los que estima mayor proximidad. La pertenencia refiere la forma consciente en la que el proceso de identificación subjetiva se realiza a partir de la fragmentación del espacio social operada por la estructura. Es decir, expresa en el lenguaje de la subjetividad la mecánica objetiva de la reproducción social desde la que se define en cada caso un principio topológico de identidad. Pertenecer a un mundo común significa echar raíces; estar arraigado a un universo cultural desde el que alcanzo una comprensión de mi identidad a través de las relaciones que en cada caso me unen o separan de los demás. Es decir, refiere una experiencia que no es reducible a los factores estructurales que sirven objetivamente como su condición de posibilidad. La pertenencia no niega la validez de los factores objetivos que definen el emplazamiento identitario del

⁵¹¹ Esta idea que asigna la escisión del mundo a partir de una norma estructurante de lo social se encuentra, desde unas coordenadas analíticas distintas de las del racismo, en el discurso y la práctica política de la socialdemocracia alemana de finales del siglo XIX y su "teoría de los dos mundos", cuya formulación es posible encontrar en boca de W. Liebknecht a la altura de 1871: «El mundo de los propietarios y el mundo de los desposeídos, el mundo del capital y el mundo del trabajo, el mundo de los opresores y el mundo de los oprimidos, el mundo de la burguesía y el mundo del socialismo: dos mundos con fines, con aspiraciones, con visiones enfrentados, con lenguajes distintos, dos mundos que no pueden coexistir, habiendo uno de ellos de desplazar al otro.» Tomo la cita de A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, p. 174. El discurso original, "Zu Trutz und Schutz" lo cita y traduce Domènech a partir de B. Emig, *Die Veredelung des Arbeiters. Sozialdemokratie als Kulturbewegung*. Frankfurt, Campus Verlag, 1980, p. 184. Leyendo este pasaje parece que resulta inevitable pensar en las dos ciudades de San Agustín.

sujeto en los términos de la reproducción social, pero los hace hermenéuticamente accesibles desde las coordenadas propias de la problemática de su realización histórica abierta por la sociabilidad. De este modo, la localización histórica del sujeto en una relación social no se formularía en los términos de la dependencia que su trayectoria práctica guarda con una norma estructural como efecto de la repetición de un determinado conjunto de posibilidades de acción (*path dependency*), sino que remitiría más bien a la experiencia en virtud de la cual esa trayectoria práctica comprendida por el sujeto en clave narrativa se entiende situada en el espacio social a partir del reconocimiento subjetivo como principio de identidad de las notas que definen en cada caso el alcance de su interacción con los demás —es decir, su grado de distancia y proximidad—.

Lo relevante de la pertenencia no es, por tanto, lo que este concepto dice, sino cómo lo dice. No es tanto su referencia a la reproducción social, como el modo en el que esa reproducción social se integra dentro de una teoría de la subjetividad construida en torno a la problemática de la sociabilidad. Más aun, en la medida en que todo esfuerzo de objetivación de la praxis en la estructura se entiende como realización de una posibilidad, la pertenencia no sólo refiere una aproximación a la reproducción social desde el punto de vista de la subjetividad, sino que además señala cómo se constituye lo social en general y, en consecuencia, también la identidad en su forma social. Circularidad infinita, la relación sujeto-objeto se descubre una vez más como un juego de espejos. Únicamente cabe pensar el sujeto desde la praxis y la praxis desde el sujeto, pero siempre sobre la base de una "realización de posibilidades prácticas" que decanta la balanza a favor del primero. Precisamente por eso, sólo desde el imaginario de la pertenencia cabe comprender cómo, frente al riesgo de pérdida en la exterioridad, se constituye socialmente la identidad del sujeto.

Según hemos tenido ocasión de ver, la estructura no sólo permite acceder hermenéuticamente a la constitución de la identidad del sujeto, sino que también consigue anclar su posibilidad histórica en la reproducción social. Frente al riesgo de pérdida del sujeto en la exterioridad la reconstrucción hermenéutica de la subjetividad demanda una "suspensión" de las tendencias expansivas de la sociabilidad. El proceso de identificación según el cual el sujeto se constituye como *habitus* quedaba, así, emplazado históricamente sobre la base del reconocimiento en la estructura de una función expresiva de la realidad de una sociabilidad objetivada. Desde esta perspectiva, la localización del proceso de identificación en el espacio social se comprendía en los términos de un desdoblamiento

de la exterioridad como efecto de la dialéctica propia de la sociabilidad humana. El "otro" aparecía, así, como sujeto de una cartografía social que cifra su presencia en términos de distancia y proximidad. Pero, en la medida en que la dinámica de la reproducción social sólo resulta explicable a partir de la acción emprendida por el sujeto en cuanto agente, la respuesta a la problemática despejada por la sociabilidad no podía agotarse en ningún caso en el plano de una —por decirlo en expresión de Bourdieu— "física de lo social", sino que precisaba así mismo una profundización en el sentido de sus magnitudes, entendiendo por tal cosa una aclaración del modo en el que la producción de esa objetividad tiene lugar desde el punto de vista de los participantes en ese proceso.

Este giro de perspectiva vino dado por el aprovechamiento de los rendimientos ontológicos proporcionados por el análisis de la sociabilidad en el capítulo 2 sobre la base de una tematización del proceso de objetivación de la praxis como realización pragmática de una subjetividad. Como ya he señalado, dado que la estructura que media la relación con el otro se realiza como objetivación de un modo de existencia en común, la forma en que la localización social del sujeto se hace consciente será la de la pertenencia a un mundo compartido con los otros. La conciencia de la localización social del sujeto se origina a través de la identificación con otros sujetos que comparten un modo de existencia similar. En este sentido, al participar en un mundo con los otros, el sujeto se constituye como *habitus* en la realización de un modo de ser social que resulta de su existencia en común con los demás; ya sea positivamente —en la afirmación del vínculo que le une al otro— o negativamente —en el reconocimiento de aquello que le separa de la alteridad—. De ahí que, al quedar remitida al mundo de esta manera, si bien la constitución social de la identidad se realiza formalmente en los términos referidos en el proceso de identificación subjetiva, como mediación entre interioridad y exterioridad, materialmente se decline, sin embargo, como tal a partir de su pertenencia a un mundo compartido con los demás.

Hasta aquí nuestro argumento en torno a la determinación de lo social como marco de la constitución identitaria de la subjetividad. Queda, no obstante, una cuestión pendiente. Por ahora hemos podido concluir que la constitución histórica del sujeto en su forma social presume la pertenencia a un mundo como principio de identidad dado a partir de su localización en el espacio social. Pero, si la fijación en este sentido de un principio de identidad subjetiva se descubre como una operación social —es decir, no remisible a la autonomía de un único sujeto—, efecto de la determinación colectiva de la exterioridad,

entonces, la forma "totalidad" desde la que se construye una imagen histórica de la subjetividad habrá de ser referida al mundo en el que esa identidad se construye. Ante el riesgo de "fuga" del sujeto abierto por la temporalidad, la "acción sobredeterminada" conseguía integrar narrativamente una sucesión de momentos biográficos a partir de la totalización del presente del sujeto por ella representado. ¿Cuál sería, entonces, la operación análoga una vez el riesgo de "pérdida" de la subjetividad viene dado por la sociabilidad humana? Dado que la "estructura sobredeterminada" en la que el sujeto encuentra, a través de su localización en el espacio social, un principio de identidad brota de un modo de existencia común realizado en compañía de los otros, el esfuerzo de totalización subjetiva quedará, entonces, remitido al mundo que a partir de él se realiza, si bien ahora comprendido bajo la forma de la subjetividad. Así, si la dialéctica distancia/proximidad según la cual la estructura opera una fragmentación del espacio social decantaba una exposición controlada, mediada, a la alteridad, ahora, esa escisión del otro sobre la que se fija una identidad social se esgrime con pretensión de totalidad. Desdoblamiento de la subjetividad en correspondencia con el despoblamiento de la exterioridad. La proximidad en la que descansa la constitución de la identidad social del sujeto se transformaría, así, en comunidad. Esto es, en una determinación histórica del mundo formalizada como "totalidad" según el registro hermenéutico-conceptual de la subjetividad. En consecuencia, parecería que, en último término, *la constitución histórica de la subjetividad no se modularía tan sólo como pertenencia a un mundo, sino sobre todo como pertenencia a una comunidad.*

3.4. La constitución inmunitaria de la subjetividad y la relación de pertenencia como su forma específica.

Enfrentados a la "vulnerabilidad ontológica" en la que el sujeto encuentra tanto su límite como su posibilidad, a lo largo de estas páginas hemos tratado de reconstruir en términos abstractos cómo se produce su forma histórica, y, más específicamente, su forma social. ¿Cuál es la "fábrica" del sujeto? ¿Cómo se realiza dialécticamente su "identidad diferencial"? Para poder llegar a esbozar un marco hermenéutico de este proceso, sin embargo, a lo largo de estas páginas nos las hemos tenido que ver con una doble dificultad. En primer lugar, la amplitud inevitable de nuestras pretensiones teóricas. Al situar la cuestión del sujeto bajo el horizonte de problematicidad abierto por la sociabilidad humana, la exigencia hermenéutica no se podía agotar en una forma histórica

particular, sino que demandaba un planteamiento de carácter más general. No se trataba, por tanto, de averiguar cómo se constituye socialmente el sujeto bajo tales o cuales condiciones históricas, sino de tematizar cómo se constituye el sujeto como tal; de evidenciar cómo se realiza históricamente su posibilidad dialéctica en un plano social. Pero, al mismo tiempo, la reconstrucción hermenéutica de la subjetividad se enfrentaba también —en segundo lugar— a la necesidad de situar el proceso de realización de su posibilidad en la particularidad de un plano histórico. Si el sujeto aparece en el devenir de la tensión entre diferencia e identidad, entonces, para comprender tanto el sentido de esta dinámica como la producción de subjetividad a ella asociada será preciso que nuestro acercamiento hermenéutico —en sus categorías, pero también en su método— a su constitución histórica nos permita atender en cada caso al detalle de este proceso. La contradicción entre la voluntad de una aproximación general y el particularismo histórico del sujeto obligaban, en consecuencia, a buscar un registro temático adecuado para nuestro esfuerzo hermenéutico.

Esta contradicción nos ha acompañado, de forma más o menos explícita, a lo largo de todo nuestro recorrido. Con todo, en nuestra exposición hemos querido encontrar en el universo semántico de la praxis un registro hermenéutico capaz de armonizar la exigencia de generalidad del concepto con el particularismo propio de lo histórico. Como ya hemos tenido ocasión de ver, en un sentido global, la praxis refiere la actualización de las posibilidades de ser de un sujeto. El sujeto, ya lo hemos dicho, resulta de la producción pragmática de una figura histórica del mundo o de lo humano. De ahí que la constitución histórica de su identidad quedase calificada con carácter general como realización de su disposición pragmática. Pero, al mismo tiempo, esta actualización de posibilidades de ser sólo puede ser llevada a efecto en las distintas prácticas en las que el sujeto toma parte. La praxis se encuentra en todo caso realizada en lo concreto, como determinación pragmática contextualmente situada de un sujeto. De este modo, al actualizar en la praxis sus posibilidades, el sujeto realiza su disposición general en la concreción de lo histórico. La praxis permitiría, así, en consecuencia, conjugar la ambición de generalidad de la teoría con la condición huida en la facticidad del sujeto. Precisamente por eso, nuestra pretensión ha sido hacer de ella un índice desde el que plantear una teoría y práctica de la reconstrucción de su posibilidad real en un sentido hermenéutico.

Con este objetivo en mente, la primera modulación categorial de la praxis desde la que nos hemos atrevido a plantear un análisis del proceso de identificación subjetiva

ha sido la acción. Como hemos visto, la acción permite acceder a la constitución histórica de la subjetividad bajo el horizonte de problematicidad abierto por la temporalidad diacrónica. Si bien es cierto que en este marco resulta imposible abordar plenamente la problemática del sujeto desde la perspectiva de la formación social de su identidad —es decir, en un sentido más amplio de aquél concernido en la referencia intencional de la acción a una alteridad—, al menos dos razones legitiman esta decisión. En primer lugar, una razón interna al propio desarrollo expositivo del capítulo. La acción, según vimos, proporciona un principio de legitimación de la posibilidad real del sujeto, esto es, de su necesidad como vector hermenéutico de nuestra comprensión ordinaria de la realidad, a través de la teoría de la imputación. Así, la realidad del sujeto pretendida por su reconstrucción hermenéutica parece exigida por la necesidad de incorporar ciertos fenómenos prácticos dentro de un sistema de causalidad por libertad. Pero, si la acción consigue, en este sentido, justificar al sujeto en su realidad, parece natural que sea ella, en cuanto expresión de su determinación práctica, el comienzo de una teoría hermenéutica de la identidad.

Una segunda razón, ésta más profunda, que legitima nuestra decisión de situar el punto de partida del esfuerzo hermenéutico en la acción tiene que ver con la propia manera en la que la problemática de la subjetividad se hace accesible a nuestro entendimiento. Así, parece que la tematización de esta cuestión bajo el horizonte de la sociabilidad sólo resulta pensable en relación con su planteamiento bajo el horizonte de problematicidad abierto por el tiempo. Si bien analíticamente ambas dimensiones son discernibles, lo cierto es que, desde un punto de vista óntico-histórico, el sujeto se realiza como totalidad sincrónica y diacrónica al mismo tiempo. Pues bien, parece que, sobre la base de esta unidad previa, que es la unidad real del sujeto como universalidad concreta, la idea de un sujeto situado en el tiempo resulta pensable al margen de su condición sociable, pero no se da el caso en sentido inverso. Es decir, no resulta tan sencillo hacer una abstracción de lo social independientemente de su encaje temporal como sí lo es abstraer el tiempo de la sociabilidad. De aquí se sigue también que, en lo que respecta a las categorías hermenéuticas de la praxis, la acción aparezca antes que la estructura. Esto no responde a una razón interna a las formas de la praxis. Así, aunque la estructura se comprenda como un efecto de composición de la acción, lo cierto es que, si por algo la acción es limitada como indicador hermenéutico es porque ésta, a su vez, presume una estructura en la que se encuentra. Se trata, por el contrario, de una consecuencia derivada

de nuestra facilidad para observar la especificidad del problema del tiempo; al menos en comparación con la problemática abierta por la sociabilidad humana.⁵¹² Por consiguiente, habida cuenta de este límite en nuestra aproximación a lo social, resulta razonable ser consecuente a la hora de plantear el programa de una reconstrucción hermenéutica de la subjetividad.

Esta dificultad es la que, por lo demás, permite explicar también por qué nuestra exposición ha tomado por hilo conductor la imagen subjetiva de lo humano y no la de la comunidad. Si bien el esquema hermenéutico del proceso de identificación subjetiva resulta común a ambas figuras de la subjetividad, lo cierto es que *in mente* y en nuestros ejemplos el sujeto humano ha sido habitualmente la referencia. No cabe duda de que, desde el punto de vista de su realización histórica, la formación de un mundo común y de una comunidad presume siempre una agencia relativa de lo humano. En este sentido, hemos hablado ya varias veces de una prioridad de la existencia humana sobre el mundo en lo que respecta a su constitución histórica. Pero, habida cuenta de la correlación ontológica entre ambos espacios de aparición, no parece adecuado educir de ello una subordinación del primero a la segunda en sus formas históricas. Por mucho que no pueda haber mundo sin existencia en común de los seres humanos, lo cierto es tampoco hay existencia humana que no sea existiendo en un mundo. Y, de igual manera, no cabe pensar la comunidad sin el sujeto humano, pero tampoco el sujeto humano sin comunidad.

En ausencia de un "origen", la atribución de un cierto privilegio a la subjetividad humana a lo largo nuestro recorrido teórico no reclama su razón de ser en una escisión óntico-ontológica que subordine el mundo a la existencia humana; sino que responde más bien al modo en el que de ordinario se nos plantea —al menos bajo nuestro horizonte histórico-conceptual, que no es sino el moderno— la problemática social del sujeto. Así, sin ir más lejos, nuestra abstracción nos hace accesible sin dificultad el concepto de "individuo", como sujeto humano sin comunidad, pero no la de comunidad sin individuo. Pero, precisamente, si este "robinsonismo del concepto" es por algo posible es, justamente, por nuestra incapacidad para pensar una comunidad sin tomar en consideración el problema de la sociabilidad, cosa que, por el contrario, sí cabe hacer con el "individuo". En efecto, si bien la interpretación ontológica de la sociabilidad ha

⁵¹² Quizá esta facilidad para pensar la existencia humana al margen de la sociabilidad responda en cierto modo al descubrimiento de una esfera de intimidad frente a la disolución de la esfera privada en lo social (cf. H. Arendt, *La condición humana*, pp. 62-63, 84-85).

mostrado ya que la posibilidad subjetiva de la existencia humana se encuentra originariamente comprometida con la presencia de los demás, lo cierto es que en la medida en que la realización de esa posibilidad está siempre en manos de una praxis que es necesariamente praxis humana, resulta entonces posible pensar que, por ser humana, esa praxis no es, entonces, *social*. Es decir, que es praxis de un ser humano singular. Bajo esta falsa premisa, la subjetividad humana se haría, sin embargo, pensable como individualidad; es decir, como subjetividad humana situada únicamente ante el horizonte de la temporalidad. Este engaño no es, desde luego, posible con la comunidad. La comunidad no sólo es sociable según su posibilidad ontológica, sino que, además, no puede ser pensada en su realidad al margen de una praxis humana que es necesariamente praxis social. Respecto a la comunidad, la praxis sólo puede ser entendida como suya en un sentido derivado, representacional. Por eso, aparece siempre bajo el doble de la temporalidad y la sociabilidad.

Pero, vayamos un paso más allá. La tematización del proceso de identificación subjetiva mediado por la acción, siendo necesaria por las razones ya alegadas, no era, sin embargo, suficiente. Como hemos visto, desde el punto de vista de la constitución histórica de la subjetividad, la acción opera siempre en la interioridad de la conciencia, y no consigue hacerse cargo de la incidencia que sobre la formación de su identidad tiene la presencia positiva de otro despejada por el horizonte de la sociabilidad. Se hacía, así, necesario prolongar nuestra reconstrucción en un sentido comprensivo de la exterioridad. Pues bien, con el recurso a la estructura —segunda modulación categorial de la praxis— lo que he querido ha sido tratar de superar las limitaciones hermenéuticas de la acción a la hora de aprehender la dimensión de exterioridad ínsita en la formación de la identidad. Como ya hemos apuntado, la acción significa la actualización de una posibilidad de ser en la facticidad que sólo resulta explicable a partir de su imputación a un agente responsable de su realidad. Es decir, refiere una exterioridad del sujeto como efecto de su interioridad. Pero, no acierta, en cambio, a señalar cómo la interioridad puede ser determinada por la exterioridad. Este déficit era, precisamente, el que la categoría de estructura venía a solucionar. Al determinar la posición del sujeto en una situación social, la estructura lograba remitir la constitución histórica de la identidad a la presencia positiva del otro. El sujeto se veía, así, como comentábamos, impelido a actuar dentro de un rango de posibilidades prácticas que le son dadas en cada caso por su relación con una alteridad. Más aún, en la medida en que la estructura supone la acción como principio de su realidad,

por cuanto su contenido aparece en cada caso como efecto-composición de una unidad de voluntades prácticas, su mediación en el proceso de constitución de nuestra identidad comprendía también aquélla en tanto que mecanismo a través del cual se vehicula la reproducción social. Precisamente por eso, desde las coordenadas de la estructura, el proceso de identificación subjetiva quedaba, en fin, tematizado en último término como la producción de una síntesis mediadora entre interioridad y exterioridad.

Así las cosas, por tanto, el esfuerzo de reconstrucción hermenéutica de la subjetividad nos permitiría finalmente arribar a la formulación abstracta de la lógica dialéctica según la cual tiene lugar la constitución histórica de su identidad. Pero, a pesar de todo, aún nos veíamos obligados a abordar un último problema abierto por su indeterminación ontológica radical: la tendencia de fuga respecto a su realización histórica, dada aquí como tendencia de fuga en la sociabilidad. Brevemente, podemos plantear esta cuestión como sigue: habida cuenta de la condición de apertura a la exterioridad de la existencia humana, ¿cómo determinar un límite respecto a un potencial de socialización infinita que nos impida reconocer en un cierto momento *quién* es; su identidad? Al tematizar el proceso de identificación subjetiva mediado por la acción, ya nos había salido al paso un problema similar, si bien planteado bajo el horizonte de problematicidad despejado por la temporalidad. Entonces nos preguntábamos cómo puede hacerse presentable el sujeto en su realidad histórica si, en cuanto histórico, el sujeto se encuentra aún abierto a su realización biográfica. ¿Cómo decir la identidad de alguien que se encuentra abierto a la temporalidad? Como ya tuvimos ocasión de ver, según su concepto, el sujeto es "mismidad", presencia, estabilidad.⁵¹³ Por eso, aun cuando en la crítica se revele como pura historicidad, dado que su posibilidad ha de ser en algún sentido real —y, así, ya hemos argumentado que el sujeto es una exigencia de nuestra comprensión práctica de la realidad—, el sujeto deberá ser, en consecuencia, posible como "mismidad".

Pues bien, el problema abierto por esta cuestión se solucionó en ambos casos, tanto en lo que respecta a la temporalidad como en lo que se refiere a la sociabilidad, mediante el recurso teórico a la "sobredeterminación" de la praxis mediadora del proceso de constitución de la identidad. Frente a la temporalidad, la acción dada aquí y ahora opera una sutura fantasmática de la identidad, de tal manera que, aun expuesto a la indeterminación de su desarrollo biográfico, el sujeto se comprende —y es también

⁵¹³ Vid. la sección 2.1. en el capítulo 2.

comprendido por los demás— como realización "entera" de una historia de vida. De la realidad de esta operación da buena cuenta el problema moral que plantea la demora indebida en el enjuiciamiento penal. En este caso, el tribunal se ve obligado a juzgar a un criminal que, en cierto sentido, no es en verdad la misma persona que se sienta en el banquillo de los acusados. Asistimos aquí un fenómeno de disyunción de la personalidad no patológico, sino relativo a la condición misma de la temporalidad. Ante la sociabilidad, sin embargo, la solución a este problema entrañaba mayor dificultad. Ciertamente, también en este supuesto la praxis, ahora objetivada como estructura, operaba un cierre fantasmático de la identidad. Pero, dado que este movimiento compromete una existencia en común con los demás, su comprensión no resultaba accesible de forma singularizada para cada sujeto. Se imponía, en consecuencia, un intento de clarificación del modo en el que la estructura consigue fijar nuestra identidad social.

Si la producción fantasmática de identidad a través de la acción se resolvía como localización del sujeto en el tiempo, su equivalente operado por la estructura se solventaba como localización del sujeto en el espacio social. Según tuvimos ocasión de ver, la constitución social de la identidad se encuentra siempre emplazada en relación con la estructura desde la que el otro se hace presente como exterioridad. Así, el otro aparece siempre cualificado en términos de distancia y proximidad en función de la norma que regula en cada caso su posición respecto a mí en el marco de una relación social. Pero, precisamente, en la medida en que esa norma estructural no resulta, como la acción, inmediatamente remisible al sujeto en términos de imputabilidad, sino que es más bien producto de la objetivación de un modo de existencia en común realizado a través de una praxis compartida con los demás, la comprensión de esa sutura social de la identidad se modulaba como *pertenencia* a un mundo que, en su realización histórica, también se hacía presente como subjetividad. La estabilización de la identidad del sujeto como "mismidad" frente a las tendencias centrífugas de la sociabilidad no se realizaba, por consiguiente, en sí mismo, en su clausura egótica frente a *toda* relación social, sino en la participación con alguien próximo en una misma comunidad. De este modo, la reconstrucción hermenéutica de la posibilidad subjetiva de la existencia humana quedaba comprometida con la realización en el mundo de esa misma posibilidad.

De esta conclusión cabe extraer al menos dos consecuencias, una interna al desarrollo argumentativo de este capítulo y otra relativa a la teoría hermenéutica de la subjetividad. En primer lugar, que la posibilidad histórica del sujeto, aun planteada

únicamente como reconstrucción hermenéutica de la subjetividad humana, exige ser pensada como posibilidad del sujeto en general; del ser humano, pero también de la comunidad. Ya hemos tenido ocasión de explicar por qué nuestro esfuerzo hermenéutico ha tenido que ser conducido a través de un concepto estrictamente humano de subjetividad. Como hemos apuntado, la tematización del proceso de formación social de la identidad sólo resulta accesible a nuestro entendimiento previa tematización de su constitución bajo el horizonte de la temporalidad. Y, precisamente, la imagen de un sujeto situado bajo ese horizonte, pero ajeno a toda determinación social, sólo parece pensable según la forma humana de la subjetividad. Así, sobre esta base nuestra aproximación al problema de la posibilidad histórica del sujeto no ha podido sino obviar en su exposición cualquier apreciación de la correlación entre la existencia humana y el mundo, ya intuita en nuestra interpretación ontológica de la sociabilidad⁵¹⁴, pero siempre como consecuencia de un trabajo de reconstrucción hermenéutica que se ve obligado a tomar las partes para llegar al todo sin negar con ello la precedencia que tiene sobre esa tarea la idea de totalidad. Esta unificación hermenéutica del todo es, justamente, la que se ha dado en la recuperación de la "existencia en común" como momento necesario en la reconstrucción del proceso de constitución histórica de la identidad. Como acabamos de ver, al participar en un modo de existencia común con los otros, el sujeto humano se comprende como parte de un mundo que, según su forma subjetiva, se descubre como comunidad. En cuanto categoría hermenéutica, por tanto, la "pertenencia" sitúa la correlación entre existencia humana y mundo, hasta el momento comprendida únicamente en términos abstractos, dentro del desarrollo histórico, en tanto que horizonte desde el que la primera se realiza como subjetividad. Pero, precisamente, si esta correlación es, en este sentido, realizable históricamente, entonces, no sólo la subjetividad humana, sino también el mundo ha de poder ser actualizado en su posibilidad. Por consiguiente, lo que en un principio era dado como inmediato —la posibilidad subjetiva del mundo en cuanto forma histórica de ese espacio de aparición— recuperaría ahora su unidad a través del sistema de mediaciones desde el que se deja entrever cómo la

⁵¹⁴ *Vid. supra*, en el capítulo 2, a partir del planteamiento del problema ontológico-fundamental del sujeto desde el punto de vista de la sociabilidad, respectivamente la sección 2.1. en conexión con la sección 3.1. y la sección 2.2. en conexión con la 3.2. Es decir, en la modulación, respectivamente, de la "existencia con los otros" como "existencia con los otros en una tradición" y de la "diferencia de la existencia humana" como "extrañamiento frente al mundo".

constitución de una imagen subjetiva del ser humano en cada caso depende de su condición de miembro de una comunidad.⁵¹⁵

Una segunda consecuencia tiene que ver con el hecho de que la posibilidad del sujeto quede supeditada en su realización histórica a la simultánea realización de otra forma de subjetividad. En efecto, como acabamos de recordar, la aparición de la comunidad en el curso de nuestra argumentación se ha hecho necesaria frente al principio de fuga del sujeto humano en la exterioridad. Al quedar emplazado en lo social, decíamos, el sujeto humano se abre a su constitución en una exterioridad determinada como proximidad por la norma estructural que regula en cada caso su exposición a la alteridad. La subjetividad humana se constituye, así, como síntesis entre interioridad y exterioridad que, por estar históricamente situada en una cierta forma objetivada de sociabilidad, no se realiza como constitución subjetiva *sin más*, sino como constitución subjetiva en el marco de una comunidad. Al mismo tiempo, si, como hemos visto, la constitución subjetiva del mundo es subsidiaria de la existencia en común del ser humano con los demás, entonces, también la comunidad quedaría supeditada en su realización histórica a la realización de la posibilidad humana de la subjetividad. La determinación de una esfera de proximidad como exterioridad no sólo evita la pérdida del ser humano en la exterioridad, sino que también lo *fija* en el espacio social. Es decir, arraiga su identidad en un cierto modo de existencia común frente a todo intento de huida en la interioridad. Pero, con ello, justamente, la forma subjetiva de la comunidad quedaría salvaguardada en su posibilidad. Ya hemos tenido ocasión de señalar cómo, en el rechazo del ser humano a una existencia con los otros, el mundo descubre su fragilidad: al abrir una distancia posible frente a la existencia en común, el refugio del ser humano en la interioridad amenaza la constitución del mundo como totalidad.⁵¹⁶ El mundo descubre, así, en la interioridad un principio de fuga semejante al que la existencia humana descubre en la

⁵¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 16: «Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se contempla mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo. [...] El comienzo, el principio o lo absoluto, tal como se lo encuentra primeramente y de un modo inmediato, es solamente lo universal.» También p. 36: «El conocimiento científico [...] exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido. Pero sumergido en la materia y en su movimiento, dicho conocimiento retorna a sí mismo, aunque no antes de que el cumplimiento o el contenido, replegándose en sí mismo y simplificándose en la determinabilidad, descienda por sí mismo para convertirse en un lado de su ser allí y trasciende a su verdad superior. De este modo, el todo simple, que se había perdido de vista a sí mismo, emerge desde la riqueza en que parecía haberse perdido su reflexión.»

⁵¹⁶ Me refiero aquí a lo apuntado en la sección 2.3.2. del capítulo segundo.

exterioridad. Precisamente por eso, la localización del sujeto humano en lo social, su anclaje histórico en un modo de existencia común compartido con los otros, no sólo le exorciza a él frente a la pérdida de sí mismo en la exterioridad, sino que también libera a la comunidad de un riesgo ontológico similar en la interioridad.

El ser humano se constituye como sujeto en tanto que participante de un modo de existencia común que se descubre como comunidad y, recíprocamente, la comunidad se realiza subjetivamente en la participación del ser humano en un ese modo de existencia común que comparte con los demás. Si la pertenencia recupera en un plano histórico la correlación entre la existencia humana y el mundo, entonces, según su significado hermenéutico, esta categoría no referirá solamente el marco desde el que el ser humano constituye socialmente su identidad, tal y como hemos apuntado previamente, sino que haría más bien referencia a una relación de mutua constitución subjetiva entre ambos espacios de aparición. Es decir, haría referencia al marco desde el que en el nivel comprensivo del participante se hace accesible en general la constitución social de la identidad, tanto del ser humano como de la comunidad. Pero, si la pertenencia significa, en este sentido, la condición de posibilidad histórica desde la que tiene lugar la constitución social de la identidad quedaría, entonces, una última cuestión por contestar: a saber, aquélla que se interroga por el modo en el que la dialéctica entre interioridad y exterioridad que refiere abstractamente la racionalidad hermenéutica según la cual se constituye socialmente la identidad se realiza en el marco definido en cada caso por la pertenencia.

Pues bien, si la dialéctica interioridad/exterioridad refiere abstractamente la lógica según la cual se constituye socialmente la identidad, entonces, una vez esta legalidad se mide con la forma "pertenencia" en la que se enmarca su desarrollo histórico, la constitución social de la subjetividad habrá de quedar determinada como una síntesis entre interioridad y exterioridad cuya realización se encuentra asociada al desenvolvimiento del modo de existencia en común a través del cual se realiza en cada caso la sociabilidad. La localización histórico-social del sujeto implica siempre una restricción en lo concreto de su posibilidad, y, en consecuencia, también de la lógica dialéctica que guía la formación de su identidad. Pero si, como vemos, la localización social del sujeto presume, justamente, la actualización de un modo de existencia común, parecería entonces que la dialéctica interioridad/exterioridad terminaría materializándose, justamente, en el mismo movimiento de determinación de esa topología social como

principio de identidad. Es decir, en la actualización de una cierta racionalidad social que define en cada caso el horizonte histórico desde el que se constituye socialmente el sujeto como síntesis entre interioridad y exterioridad. Interioridad y exterioridad referirían, así, por consiguiente, la lógica propia del proceso de identificación subjetiva, pero también el modo según el cual ese proceso se hace materialmente posible a través de la fijación de un principio de identidad social en términos de distancia y proximidad.

Expuesto originariamente al riesgo ontológico de pérdida del sujeto despejado por la sociabilidad, ya sea en la exterioridad, en el caso del sujeto humano, o en la interioridad, en el caso de la comunidad, la recuperación hermenéutica del sujeto vería, con todo, solucionada toda amenaza social a su identidad por la definición de un modo de existencia en común en relación con el cual el otro aparece siempre cualificado en términos de interioridad o exterioridad en función de su posición que respecto a aquél ocupa en el espacio social. Como hemos señalado previamente, atendiendo a su concreción en lo social, lo "exterior" del proceso de identificación subjetiva se encuentra escindido en distancia y proximidad. Así, entregado al imaginario de la pertenencia, el otro aparece siempre de entrada como una alteridad ambigua, a la espera de su determinación normativa por la estructura social. En tanto que parte de ese modo de existencia en común en el que el sujeto se realiza, el otro comparece, por un lado, como próximo y, por eso mismo, refiere respecto al común su interioridad. Por otro lado, sin embargo, la otredad refiere también respecto a ese modo de existencia una alteridad extraña, si bien necesaria como su condición de posibilidad. Presencia positiva del otro, aunque realizada como negatividad, la alteridad refiere aquí, en este segundo supuesto, el "afuera" de lo "común", su exterior; o también, su fracaso como universalidad social que asegura, con todo, su realidad como modo de existencia particular.⁵¹⁷ La condición de vulnerabilidad despejada por la interpretación ontológica de la sociabilidad se resolvería, así, históricamente como constitución *inmunitaria* de la identidad.⁵¹⁸

⁵¹⁷ Cf. S. Hall, "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?", pp. 18-19: «Sobre todo, y en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado «positivo» de cualquier término —y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro [...]. A lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo *debido a* su capacidad de excluir, de omitir, de dejar «afuera», abyecto.»

⁵¹⁸ Con el concepto de *inmunitas*, el filósofo italiano Roberto Esposito ha querido hacer referencia a una razón hermenéutica orientada a comprender las distintas estrategias teóricas y prácticas a través de las cuales la identidad es producida como "propiedad". Es decir, como negación de aquello "común" desde donde surge la identidad y que, por eso mismo, es su condición de posibilidad. La inmunidad, explica Esposito, no es lo «distinto del "común"», sino que es más bien su contrario, aquello «que lo vacía hasta la

Al desafiar la condición ontológica despejada por la sociabilidad, la lógica de la pertenencia se enfrenta a una empresa sin término: aquella que busca la constitución de una identidad común a través de la destitución del común previo a toda identidad. Como categoría hermenéutica, el concepto de "inmunidad" refiere, así, el conjunto de operaciones dirigidas a llevar a cabo este propósito. "Inmunidad" es, por consiguiente, un concepto necesariamente indeterminado en lo que refiere a su objeto, pero certero en lo que se refiere a su propósito. Como explica Roberto Esposito, el sentido de una investigación hermenéutica articulada en torno al concepto de inmunidad sería referir una serie de elementos heterogéneos a «una categoría interpretativa que halla la propia especificidad justamente en la capacidad de cortar transversalmente esos lenguajes particulares, refiriéndolos a un mismo horizonte de sentido».⁵¹⁹ Hasta el momento, esta categoría se ha hecho evidente con consecuencia de los límites observados a una reconstrucción hermenéutica de la subjetividad. La dialéctica interioridad/exterioridad exige, como hemos visto, un principio de identidad social en la realización de un modo de existencia común con los demás. En este sentido, hemos concluido que la realización histórica de la subjetividad era coincidente con el movimiento de determinación de una cierta topología social. La forma sujeto implica una cierta forma de violencia respecto a su constitución ontológica abierta, en el intento de sutura identitaria operado por la pertenencia. Pero, ¿cómo tiene lugar este despliegue inmunitario de la pertenencia? La reconstrucción hermenéutica de la subjetividad ha descubierto un límite en su necesidad de un suelo histórico desde el que poder librar la lógica exterioridad/interioridad. Ahora lo que debemos hacer es desentrañar cómo se desarrolla esa dialéctica en el marco de un conjunto de estrategias dirigidas a construir una forma inmunitaria de identidad.

extinción completa» (R. Esposito, *Communitas*, pp. 39-40). O, dicho de otro modo, aquello que niega lo "común" en su captura como "propio". "Inmune", afirma Esposito en otro texto, es «quien no debe nada a nadie» (R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 14). En la inmunización, la exterioridad se niega como exterioridad en su determinación como interioridad. Pero, precisamente, en la medida en que la negación implica en este sentido una apropiación, no es como tal únicamente negación, sino negación que exige su contrario y lo parasita como fundamento de su definición propietaria de identidad. Negación que se revela positivamente en el rechazo Negación, en fin, que al negar afirma lo negado como su presupuesto inconfesado.

⁵¹⁹ *Ib.*, p. 9.

CAPÍTULO 4

SER SUJETO DESDE LA FRONTERA:

NOTAS PARA UNA CARTOGRAFÍA HISTÓRICO-CRÍTICA DE LA PERTENENCIA POLÍTICA

Yo no llego al mundo al margen de un grupo de normas que están ahí esperándome, orquestando mi género, mi raza, y mi estatus, trabajando sobre mí, incluso como puro potencial, antes de mi primer llanto. Así pues, las normas, las convenciones, las formas de poder institucional ya están actuando con anterioridad a cualquier acción que yo pueda emprender, antes de que haya un “yo” que se piensa a sí mismo, de vez en cuando, como el lugar o la fuente de la propia acción.

*Judith Butler*⁵²⁰

Nosotras no cruzamos la frontera, la frontera nos cruzó a nosotras.

Lema de las luchas migrantes e indígenas

La pretensión de elaborar una teoría hermenéutica de la subjetividad, que nos permitiera comprender cómo se constituye históricamente su identidad social, nos ha conducido en el capítulo 3 a la formulación de una suerte de "mapa conceptual" desde el que cabría interpretar la realidad del sujeto como una síntesis resultante de la mediación entre interioridad y exterioridad. Según tuvimos ocasión de ver, desde el punto de vista de la sociabilidad, el sujeto es producto de un conjunto de determinaciones exteriores a sí mismo, objetivadas en la estructura social, que, a través de su propia praxis, él mismo reproduce como realización de su propia interioridad. El sujeto quedaba, así, en fin, tematizado en la posibilidad dialéctica que habíamos descubierto en el capítulo 2, al llevar a cabo una interpretación ontológica de la sociabilidad. Pero, en la medida en que la constitución histórica del sujeto en este sentido quedaba, como vemos, comprometida con una estructura que expresa su emplazamiento en el espacio social, concluíamos entonces que ese proceso habría de realizarse en su forma consciente como pertenencia a un modo de existencia en común en relación con el cual se saben sujetos tanto el ser humano como

⁵²⁰ J. Butler, *Los sentidos del sujeto*. Barcelona, Herder, 2016, p. 16.

la comunidad. La pertenencia —argumentábamos— define la fijación del sujeto en el espacio social frente a las tendencias de fuga en la interioridad y en la exterioridad examinadas respectivamente, en lo que se refiere al mundo y a la existencia humana, como límites de su posibilidad. Y, esto, según vimos, lo consigue al escindir la presencia del otro en términos de distancia y proximidad sobre la base de la normatividad que impone en cada caso la estructura reguladora de una relación social. Por este motivo, la constitución social del sujeto quedaba finalmente determinada como la síntesis histórica que bajo un cierto marco u horizonte de pertenencia se da entre interioridad y exterioridad.

Ahora bien, el emplazamiento del sujeto en el espacio social que se hace experiencia como "pertenencia" no es en absoluto un momento no problemático en el proceso de formación de su identidad histórica. Todo lo contrario. La fijación del sujeto en el espacio social presupone un ejercicio de inmunización dirigido a configurar un régimen de distancia y proximidad —que en lo que sigue llamaremos "régimen de pertenencia"— desde el que se determina en cada caso el modo en el que se hace presencia una alteridad. La constitución del sujeto como *habitus* sería, así, en consecuencia, coincidente en su desarrollo histórico con la simultánea constitución de un espacio de pertenencia compartida que regula la naturaleza de sus relaciones con los demás. No hay constitución posible del sujeto si no es desde el horizonte que determina un determinado "régimen de pertenencia". Pues bien, sobre esta base, en el presente capítulo lo que se busca es, precisamente, elaborar un cuadro interpretativo que nos permita estudiar cada uno de los distintos "régimen de pertenencia" en los que tiene lugar la constitución social de la identidad del sujeto. Más específicamente, mi objetivo es procurar su tematización en los términos de una analítica del poder, capaz de hacerse cargo de la pluralidad de prácticas, tecnologías o saberes en ellos implicadas. La localización histórica del sujeto en el espacio social no se formula únicamente mediante discursos científicos, jurídicos, filosóficos o teológicos, sino también a través de formas de vida no reflexiva que van moldeando nuestra realidad subjetiva incluso a través de aquellos aspectos aparentemente más intrascendentes de nuestro días a día. De ahí que una comprensión adecuada de los distintos "regímenes de pertenencia" no pueda agotarse en el análisis discursivo de aquellos saberes más o menos institucionalizados que configuran en cada caso un imaginario acerca de la identidad del sujeto y su relación con los otros, sino que demande considerar así mismo cómo su identidad se constituye en términos de poder a partir de su

posicionamiento social en relación con un "otro", que según las circunstancias se le aparece como distante o próximo.

Con todo, la formulación de un marco interpretativo desde el que comprender en términos de poder/saber los distintos "regímenes de pertenencia" en los que se localiza la constitución social del sujeto no puede separarse de un análisis del vínculo que relaciona en cada caso con el otro. En lo que se refiere a los intereses de este trabajo, la apertura de un horizonte comprensivo semejante exige tener en cuenta su sentido político. Desde las primeras páginas de nuestro trabajo, la exposición de la problemática de la pertenencia se ha tematizado como una problemática política, relativa a las dificultades que plantea la constitución identitaria del sujeto en las condiciones definidas por la "nacionalización" de la soberanía. Nuestros intereses se han relacionado, por tanto, de forma principal con la constitución social de la subjetividad en tanto que subjetividad política. Ciertamente, el trabajo ontológico-hermenéutico de los siguientes capítulos ha forzado un tono mucho más abstracto, que, si bien nos ha permitido formalizar la tesis del devenir histórico del sujeto, no ha considerado este proceso desde las coordenadas de un dominio de lo social en concreto. Así, en el anterior capítulo hemos llegado a la tesis general de la pertenencia como presupuesto necesario de la constitución social del sujeto, pero sin atender específicamente a su contenido. Una vez el concepto de pertenencia ha sido explicitado abstractamente, sin embargo, la concreción analítica del marco interpretativo desde el que cabe llevar a cabo una comprensión de sus formas históricas no puede descuidar un juicio en torno a su contenido específico. De este modo, será preciso considerar qué relación social se encuentra comprometida en nuestro análisis para cifrar desde dónde cabe estudiar en cada caso la formación de un "régimen de pertenencia". Por eso, llegados a este punto de nuestra exposición, es preciso recuperar abiertamente el interés político — y no sólo social— de este trabajo.

¿Cuál sería, entonces, el contenido propio del dominio social que se despeja a partir de la modulación política de la pertenencia? Según apunta Carl Schmitt en un conocido texto, "lo político" no tiene en sentido estricto ningún contenido propio, sino que su nota fundamental consiste en la *intensificación* de un antagonismo previo que, una vez politizado, se modula como una oposición entre amigo y enemigo.⁵²¹ "Lo político" sólo definiría un grado —si bien el grado más extremo— en las relaciones de distancia y

⁵²¹ C. Schmitt, *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2014, pp. 59-61.

proximidad que nos unen y separan a los otros. Desde su punto de vista, por tanto, todo sería, de entrada, potencialmente político, a la espera de su específica actualización por la coyuntura. Pero, sin negar que la perspectiva de Schmitt sea correcta en este punto, lo cierto es que la dialéctica entre amistad y enemistad en la que se sintetiza "lo político" precisa como presupuesto la realidad del espacio físico. Así, la intensidad que abre "lo político" sólo puede llegar a ser tal sobre la base de una presencia coincidente entre quienes están llamados a encarnar en cada caso los términos del antagonismo. Desde esta perspectiva, entonces, el tipo de relación social que abre la institucionalidad política se podría leer como una relación de proximidad que me une al otro por compartir con él de forma permanente un espacio sobre el que se desenvuelve la oposición amigo-enemigo. Quien es extraño a ese espacio no es por eso ajeno al tipo de intensidad que Schmitt descubre en el concepto de lo político, pero no participa del orden civil que permite encauzar el conflicto amigo-enemigo en un territorio concreto. Pues bien, si, como vemos, la relación política consiste en compartir con los demás un espacio en el que se desenvuelve institucionalmente lo político, de ello se seguiría entonces que su contenido propio tendría que ver con el sentido que despeja la presencia en el territorio.

El territorio, o más bien nuestra presencia en él, es, al menos en un primer momento, el contenido fundamental de las relaciones sociales de naturaleza política y, por eso, representa también el horizonte desde el que cabe comprender un "régimen de pertenencia" desde esta perspectiva. Hace tiempo que la sociología ha reconocido cómo toda organización del espacio social tiene en la organización del espacio físico su correlato, de tal manera que nuestra desigual posición social se correspondería con una desigual distribución sobre el territorio.⁵²² Se busca así comprender fenómenos tales como la formación de *ghettos* urbanos, pero también la delimitación de un entorno doméstico. Lo que aquí nos interesa enfatizar, sin embargo, es que, en el caso de las relaciones sociales de tipo político, no sólo nos encontramos ante una expresividad geográfica de lo social, sino que el contenido fundamental de esta relación consiste en primera instancia en la presencia sobre el territorio. La topología social que despeja la pertenencia política sería, así, coincidente en un primer momento con una topología física. Naturalmente, en un segundo momento, esa topología social es susceptible de ser determinada por el contenido en el que se resuelve en cada caso lo político. Tendremos

⁵²² Vid. P. Bourdieu, "Social Space and the Genesis of Appropriate Physical Space", *International Journal of Urban and Regional Research*, 42 (1), 2018, pp. 106-114.

oportunidad de volver sobre este extremo más adelante. Sin embargo, como punto de partida, la territorialidad permite despejar un horizonte desde el que comprender en términos de poder/saber el "régimen de pertenencia" que abre la pertenencia política.

¿Cómo llevar a cabo esta tarea? Habida cuenta del ingente archivo de prácticas, tecnologías o saberes implicados en la formación de un "régimen de pertenencia", la descripción pormenorizada de las distintas estrategias de poder en las que aquella se resuelve excede de lejos el alcance de este texto. Más aún, nos remite al trabajo de campo antropológico, alejándonos de los usos del discurso propiamente filosófico. Por este motivo, para satisfacer la necesidad de una explicación amplia de la formación de un "régimen de pertenencia", en lugar de detenerme en la particularidad de sus posibilidades históricas, en este capítulo trataré de elaborar un marco interpretativo general de su racionalidad inmunitaria, sin tener que recurrir al trabajo etnográfico o al archivo histórico, que nos dicen cómo se constituye cada "régimen de pertenencia" en particular. Mi objetivo sería, así, en fin, tratar de hacer explícito un cierto punto de vista desde el que comprender lo social, según se sigue de su determinación como marco en el que se hace posible la constitución política de la subjetividad. Para ello, en las próximas páginas vehicularé mi análisis a través de un estudio de la frontera en tanto que vector fundamental de este proceso. Al establecer un sistema de condiciones reguladoras de la presencia sobre el territorio, la frontera no sólo permite explicitar la relación entre pertenencia y poder como ejemplo de inmunización social, sino que sobre todo consigue hacer explícita esa relación desde el punto de vista de la pertenencia política. Precisamente por eso, funge como "expresión" representativa a la hora de elaborar un marco interpretativo del régimen de proximidad y distancia que abre en cada caso la presencia del otro.

Mi hipótesis en estas páginas, por tanto, será que la frontera dispone de un singular "valor hermenéutico" a la hora de comprender la composición interna de un "régimen de pertenencia". La frontera ilustra en el lenguaje del poder lo que hasta ahora sólo hemos podido formular en un lenguaje ontológico. Para justificar esta afirmación, sin embargo, primero será preciso elaborar de forma más sistemática un concepto de frontera, capaz de descubrir bajo sus formas empíricas una profundidad semántica que, a través de su racionalidad funcional, nos permita acceder a su significado (1). Sólo así podremos, en un segundo momento, comprender la frontera desde la óptica del poder, como un dispositivo que persigue satisfacer una estrategia —definida por su racionalidad funcional— a través de sus distintos elementos (2). Habiendo logrado un concepto

general de frontera y un esquema de su organización interna, seguidamente, en tercer lugar, trataré de señalar su valor hermenéutico a la hora de elaborar un marco interpretativo de la pertenencia política. Para ello, procuraré tematizar su racionalidad funcional a lo largo de tres momentos dirigidos a explicitar su constitución y funcionamiento como dispositivo (3). Finalmente, en cuarto lugar, tras recuperar los rendimientos del capítulo, observaremos cómo la frontera alberga en su interior una tensión entre el esfuerzo normativo del dispositivo y la exigencias de quienes reivindican otras posibilidades de pertenencia. Será el momento de plantear el problema de la justicia (4).

4.1. Problemática y racionalidad de la frontera: esbozo de un concepto sistemático

Elaborar una conceptualización de la frontera no es una tarea exenta de dificultad. Su variable relación con el territorio, su cambiante fisonomía o la gran diversidad de experiencias de vida y perspectivas epistémicas en ellas implicadas determinan una *heterogeneidad morfológica* que hace sumamente complicado sistematizar en una descripción estática toda esa pluralidad. ¿Cómo ofrecer, entonces, un concepto lo suficientemente amplio como para significar su valor comprensivo a la hora de sistematizar el sentido de las formas de poder/saber que configuran en cada caso un "régimen de pertenencia"? Ante las difíciles perspectivas que se presentan al objeto de elaborar un concepto general, parecería que lo más razonable sería remitir la frontera a sus múltiples exponentes concretos, atendiendo así a su carácter marcadamente contextual. Pero, entonces, si no cabe hablar de *la* frontera, sino de cada una de las distintas fronteras que pueblan el mundo y la historia, la tarea de justificar su valor hermenéutico no sería en absoluto sencilla. Cada frontera referiría a lo sumo una forma de pertenencia en particular, adaptada a una cierta circunstancia espacial y temporal, pero sería imposible vehicular a una aproximación general a la pertenencia.

Visto desde otra perspectiva, sin embargo, esta pluralidad empírica sería, en realidad, condición de posibilidad de su concepto general. Lo peculiar del universo semántico de la frontera consiste en su referencia a un significado compartido por una multiplicidad de dispositivos históricamente localizados, que superan en el concepto la particularidad morfológica que determina su contexto. Así, el concepto de frontera no es, en primer lugar, un concepto descriptivo, sino que su sentido se encuentra más bien en la conexión de sus múltiples ejemplos históricos a través de un principio de racionalidad

común que visibiliza en ellos su condición ejemplar. En cada ejemplo, la frontera relaciona la particularidad empírica de su forma histórica con la universalidad definida por su racionalidad interna. Precisamente por eso, permite vehicular la comprensión histórica de un "régimen de pertenencia". Así, en la medida en que consigue localizar al sujeto en el campo de la institucionalidad política, cada frontera concreta opera paradigmáticamente la formación de un espacio de pertenencia, pues el particularismo de su morfología no le impide visibilizar cómo se realiza su racionalidad interna. Al contrario, esa racionalidad interna se haría visible en la particularidad de sus elementos. Por consiguiente, habida cuenta del sentido de esa racionalidad, cabría entonces tematizar cómo, en su dinamización como poder/saber, la frontera consigue con carácter general configurar en cada caso un "régimen de pertenencia", sin necesidad de comprometerse con la descripción morfológica de sus distintas formas históricas.

En lo que sigue, mi objetivo es tratar de desentrañar el sentido de esa racionalidad interna de la frontera desde la que cabe entender su valor hermenéutico como expresión de un "régimen de pertenencia". De lo que se trata, en definitiva, es de articular un concepto general de frontera que nos permita, en un segundo momento, desarrollar un marco comprensivo desde el que interpretar las distintas fronteras históricas desde el punto de vista de nuestra problemática. Es decir, en tanto que vehículos de una cierta posibilidad subjetiva determinada por el modo en el que un grupo de seres humanos se relacionan en comunidad frente a una alteridad. Pero, para ello, antes es preciso entender desde dónde cabe elaborar esa propuesta. ¿Qué nos permite concluir, a partir de la existencia de una multiplicidad de fronteras históricas, una racionalidad funcional común a todas ellas? La pretensión de generalidad del concepto, aun evitando hacer de él un concepto tipológico-descriptivo, no puede, con todo, descuidar como punto de partida su realidad empírica. Por eso, antes de pronunciarnos sobre la racionalidad de la frontera desde la que cabe descubrir su valor hermenéutico como expresión de un "régimen de pertenencia", será preciso atender a su heterogeneidad morfológica.

4.1.1. Problemática de la frontera: su heterogeneidad morfológica

A partir de los rendimientos teóricos proporcionados por las ciencias sociales, la pluralidad empírica de la frontera que define su heterogeneidad morfológica podría ser articulada en torno a tres ejes cuya interacción históricamente determinada concreta la forma específica de las fronteras en cada lugar y en cada tiempo.

A) Relación con el espacio

En primer lugar, la frontera compromete siempre una particular *relación con el espacio*. Vista desde una perspectiva *longue durée*, la evolución histórica de los dispositivos fronterizos se puede resumir en una necesidad creciente de control del territorio por parte de unos actores políticos que operan en entornos cada vez más complejos.⁵²³ Así, por ejemplo, entre una concepción de la frontera como gran región limítrofe que separa el territorio conocido del ignoto, propia de los grandes poderes imperiales de la Antigüedad, y el imaginario cartográfico de la época moderna, media ese especial concierto entre el universalismo de la soberanía y la particularidad del espacio que acompaña al surgimiento del Estado como forma de organización política la Europa del siglo XVI, y a su posterior nacionalización con ocasión del triunfo político de las revoluciones democráticas.

En su forma más evidente, esta relación entre desarrollo histórico de la frontera y necesidad de control territorial se refleja en la propia organización espacial del dispositivo. Las exigencias variables de dominio del territorio determinadas socialmente no siempre se corresponden con la imagen geométrica de la frontera lineal, sino que pueden convocar otros esquemas espaciales como vertebradores de la marcación geográfica de la territorialidad. Así, por ejemplo, en la antigua Roma, la frontera exterior del Imperio se concebía como una amplia región fronteriza (*borderland*) de extensión indeterminada y jurisdicción discutida. Estructuras como torres de vigilancia, castillos o los *limes* fortificados —muros y empalizadas construidas en áreas sujetas a la presión de los recurrentes ataques de las poblaciones "bárbaras", como el Muro de Adriano o el *Limes Germanicus*— tenían fundamentalmente una función militar, y no localizaban con exactitud una línea divisoria entre territorios.⁵²⁴

Por lo que respecta a la época medieval, si bien la proliferación de conflictos jurisdiccionales entre los distintos poderes señoriales y eclesiásticos parecería señalar una mayor sensibilidad en todo lo relativo al trazado de fronteras y a la demarcación del territorio, lo cierto es que por lo general su naturaleza es de carácter personal y

⁵²³ Para una breve aproximación histórica a la fronteras *vid.* A.C. Diener y J. Hagen, *Borders. A Very Short Introduction*. Nueva York, Oxford U.P., 2012, especialmente los capítulos 2, 3 y 4; y J.C. Velasco, "Prolegómenos a una filosofía política de las fronteras. Historia, concepto y mutaciones contemporáneas", *Daimon*, 87, 2022, pp. 14-18.

⁵²⁴ H. Cairo, "Territorialidad y fronteras del Estado-nación: Las condiciones de la política en un mundo fragmentado", *Política y sociedad*, 36, 2001, p. 34.

comprometen principalmente potestades y privilegios de individuos concretos en el marco de una sociedad de organización estamental. Además, por otra parte, la proyección universalista de la teología política medieval configura una estructura territorial necesariamente inestable, tendente a desbordar siempre sus propios límites, que dificulta la fijación espacial del Estado territorial. La voluntad político-religiosa de ensanchar el horizonte secular del Imperio, pero, sobre todo, el dominio espiritual de la Cristiandad encierra una pulsión expansionista que somete las fronteras exteriores del *orbe* de la Europa medieval a una permanente provisionalidad. Por eso, en este contexto, la organización espacial de la frontera coincide con el esquema estratégico de las grandes regiones fronterizas (*marca*) sometidas al dominio de un poder señorial —si bien también se pueden configurar como amplios territorios intermedios, generalmente despoblados, no sujetos claramente a una jurisdicción definida, como sería el caso del llamado "Desierto del Duero" en la Alta Edad Media, según la controvertida tesis de Sánchez-Albornoz⁵²⁵—.

La consecución histórica de la frontera lineal sólo puede ser comprendida en relación con la creciente necesidad de control territorial asociada al surgimiento del Estado moderno.⁵²⁶ Al menos dos razones explican esta tendencia histórica. En primer lugar, la progresiva concentración de la soberanía en el rey dibuja un escenario en el que los tradicionales sistemas de mediación política articulados en clave de lealtad personal se ven reemplazados por la inmediatez de un vínculo entre el monarca y el pueblo de naturaleza impersonal, cuya eficacia depende del sostenido despliegue en el territorio de una emergente burocracia estatal. Ante la erosión de los particularismos locales y del poder señorial, la presencia de la administración real en cada villa y en cada ciudad reduce esa distancia que, de acuerdo con la "mística de la legitimidad", separa al monarca del súbdito, en una forma de proximidad que actualiza esa relación de sujeción mediante el ejercicio cotidiano del "arte de gobernar". Mas, con ello, no sólo se disuelve el pluralismo jurídico medieval en una única jurisdicción de base territorial, sino que, además, se impulsa un proceso de homogeneización del espacio que la organización lineal del dispositivo frontera contribuye a crear.⁵²⁷ En este punto, a la integración del fragmentado

⁵²⁵ Cf. G.J. Escudero Manzano, "La "despoblación" y "repoblación" del valle del Duero: la problemática de las fuentes y el debate historiográfico", *Estudios medievales hispánicos*, 5, 2016, pp. 151-172.

⁵²⁶ M. Anderson, *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*. Cambridge, Polity Press, 1996, pp. 19 y ss.

⁵²⁷ Con todo hay que advertir contra una comprensión meramente unidireccional de este proceso. Como ha mostrado la geografía histórica, la demarcación de fronteras constituye un proceso complejo, en el que

ecosistema político medieval en un centro político-administrativo estatal se debe sumar su diferenciación funcional. Como han señalado algunos autores, tanto el desarrollo de la capacidad de control del territorio como el surgimiento de la frontera lineal responden en buena medida a la división del trabajo gobierno y, en particular, a la unificación de armas en una única fuerza militar leal al poder central.⁵²⁸

Pero, además, en segundo lugar, esta necesidad creciente de control del territorio asociado al surgimiento del Estado y de la frontera lineal no se podría explicar sin tomar en consideración el proceso de formación y consolidación histórica de un nuevo orden internacional. Con el abandono de la idea medieval de Imperio y el reconocimiento de la exclusividad de la jurisdicción de cada Estado, la modernidad inaugura un nuevo horizonte político —el de las relaciones exteriores— cuyo eje vertebrador radica, justamente, en el control territorial.⁵²⁹ Así, la legitimidad del Estado moderno como sujeto de derecho internacional se justifica parcialmente sobre la base del dominio continuado de un cierto ámbito espacial. La asociación de soberanía y territorialidad supedita la existencia misma del Estado a la defensa de su posición territorial. En consecuencia, la propia estructura del sistema internacional dinamiza una lógica competitiva tendencialmente escalable en conflictividad entre Estados. El descubrimiento de la *realpolitik* no sólo introduce una fórmula de equilibrio entre potencias, sino también, como ha apuntado acertadamente Anthony Giddens, una fórmula de anarquía que amenaza su misma estabilidad.⁵³⁰ De ahí que, en el marco de la consolidación del moderno sistema de Estados, la organización lineal de la frontera resulte altamente funcional desde la óptica de una exacta distribución del espacio y de la evitación del conflicto internacional.

En consecuencia, según su forma ideal, en la modernidad el territorio se imagina como un «espacio físico separado conceptualmente de los constructos sociales o

participan una pluralidad de actores, que no se limita a los representantes de la administración central, sino que también implica a las comunidades locales. Éstas tratan de influir en el trazado de las fronteras haciendo valer sus iniciativas, intereses e imaginarios geográficos. Para una aproximación en este sentido relativa a las fronteras ibéricas *vid.* J. García-Álvarez y P. Puente-Lozano, "Bridging central state and local communities' territorial visions: boundary commissions and the making of Iberian borders, 1750-1900", *Journal of Historical Geography*, 57, 2017, pp. 52-61.

⁵²⁸ S.E. Finer, "State-building, state boundaries and border control", *Social Science Information*, 13 (4/5), 1974, pp. 79-126; B. Jessop, *The State. Past, Present, Future*. Cambridge, Polity Press, 2016, pp. 125-133.

⁵²⁹ A. Giddens, *The Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge, Polity Press, 1985, p. 88.

⁵³⁰ *Ib.*, p. 87.

económicos o de las cosas».⁵³¹ El territorio delimitado por la frontera del Estado moderno es el soporte geográfico de la jurisdicción universal de la soberanía sobre los súbditos que lo habitan; pero también localiza en el espacio un sistema internacional de Estados, una unidad de mercado sobre la que se cimenta una economía nacional o una identidad compartida a partir de la homogeneidad cultural.⁵³² En esta cuádruple perspectiva, este modelo moderno de frontera se prolonga parcialmente hasta nuestros días, incluso cuando la gobernanza de la movilidad humana, pero sobre todo de mercancías y capitales, se encuentran altamente internacionalizadas.

B) Pluralidad de prácticas y tecnologías

Un segundo eje desde el que cabe apreciar la heterogeneidad morfológica de las fronteras tiene que ver con la *pluralidad de prácticas y tecnologías* comprometidas en sus distintas figuras históricas. Por un lado, las fronteras no pueden ser concebidas al margen de la praxis humana tal y como se realiza en nuestras conductas y acciones. La misma demarcación de las fronteras, el ejercicio de control del territorio o la edificación de mecanismos defensivos implica una coordinación práctica dentro de un grupo humano cuya naturaleza será inevitablemente contingente al medio geográfico, el momento histórico, las posibilidades técnicas o los intereses en juego. Como ha señalado reiteradamente la literatura en torno a las fronteras, éstas no son instancias naturales, sino constructos humanos producidos culturalmente.

Por otro lado, las fronteras comprometen así mismo una multiplicidad de tecnologías orientadas a hacer efectiva la intención y objetivos presente en esas conductas. Más aún, en la medida en que desde ellas se abren posibilidades de intervención sobre la configuración empírica de las fronteras, las propias tecnologías crean nuevas prácticas adaptadas a las condiciones que ellas mismas determinan.⁵³³ Como

⁵³¹ H. Cairo, "Territorialidad y fronteras del Estado-nación: Las condiciones de la política en un mundo fragmentado", p. 32.

⁵³² *Ib.*, p. 35.

⁵³³ Respecto a la relación entre praxis y tecnología vid. B. Latour, "Technology is society made durable". En: J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. Londres, Routledge, 1991, pp. 103-131, quien defiende un continuo entre tecnología y sociedad, de tal manera que las distintas tecnologías concretas deberían comprenderse como "formas sociales" estabilizadas. En este sentido, si las tecnologías crean prácticas, aquéllas se relacionan a su vez con prácticas previas. La distinción entre "prácticas" y "tecnologías" en el marco de la frontera no tendría, entonces, sino un valor meramente analítico, pero sin que de ella se siga ninguna conclusión de fondo respecto a la heterogeneidad morfológica de la frontera. Una aproximación a la frontera como tecnología en línea con la perspectiva de

nuestro breve recorrido por la evolución histórica de las fronteras ha puesto de manifiesto, su señalamiento geográfico dista de ser unívoco, e implica una apreciación desigual de las zonas de tránsito entre territorios sujetos a autoridades políticas distintas en cada lugar y en cada tiempo. Pero, precisamente, entre la vaga indefinición de los confines imperiales del mundo antiguo y la pulcritud geométrica del delineamiento de las líneas fronterizas en la época moderna no sólo dista una relación diferencial con el territorio, sino también una nueva ciencia en la elaboración de mapas. Según afirman Sandro Mezzadra y Brett Neilson, únicamente con el desarrollo de modernas técnicas cartográficas en el contexto de la incipiente expansión ultramarina de los Estados europeos puede llegar a establecerse una «conexión entre las líneas de frontera, la territorialización de la identidad e, incluso, el surgimiento de un pensamiento de la "civilización"». ⁵³⁴ De igual manera, otras muchas técnicas—militares, policiales, jurídicas, etc.—y dispositivos tecnológicos—armas, edificaciones, sistemas de información y comunicación, etc.—determinan una morfología específica para las fronteras en cada época.

Más aún, si, como arguye Andrew Barry, la unificación territorial mediada por el Estado en el contexto de la modernidad únicamente puede comprenderse a la luz de la dinámica de desarrollo tecnológico impulsado por un poder político concienciado con el avance científico-técnico como objeto de "interés nacional", entonces, parece que las fronteras han venido a ser nódulos centrales en este proceso. ⁵³⁵ Desde la construcción de muros defensivos en las periferias del Imperio romano a los modernos sistemas de procesamiento masivo de datos implantados en el Espacio Schengen, las fronteras han sido un vehículo de la innovación tecnológica. Pero, sólo con el surgimiento del Estado esta afinidad entre fronteras y tecnología ha dejado de ser contingente para ocupar un lugar central para el poder político. Según explica Barry, en el contexto moderno, el territorio geográfico se convierte en una auténtica "zona tecnológica". ⁵³⁶ Esto implica, por una parte, una reducción de la complejidad a través de procesos de normalización orientados a uniformizar medidas, sistemas y procedimientos bajo el prisma del "idealismo del territorio homogéneo" al que ya nos hemos referido. Sin embargo, al mismo tiempo, la voluntad de uniformidad interna perseguida en la estandarización

Latour se encuentra en H. Dijstelbloem, *Borders as Infrastructure. The Technopolitics of Border Control*. Cambridge (MA), The MIT Press, 2021.

⁵³⁴ S. Mezzadra y B. Neilson, *La frontera como método*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2017, p. 55.

⁵³⁵ A. Barry, *Political Machines: Governing a Technological Society*. Londres, Atholone, 2001, p. 43

⁵³⁶ *Id.*

implica también una ruptura de los puntos de contacto entre espacios tecnológicos distintos. La simplificación compromete, así, paradójicamente un nuevo marco de complejidad que no tiene que ver tanto con las múltiples diferencias existentes entre elementos distintos como con la dificultad que plantea la interoperabilidad entre esos elementos.⁵³⁷ Precisamente por eso, en la época moderna, la pluralidad de tecnologías que la frontera convoca en cada contexto geográfico e histórico la hacen especialmente inaccesible a una conceptualización general orientada por una descripción empírica de sus elementos técnicos: tal vez quepa encontrar sistemas de información biométrica en no pocas fronteras de nuestro mundo, pero no es, con todo, esperable que su funcionamiento —su sistema operativo, sus parámetros de control, etc.— sea semejante.

C) Proyección simbólica

Una tercera forma de heterogeneidad que suscita la historicidad de la frontera tiene que ver con su *proyección simbólica*. La frontera no sólo significa sus elementos materiales —muros y alambradas, patrulleros y drones, policías y militares—, sino que todos esos elementos se relacionan dentro de una economía simbólica llamada a producir un sentido específico en cada lugar y en cada tiempo. Así, la frontera refiere siempre un "umbral" o "pasaje" en el que se destaca un doble momento de ruptura y conexión que se experimenta subjetivamente en correlación con la posición que cada cual ocupa respecto a la frontera. La frontera opera en un plano de realidad que no resulta inmediatamente accesible a partir del conjunto de sus determinaciones materiales, sino que debe ser aprehendido como una semántica propia, contextualmente determinada, que surge de su función social históricamente situada y que sólo desde ella resulta explicable. De ahí que su naturaleza simbólica venga a ser, quizá, la razón más profunda que da cuenta de la imposibilidad de reconducir sus distintas realizaciones empíricas a una tipología universal de naturaleza abstracta.

Como ha destacado el antropólogo Michel Agier, la frontera se compadece con la lógica del "rito" en su señalamiento simbólico de una cierta posición socialmente determinada. Así, de igual manera que en las sociedades tradicionales la mayoría de edad se codificaba en la forma ceremonial que celebra el paso de la niñez a la edad adulta, la frontera respondería a un esquema semejante relativo a la institución de lo colectivo.

⁵³⁷ *Ib.*, pp. 53-54.

«Estrechamente ligada a aquel acontecimiento histórico que la instituyó en el seno del mundo que la rodea, la frontera permite el reconocimiento de un grupo en el mundo social y la inscripción de un lugar en el espacio.»⁵³⁸ Es decir, rememora y actualiza un vínculo cuya fragilidad busca ser conjurada a través de la repetición del rito.⁵³⁹ Y esto, añade Agier, en un triple plano: temporal, como distinción entre un "antes" y un "después"; social, como distinción entre un "nosotros" y un "ellos"; y, espacial, como distinción entre un "adentro" y un "afuera".⁵⁴⁰ Pero, si según su significado simbólico, la frontera despeja un horizonte de experiencias rituales desde las que se revive el vínculo entre el individuo y la comunidad mediado por el espacio —y, esto, en un sentido más tradicional, de carácter marcadamente religioso, como relación con lo numinoso en la distinción entre lo sagrado y lo profano, pero también desde las coordenadas de la "religión racional" que permea la legitimación legal del procedimiento burocrático—, ¿cómo tratar de elaborar un concepto de aquello que, por su misma naturaleza, parece remitido a la vivencia histórica de un pueblo?

Así las cosas, parecería que, atendiendo a la heterogeneidad morfológica reseñada en estos tres ejes, la frontera rehúye toda estipulación semántica dada con carácter general y agota su sentido en el *azar* de su localización contextual en una cierta época y en un determinado lugar.⁵⁴¹ A decir de Étienne Balibar, la frontera carece de «una esencia que sea válida en todo lugar y en todo tiempo, para toda escala física y periodo temporal, y que sea incluida de una misma manera en toda experiencia individual y colectiva».⁵⁴² Por eso, en este punto podríamos vernos tentados a concluir que la pretensión de ofrecer una

⁵³⁸ M. Agier, *Zonas de frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2015, pp. 30-31. Vid. también J.C. Velasco, "Fronteras, muros y migraciones: una perspectiva histórico-normativa". En: F. Colom (coord.), *Pasajes del pensar. Ensayos sobre Filosofía, Literatura y Sociología en homenaje a José M. González García*. Bilbao, Deusto, 2020, p. 233. Más extensamente sobre esta cuestión: A. van Gennep. *Los ritos de paso*. Madrid, Alianza, 2008, pp. 30-45.

⁵³⁹ *Ib.*, pp. 37-38: «Utilizando el espacio como soporte, de manera general el rito social (el que integra a los individuos a la comunidad y la reproduce al mismo tiempo) en cada oportunidad da un sentido específico al lugar: indirectamente; lo funda estableciendo su vínculo simbólico con una entidad social o sagrada, a partir y más allá de su existencia natural o material.» Destaca en este sentido la tesis de W. Brown (*Estados amurallados, soberanía en declive*. Barcelona, Herder, 2015), según la cual la construcción contemporánea de muros fronterizos se explicaría como reacción inmunitaria ante la pérdida efectiva de soberanía por parte de los Estados. Como explicación esta tesis nos resulta insuficiente, pero no por ello deja de ser sugerente para comprender cómo las fronteras tienen efectos simbólicos hacia el interior de una comunidad política.

⁵⁴⁰ *Ib.*, p. 31.

⁵⁴¹ Cf. J.C. Velasco, *El azar de las fronteras*, pp. 9-10.

⁵⁴² E. Balibar, "What is a Border?". En: *Politics and the Other Scene*. Londres, Verso, 2002, p. 75.

conceptualización de la frontera es bastante desafortunada debido a su impracticabilidad. Si las fronteras no se relacionan unívocamente con el espacio, carecen de un patrón de uniformidad en sus tecnologías y prácticas, y son así mismo inaprensibles al margen de su contenido simbólico; entonces, quizá lo más conveniente con vistas a descifrar su valor hermenéutico sea aproximarse a cada una de ellas, describiendo sus notas y características más relevantes. Pero, en ausencia de concepto, ¿cómo vehicular un análisis descriptivo de cada frontera en su particularidad? La imposibilidad de dar con un "tipo ideal" de frontera parece cancelaría, en fin, su potencialidad hermenéutica para medir la realización histórica, como un cierto régimen de pertenencia, de la lógica inmunitaria que califica la constitución histórica de la subjetividad.

4.1.2. Racionalidad de la frontera: su función productora de subjetividad

A pesar de su heterogeneidad morfológica, las fronteras no pueden ocultar toda una serie de efectos de realidad cuya causalidad nos invita a descubrir en ellas una racionalidad. ¿Qué lógica se imprime en la necesidad de dividir el espacio en relación con un imaginario dado de la territorialidad? ¿Qué interés dispone la voluntad de innovación que impulsa el desarrollo de novedosos mecanismos para delimitar, proteger y fortificar las fronteras? ¿Qué persigue, en fin, el doble movimiento de conexión y ruptura asociado a su proyección simbólica? En todas estas cuestiones subyace un único interrogante fundamental en torno a la naturaleza del "régimen de poder/saber" que se despliega en las fronteras. Con esta expresión quiero hacer referencia a la disposición racional según la cual los distintos elementos que componen la frontera se integran dentro de un esquema organizativo específico, del que se siguen sus efectos de realidad, como pueden ser, por ejemplo, la legitimación epistémica de la fragmentación territorial del mundo o la centralidad del concepto jurídico de nacionalidad. Por eso, habida cuenta de la problematicidad que la heterogeneidad morfológica de la frontera plantea a la hora de llevar a cabo una conceptualización general de la misma, para cumplir este objetivo en lo que sigue trataré de evitar una aproximación descriptiva y procuraré, en cambio, considerar más detenidamente el significado de su racionalidad a través de la investigación del alcance de su producción de efectos en la realidad. En este sentido, la pregunta de investigación en torno al concepto general de frontera no versaría ya sobre la caracterización morfológica de un "tipo ideal", sino que quedaría formulada como un interrogante en torno a su *funcionalidad*.

Para Étienne Balibar, «señalar una frontera es [...] definir un territorio, delimitarlo, y registrar de este modo [su] identidad».⁵⁴³ Por eso concluye que las fronteras tienen una «*función configuradora de mundo*».⁵⁴⁴ La frontera haría siempre referencia, en primer lugar, a una entidad física, dotada de visibilidad, ya sea como una línea señalada en un mapa o en su peculiar arquitectura securitaria —fosos, muros, *checkpoints*, torres o alambradas—. Pero, además, comprometería también un conjunto de efectos ontológicos, sólo visibles indirectamente, que se proyectan más allá de sí misma, en la producción de un orden de realidad a partir del señalamiento geográfico de un dominio territorial. En este sentido, Balibar afirma que la frontera se encuentra «sobredeterminada» respecto a la inmediatez de su concreto materialidad geográfica.⁵⁴⁵

Apelando a la claridad conceptual que ofrecen las categorías del Derecho, el significado de esta "sobredeterminación" de la frontera se podría ejemplificar en la tematización de su función configuradora de mundo como una función jurídica. Así, el interés de la frontera según su significado jurisdiccional —en tanto que línea que «determina el ámbito espacial donde un Estado ejerce exclusivamente su soberanía frente a otros Estados»⁵⁴⁶— no radica principalmente en el hecho geográfico de la división de la superficie terrestre, sino, sobre todo, en su funcionalidad para institucionalizar el "dominio territorial" de una soberanía, en continuidad con el orden mundial que emerge del Tratado de Westfalia; y también para imputar, sobre la base de un criterio de territorialidad, el estatuto de nacionalidad a los seres humanos, con el objeto de constituir su "dominio personal".⁵⁴⁷ No es, por consiguiente, la línea habilidosamente trazada por el cartógrafo la que establece un límite espacial al ejercicio de la soberanía, sino que es el poder de la frontera como principio de ordenación de la realidad el que, al investir el

⁵⁴³ *Ib.*, p. 76. O, dicho de forma inversa, «definir o identificar en general no es otra cosa que trazar una frontera».

⁵⁴⁴ *Ib.*, p. 79.

⁵⁴⁵ *Id.* Desde un planteamiento de fondo similar, H. van Houtum ("The Janus-face: On the ontology of borders and b/ordering", *Simulacrum*, 18 (2/3), 2010, p. 124.) explica esta idea como sigue: «A line is geometry a border is a power interpretation. What is important to the study of the ontology of borders on our world is not the item of the border per se, but the dynamic objectification process of the border; the power practices attached to a border that construct a spatial effect and which give a demarcation in space its meaning and influence. The border makes and is made. Hence, also in this respect indeed, a border is a verb. So, rather than a border we should speak of bordering.» *Vid.* también: R.J. Kaiser, "Performativity and the Eventfulness of Bordering Practices", En: T.M. Wilson y H. Donnan (eds.), *A Companion to Border Studies*. Chichester, Blackwell, 2012, pp. 522-537.

⁵⁴⁶ J.E. Conde Belmonte, "Vallas, tribunales y expulsiones en caliente", *Claves de razón práctica*, 270, 2020, p. 16.

⁵⁴⁷ Los distintos criterios de atribución y de adquisición de la nacionalidad se relacionan, en último término, con el horizonte de una presencia sobre el territorio. *Vid.* I. Turégano, "La nacionalidad como frontera jurídica: una propuesta para su democratización", *Daimon*, 87, 2022, pp. 103-104.

hecho geográfico de juridicidad permite atribuirle una identidad normativa y educir de él consecuencias en el orden del Derecho. «Relieves y corrientes de agua —nos confirma Régis Debray en este punto— tienen un poder de incitación, de sugestión, pero sólo pueden elevarse a la dignidad de fronteras por un acto de inscripción solemne, el único capaz de transmutar un accidente geográfico en norma jurídica.»⁵⁴⁸

En las condiciones definidas por una hermenéutica de la pertenencia, en las que nuestra comprensión se vehicula como reconstrucción de una topología social, la función productora de realidad de la frontera señalada por Balibar se modularía principalmente como una función productora de subjetividad. En efecto, como ya hemos tenido ocasión de ver, la fijación del sujeto en el espacio social constituye el *a priori* histórico de todo proceso de formación social de la identidad. Pues bien, visto desde esta perspectiva, a través de su función de organización del espacio, la frontera conseguiría, justamente, articular un principio de identidad territorial como vector empírico de los procesos de constitución social de la subjetividad, ya sea según su concepto humano o en el sentido de una comunidad. Así, si retomamos el ejemplo de la función jurisdiccional de la frontera, la consideración de la identidad territorial desde la óptica de un análisis de la pertenencia nos remite a un principio de subjetivación jurídica que termina resolviéndose, junto a otros criterios relevantes, en el concepto de "personalidad". El Estado, en tanto que personalización jurídica de la comunidad, es reconocido como *sujeto* en el marco de una organización westfaliana del mundo por su ejercicio del dominio territorial. Del mismo modo, dado que la personalidad jurídica de los seres humanos se predica de la territorialidad del ordenamiento jurídico —en el sentido contenido en el principio de nacionalidad— su constitución subjetiva quedaría determinada así mismo en relación con esa identidad confirmada mediante una cierta demarcación territorial.

Funcionalmente, por tanto, la frontera remitiría a *una multiplicidad de prácticas y tecnologías orientadas a producir, a través de la delimitación territorial del espacio, en un doble nivel, simbólico y material, efectos de realidad y, más específicamente, de subjetividad*. La demarcación del territorio representa, por un lado, un operador empírico básico en la producción de una identidad comunitaria. Antes que nada, el territorio es la plataforma física sobre la que se puede construir un mundo común, pues facilita el contacto con los otros, con quienes establecemos relaciones de proximidad. Pero el

⁵⁴⁸ R. Debray, *Elogio de las fronteras*, p. 19.

territorio también instituye un significante fundamental en el espesamiento de la singularidad cultural de una comunidad; ya sea como inspiración de la práctica artística, como ámbito de validez de un ordenamiento jurídico, o, simplemente, como vector de la configuración de un cierto carácter o estereotipo nacional. Incluso para las comunidades en diáspora existe un cierto concepto del territorio, como "tierra prometida" vinculada a un horizonte utópico o a una tradición ancestral. Por otro lado, la territorialidad representa igualmente un operador empírico fundamental en los procesos de subjetivación de cada existencia humana singular. Así, la vida humana parece adscribirse de un modo especial a un cierto espacio terrestre, en el que transcurren sus días, y que experimenta como su "patria" o incluso como su "hogar". Inversamente, en ausencia de una patria, o cuando nos encontramos lejos de casa, aparecemos como forasteros ante los otros, como extraños en ese lugar. En esas circunstancias, al ser asociados con una comunidad territorial —o con su ausencia, en el caso de la apatridia—, los seres humanos somos reconocidos en parte como sujetos, precisamente, en virtud de una identificación asociada al espacio. Nuestra procedencia geográfica dice en parte quiénes somos.

Ciertamente, la territorialidad no agota por sí misma el abanico de significantes en los que se dibuja individual o colectivamente la subjetividad, pero, como hemos visto, contribuye decisivamente en su producción de identidad. En realidad, el mismo concepto de territorio parece admitir una ampliación analógica de su significado, en el sentido de un desplazamiento semántico del mismo más allá de su entidad física terrestre. En este caso, el concepto de territorio remitiría, en un sentido general, a la parcelación de la realidad en esferas o ámbitos específicos, que registran una constitución propia. Así, por ejemplo, siendo la diferencia idiomática o dialectal otro importante operador empírico en la formación de una identidad subjetiva, la división y clasificación de los distintos lenguajes, formales o naturales, podría ser concebida como una territorialización lingüística de la realidad. Incluso el mismo territorio geográfico puede verse sobredeterminado respecto a su misma inmediatez física, sin necesidad de recurrir con ello a la imaginación metafórica, de tal modo que se proyecte como una plataforma desde la que se delimitan otras esferas de realidad; como podría ser el caso de su función como mecanismo de localización espacial de una población.⁵⁴⁹

⁵⁴⁹ F. Fernández-Jardón, "Constitución de orden e inmanencia de la vida. El significado (bio)político de la frontera moderna", *Daimon*, 87, 2022, pp. 119-135. M. Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid, Akal, 2008, pp. 34, 74, 117.

De igual modo, también la frontera parece admitir una ampliación metafórica de su conceptualización funcional, como sinónimo de la noción de "límite", a partir de la abstracción de la dimensión físico-geográfica de la territorialidad. Así, continuando con la referencia a la operación de constitución de distintos registros idiomáticos, cabría hablar de "fronteras lingüísticas" sobre la base de una interpretación extensiva de la potencia performativa descubierta en su función productora de realidad. En efecto, esta funcionalidad de la frontera no se predicaría únicamente de su relación con el espacio físico, sino que iría más allá de él, proyectándose en nuevas formas de territorialidad resultantes de la parcelación de la realidad en múltiples esferas. En este sentido, según su significado más fundamental, el término "frontera" referiría el nódulo en el que se conectan las distintas prácticas que operan, en un doble nivel, material y simbólico, un proceso de territorialización del espacio, sin que de esta definición se siga su dependencia semántica con el concepto de "superficie terrestre". Pero, si, como vemos, la frontera admite una definición extensiva, emancipada incluso de su referencia físico-geográfica, como mecanismo de "territorialización" operativo en distintos estratos de realidad, entonces, la articulación interna de este nódulo habrá de presumir necesariamente un principio de unidad de sus distintos elementos que, teniendo en cuenta su multiplicidad no podrá ser ya empírico, sino que habrá de hacerse cargo de su racionalidad. Precisamente por eso, la comprensión esencial de la frontera no se vehicularía ya primariamente sobre la base de su tematización descriptiva, en el sentido de un recorrido por sus partes constitutivas, sino sobre todo a través de su racionalidad funcional.

Con todo, esta asimilación genérica de la frontera con el límite debe ser matizada con una atención más cautelosa a su diferencia específica. En tanto que dispositivo de agenciamiento⁵⁵⁰ del espacio, es decir, en tanto que dispositivo de territorialización, la frontera se distingue por cuanto su producción de efectos de realidad —su "configuración

⁵⁵⁰ Tomo aquí el concepto de "agenciamiento" de Deleuze. En la Introducción de *Mil Mesetas*, este término queda definido como el «aumento de dimensiones en una multiplicidad que cambia necesariamente de naturaleza a medida que aumenta sus conexiones.» (G. Deleuze y F. Guattari. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 12ª ed. Valencia, Pre-Textos, 2015, p. 14). Unas páginas más adelante (pp. 92-93) se reconoce en él la combinación de dos ejes. Un primer eje, horizontal, estaría compuesto a su vez de dos segmentos, uno de contenido y otro de expresión. El primero sería un *agenciamiento maquínico* de cuerpos, acciones, etc., mientras que el segundo sería un *agenciamiento de enunciados*. Por su parte, el eje vertical tendría dos partes, unas *partes territoriales*, por un lado, y unos *máximos de desterritorialización*, por el otro. Por consiguiente, cuando hablo de la frontera como agenciamiento me refiero, justamente, al proceso de interconexión maquínico y enunciativo de distintas multiplicidades produciendo efectos de territorialización y desterritorialización simultáneamente. La observación sobre la articulación interna de estos elementos de una forma mucho más sistemática se llevará a cabo en el siguiente epígrafe, a partir del estudio de la organización de la frontera como dispositivo.

de mundo", en palabras de Balibar— implica la dinamización de un proceso de identificación a través de su mediación entre una interioridad y una exterioridad. El límite señala una identidad a través de su separación respecto de lo no idéntico, y, en este sentido, la constituye *negativamente*; la frontera, sin embargo, constituye *positivamente* esa identidad mediante la remisión de lo múltiple a la unidad señalada como su racionalidad funcional. Precisamente, cuando el significante de esa unidad de sentido constituida en la frontera reivindica a un sujeto, entonces, esa producción de identidad se modula como un proceso de producción de subjetividad. "Frontera" referiría, así, en definitiva, la integración funcional de múltiples elementos en una unidad de sentido orientada a la producción de realidad —y, más específicamente, de subjetividad— según el modo de una mediación entre interioridad y exterioridad. De ahí que, en un nivel empírico, sea preciso ensanchar nuestra imaginación de lo fronterizo y ensayar una conceptualización del agenciamiento del espacio que abarque también territorios no geográficos, estrategias polimórficas y procesos de identificación complejos.

En este orden de ideas, algunos estudiosos procedentes de las ciencias sociales han abogado por una comprensión más generosa de las fronteras, capaz de hacerse cargo de esa ampliación semántica de su concepto. A su modo de ver, las fronteras no se agotan en la división del territorio o en su estructura material, pero tampoco en la normatividad que resulta de su inscripción en un sistema legal. Por eso, a su juicio, los dispositivos fronterizos deben ser tomados en consideración en el marco de un análisis general de las instituciones que cifre su racionalidad funcional según una lógica procesual de constitución social de identidades, y más específicamente —teniendo en cuenta las coordenadas teóricas que definen esta investigación— de producción social de subjetividad. Al separar y producir exclusión o al unir y facilitar la comunicación, las fronteras inciden en múltiples esferas sociales —étnicas, económicas, etc.— no relacionadas directamente con la territorialidad geográfica. Por eso, tal y como argumenta Anssi Paasi, las fronteras deben ser entendidas en un sentido más genérico de lo que lo han sugerido los estudios tradicionales:

A boundary does not exist only in the border area, but it manifests itself in many institutions such as education, the media, novels, memorials, ceremonies and spectacles, etc. These are effective expressions of narratives linked with boundaries and border conflicts and serve as references to the Other. These mediums are also the essence of the

institutionalisation of the border symbolism and perform the key functions of symbolism; that is, social control and communication.⁵⁵¹

"Frontera" se diría, así, de muchas maneras, si bien en todas ellas referiría un proceso de constitución de lo social que se realiza en la mediación dinámica entre interioridad y exterioridad. En efecto, a través de sus distintas estrategias de territorialización, las fronteras definirían, de acuerdo con su peculiar racionalidad, las condiciones materiales, pero, sobre todo, simbólicas, en las que la interacción humana se objetiva en lo social. En este sentido, lo social haría su aparición como una consecuencia de las relaciones humanas que la frontera contribuye a configurar. Pero, precisamente, como la frontera, según hemos visto, se define en relación con una funcionalidad productora de realidad, en el modo de la conformación de un principio de identidad, la configuración de lo social dependerá necesariamente de su relación con esa identidad, ya sea extrarreferencialmente, como un Otro, o autorreferencialmente, como una sociedad.⁵⁵² Esta es precisamente la razón por la que algunos teóricos de la frontera, como Thomas Nail, hayan argumentado que lo fronterizo debe comprenderse desde las coordenadas epistemológicas de un análisis general de la dinámica social de la que se deriva, como su constitución unitaria, la sociedad.⁵⁵³

Con todo, esta conexión entre la racionalidad funcional de la frontera y la constitución de lo social no debe ser comprendida en un sentido unilateral, sino más bien como un proceso de doble dirección.⁵⁵⁴ Visto desde una perspectiva unidimensional, la frontera vendría a ser una suerte de condición meta-social —y, por eso mismo, también meta-histórica y, en definitiva, metafísica— que determinaría el proceso de objetivación de las relaciones humanas en instituciones, patrones de conducta recurrentes y organizaciones antropológicas constantes. Es decir, se concebiría como una suerte de *a*

⁵⁵¹ A. Paasi, "Boundaries as Social Processes: Territoriality in the World of Flows", *Geopolitics*, 3 (1), 1998, pp. 76.

⁵⁵² Para A. Paasi, esta funcionalidad de la frontera en la constitución de lo social debe ser leída desde el horizonte de su continuidad histórica, como instituciones en las que se conecta simbólicamente pasado, presente y futuro: «As symbols, boundaries are mediums and instruments of social control and the communication and construction of meanings and identities. As institutions, they link the past, present and future together, i.e. they construct a continuity for social interaction. This makes the links between boundaries, nationalism and identity particularly strong.» (*Ib.*, p. 80)

⁵⁵³ T. Nail, *Theory of the Border*. Nueva York, Oxford University Press, 2016, p. 21: «[...] if the border is not merely a derivative product but a primarily productive process, then a theory of the border also requires a reinterpretation of society itself as a process of movement and circulation. From border security and city traffic controls to personal technologies and work schedules, human movement is socially directed. Therefore the theory of the border is not a theory of the border *in abstracto* or derived from a presupposed notion of society, but a theory of social motion from which society itself is derived.»

⁵⁵⁴ *Ib.*, p. 4.

a priori de la realidad social, a la que configura de acuerdo con su racionalidad funcional en los distintos territorios que abre en cada caso como determinación empírica de una estructura de agenciamiento del espacio de carácter trascendental. Así, desde estas coordenadas podría parecer que la frontera ostenta en cierto modo un carácter paradójico, pues, por un lado, operaría una constitución *dinámica* de lo social, como proceso, mientras que, por el otro, al institucionalizar circuitos de interacción según un esquema circulatorio relativamente rígido, determinaría su naturalización en una forma *estática* — la sociedad— como tendencia asintótica consecuente con su racionalidad. Ésta es, en último término, la causa de que la frontera se represente habitualmente como un mecanismo de legitimación del orden social. La frontera —se diría desde esta perspectiva— opera una regulación de los flujos, pero esa regulación está dada como un *a priori* de lo social.

Así y todo, visto desde otra óptica, aquello que la frontera objetiva como "social" en su producción de realidad se modularía a su vez —en sus múltiples esquemas morfológicos y estratégicos concretos— como "lo fronterizo" cuando lo que está en juego es la mediación entre territorios. La frontera no define una mediación de lo "mismo", sino que refiere un sistema de mediaciones que es él mismo variable. De este modo, si, por ejemplo, los parámetros de etnicidad negociados en la frontera determinan una constitución concreta de "lo étnico", en el sentido que ya hemos apuntado —es decir, en su mediación dinámica entre una exterioridad y una interioridad—, lo cierto es que, por otro lado, la formación identitaria que en un cierto contexto da voz al significante "negro", "oriental", "blanco", "latino", etc. —o incluso a "lo étnico" en general, entendido como su síntesis en una espacialidad o plano social segmentado—, opera a su vez una determinación sobre los circuitos de interacción social en virtud de la cual se refuerzan o modifican esos parámetros contextuales que normativizan, respectivamente, la "negritud", la "blanquitud", la "latinidad", y también, naturalmente, la "etnicidad".⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ La referencia a lo étnico como ejemplo en este punto no es casual. Así, la antropología fue pionera a la hora de destacar la importancia de las fronteras a la hora de comprender la producción de lo social, y, en particular, de la "etnicidad". Destaca en este punto el trabajo de F. Barth ("Introduction". En: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Company, 1969, pp. 9-38), quien, frente a la tendencia a la cosificación de los primeros antropólogos, reivindica un trabajo más apegado a la autocomprensión de los participantes a la hora de identificar qué rasgos son relevantes con vistas a determinar las características culturales de un grupo humano. No existe un registro categorial de lo étnico universalmente válido, dirá Barth, sino que éste habrá de construirse a partir de la observación de aquello que los miembros de una comunidad consideran relevante como distintivo del grupo: «It is important to recognize that although ethnic categories take cultural differences into account, we can assume no simple one-to-one relationship between ethnic units and cultural similarities and differences. The features that are taken into account are not the sum of 'objective' differences, but only

Dicho de otra manera: existe una reciprocidad entre la forma de lo social constituida en cada caso por la frontera y su propia racionalidad funcional, de tal modo que ésta depende de la anterior en su producción de realidad tanto como la forma de lo social depende de ella —de la racionalidad funcional de la frontera— en su constitución como realidad social. En este sentido, la verdad del esquema dialéctico interioridad/exterioridad sólo puede ser descubierta desde unas condiciones históricamente determinadas. No existe tal cosa como una "exterioridad" o una "interioridad" al margen de sus contenidos concretos. Por consiguiente, la frontera no sería más que una modulación particular de lo social según se sigue de la dinamización dialéctica de su constitución a partir de los circuitos de interacción humana en términos de interioridad/exterioridad.

En realidad, tras la aparente condición paradójica de la frontera, lo que se revela es una ontología de lo social que concibe la objetivación de las relaciones humanas como un proceso de territorialización infinito a través del cual se formulan sistemas de conexiones posibles en la multiplicidad de lo real. Por eso, lo "social" no debe entenderse «como un dominio especial, un reino específico o un tipo de cosa particular, sino como un movimiento muy peculiar de reasociación y reensamblado».⁵⁵⁶ Estos procesos de asociación y ensamblaje son los que, justamente, dan lugar, a través de la formulación de una red de conexiones, a las distintas estructuras más o menos estables y duraderas en el

those which the actors themselves regard as significant. [...] Since belonging to an ethnic category implies being a certain kind of person, having that basic identity, it also implies a claim to be judged, and to judge oneself, by those standards that are relevant to that identity. Neither of these kinds of cultural 'contents' follows from a descriptive list of cultural features or cultural differences; one cannot predict from first principles which features will be emphasized and made organizationally relevant by the actors. In other words, ethnic categories provide an organizational vessel that may be given varying amounts and forms of content in different socio-cultural systems.» (*Ib.*, p. 14) Pues bien, en el marco de esta crítica, el gran acierto de Barth consiste, precisamente, en fijar la atención en la interacción de los miembros de una comunidad con los extraños como *locus* en el que detectar esos índices étnicos. O, dicho de otro modo, en fijar su atención en la "interacción social de frontera": «The critical focus of investigations from this point of view becomes the ethnic boundary that defines the group, not the cultural stuff that it encloses. The boundaries to which we must give our attention are of course social boundaries, though they may have territorial counterparts. If a group maintains its identity when members interact with others, this entails criteria for determining membership and ways of signalling membership and exclusion.» (*Ib.*, p. 15) Para una aproximación a la novedad de Barth dentro de la antropología, *vid.* G. Giménez, "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", *Cultura y representaciones sociales*, 1 (1), 2006, pp. 129-144. Para una posición que desafía los registros antropológicos de lo étnico a partir de su condición chicana, *vid.* G. Anzaldúa, *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Madrid, Capitán Swing, 2016; especialmente pp. 136-137. Anzaldúa recupera el concepto de "mestizaje" para hacer referencia a un pensamiento divergente respecto a la racionalidad analítica occidental que hace suya la ambigüedad sin remitirla al registro de las contradicciones. El problema en torno a la etnicidad (en particular, en relación con el nacionalismo) se encuentra muy bien planteado en: E. Hobsbawm, "Identidad", *Revista internacional de filosofía política*, 3, 1994; especialmente p. 14 y ss.

⁵⁵⁶ B. Latour, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 21.

tiempo en las que se objetiva en cada caso la interacción social. También cuando esta interacción se encuentra deshumanizada y remite a actores no autónomos, como los animales o las cosas.⁵⁵⁷ Pues bien, en el marco de esta ontología, la frontera operaría, precisamente, como una instancia mediadora de la circulación social que facilita el trazado de conexiones según la oposición interioridad/exterioridad, pero sin reclamar en modo alguno un estatuto de anterioridad respecto a ellas. Al contrario, la dinámica de agenciamiento espacial de la frontera remitiría más bien a una reflexividad de lo social sobre sí mismo, en el sentido de una recomposición inmanente de su estructura a través de un proceso infinito de asociación y reensamblaje de sus distintos elementos en una realidad objetivada. La constitución objetiva de lo social en la frontera a través de la regulación de la interacción humana —o de interacción entre actantes, si queremos seguir siendo fieles al enfoque de Bruno Latour— mediante circuitos más o menos estandarizados de circulación social implicaría, por consiguiente, una circularidad respecto al proceso mismo de objetivación de esos circuitos sociales.⁵⁵⁸ Se entiende así, en definitiva, no sólo por qué teóricos como Paasi o Nail reclaman una comprensión procesual de la frontera⁵⁵⁹, sino, sobre todo, el largo alcance de esa dimensión performativa de lo social descubierta como su razón funcional.

⁵⁵⁷ *Ib.*, pp. 95-127. La deshumanización de la agencia es, quizá, el rasgo más conocido de la ontología social de Latour. Así, Latour considera que el sociólogo debe estar atento a las conexiones en red que se dan entre actantes, sin prejuizar el sentido de esa conexión desde las coordenadas de un supuesto antropológico. Por ejemplo, el ser humano que compra café en una máquina actúa introduciendo monedas o recogiendo la bebida, pero también la máquina actuaría, devolviendo el cambio o infundiendo el café automáticamente. Con todo, aun admitiendo la valencia etnográfica de esta perspectiva, cabe cuestionarse si con este movimiento asistimos a una "deshumanización" de la agencia o más bien a una "humanización" de los actantes. No he encontrado en Latour una respuesta clara a esta cuestión. En el fondo, lo que cabe plantearse es si el presupuesto antihumanista de la sociología del actor-red no es, en último término, en tanto que actividad teórica desarrollada por seres humanos, un supuesto antropológico; en el mismo sentido en el que el supuesto del "sujeto automático" no es, en realidad, sino un efecto de la reificación de la praxis humana. En todo caso, *vid.* p. 107: «La TAR [Teoría del Actor-Red] no es la afirmación vacía de que son los objetos los que hacen las cosas "en lugar de" los actores humanos: dice simplemente que ninguna ciencia de lo social puede iniciarse siquiera si no se explora primero la cuestión de quién y qué participa en la acción, aunque signifique permitir que se incorporen elementos que, a falta de un mejor término, podríamos llamar *no-humanos*.»

⁵⁵⁸ En este sentido, y desde las coordenadas teóricas abiertas por Latour, H. Dijstelbloem, *Borders as Infrastructure*, p. 5, concibe las fronteras como *mediadores*: «the notion of mediation holds that the *interactions* among actors, institutions, and technologies that constitute borders (in our case) generate *changes* that affect the constituting elements, from which new relationships and entities emerge. These changes take place via both the *transportation* and the *transformation* of the respective entities. Interactions are not restricted to social interactions; rather, they include the circulation of all kinds of information, knowledge, and techniques. Interactions do not leave the participating entities untouched; they affect the meaning and position of actors, institutions, and technologies, turning them into "mediators."»

⁵⁵⁹ A. Paasi defiende explícitamente una comprensión de las fronteras como «*processes* that exist in socio cultural action and discourses», justificándolo en el hecho de que «social action, discourse and ideologies produce diverging, perpetually changing meanings for boundaries and these are then used as instruments or mediums of social distinction and control.» En este sentido, «[i]f some of these practices and discourses,

Ahora bien, teniendo en cuenta esta base ontológica, vista desde el prisma del análisis social —que es, al fin y a la postre, el más relevante análisis empírico en el marco de una investigación que se pregunta principalmente por la constitución *social* de la subjetividad, y que, en consecuencia, parte del *factum* de la condición humana de la sociabilidad—, la frontera vendría a ser lo que Bruno Latour ha llamado un «oligóptico». Esto es, un punto de observación de los procesos de constitución de lo social que, aun cuando no pueda proporcionarnos una representación de la totalidad, ofrece, sin embargo, valiosas imágenes de sus diversos ensamblajes y asociaciones. Como él mismo explica, «desde los oligópticos, es posible obtener visiones sólidas pero extremadamente restringidas del todo (conectado), mientras se mantengan las conexiones».⁵⁶⁰ El "oligóptico" no agota en sí mismo la complejidad de lo real, pero sirve como punto de apoyo a la hora de elaborar una teoría social. Desde esta perspectiva, las fronteras constituirían una atalaya afortunada para observar e interpretar la morfología de las estructuras sociales, pero también de las expectativas de los actores, las instancias legitimatorias de los grupos sociales, y, en fin, las concepciones del mundo vigentes en cada caso. Por eso, aunque fragmentarios, los conocimientos proporcionados por el oligóptico-frontera resultan muy útiles, no sólo para recuperar una imagen estática de lo social, sino también para reconstruir su evolución histórica. Es decir, para reconstruir las variaciones que se producen en las distintas conexiones que constituyen lo social. De ahí que cuando un conjunto de conexiones se objetiva en las distintas estructuras desde las que se articula en cada caso la relación ser humano-comunidad, el oligóptico-frontera permita, justamente, reconstruir la evolución de los distintos regímenes de pertenencia según los cuales se constituye socialmente la subjetividad.

Como vehículo de interpretación de los procesos de constitución de la subjetividad política, la frontera proporciona la suficiente capacidad hermenéutica para articular el entramado de conexiones sociales que, institucionalizadas como tecnologías, prácticas o saberes, despliega material y simbólicamente la lógica inmunitaria de la pertenencia;

e.g. in the fields of economics, foreign policy or identity, happen to change, this does not inevitably mean the disappearance of boundaries. It is portentous to note that the meanings of sovereignty and territoriality are also perpetually changing.» (A. Paasi, "Boundaries as Social Processes: Territoriality in the World of Flows", pp. 72-73)

⁵⁶⁰ B. Latour, *Reesamblar lo social.*, p. 260. Como ejemplo gráfico de lo que es un "oligóptico", Latour ofrece la imagen del puesto de mando militar en una batalla. El mando, explica Latour, ciertamente no es capaz de conocer *todo* lo que sucede en el campo de batalla, pero sí ocupa una posición privilegiada que le permite tener una comprensión global bastante acertada de lo que está sucediendo. Desde luego, mucho mayor de quien, como el soldado raso, se está batiendo en armas sobre el terreno.

gracias, fundamentalmente, a la dialéctica interioridad/exterioridad según la cual se realiza su función productora de identidad —y, más específicamente, de subjetividad—. En este sentido, la frontera representa un "oligóptico" prácticamente omniabarcante, pues a ella son remisibles de algún modo todos los procesos de identificación social por cuanto implican siempre una mediación semejante en el marco los distintos circuitos de interacción objetivados como estructura social. Al menos tres consideraciones obligan, sin embargo, a una cierta precaución metodológica en relación con esta pretensión teórica de totalidad. En primer lugar, *no existe una única frontera*. La racionalidad funcional de la frontera que aquí hemos reconstruido formalmente no implica una unificación de fondo entre las distintas fronteras concretas, sino un parámetro metodológico que permite reconocer las fronteras realmente existentes a pesar de su heterogeneidad morfológica. En segundo lugar, *no toda producción de identidad implica una frontera*. Como hemos visto, la formación de una identidad puede responder a la existencia de un límite en el que no existe mediación positiva, sobre la circulación social, sino únicamente negativa, como privación o ausencia. Por último, en tercer lugar, *no toda variación de lo social es recuperable en la posición ontológica del límite*, o en la dialéctica interioridad/exterioridad, sino que siempre hay gradientes internos a las distintas formaciones sociales que no implican necesariamente una relación con la diferencia. Con todo, a pesar de estas cautelas, y aun sin negar la imposibilidad de una teoría de la totalidad social, no cabe duda del valor hermenéutico de la frontera. Por eso, constituye una singular conjunción de poder y sentido desde la que es posible cifrar en cada caso el concreto régimen de pertenencia según el cual se articula en cada caso una imagen social de la subjetividad.⁵⁶¹

4.2. Anatomía de la frontera: su organización como dispositivo

Aun admitiendo una comprensión funcional de la frontera, en ausencia de una esquemática de su organización interna, resulta difícil medir su alcance como expresión histórica de un cierto "régimen de pertenencia". Ya hemos señalado que la producción de realidad, y, más exactamente, de subjetividad, según la lógica dialéctica

⁵⁶¹ Sobre los riesgos asociados a una comprensión "amplia" de las fronteras como la que aquí se ha esbozado, y, en particular, en lo que se refiere a la "pérdida" de significado —pues, si "todo es frontera" nada termina siéndolo realmente—, *vid.* I. Gamero, "Los límites del concepto de frontera en distintas teorías antropológicas posmodernas", *Cinta de Moebio*, 52, 2015, pp. 79-90; especialmente, pp. 85-88. Con todo, considero que las cautelas señaladas en este último párrafo permiten precisar el concepto funcional que aquí se ha ensayado, evitando, así, los mencionados riesgos teóricos.

interioridad/exterioridad constituye el principio de racionalidad funcional de la frontera y, por consiguiente, también su principio de organización interna. Pero, aun habiendo avanzado hasta ese punto en la superación de su heterogeneidad morfológica, resta aún explicar cómo cabe organizar esa multiplicidad de elementos en un todo coherente. El concepto de una racionalidad funcional de la frontera nos ofrece ciertamente una forma abstracta como punto de partida desde el que articular más acabadamente un concepto. Sin embargo, dado que la frontera ha de tener necesariamente una cierta entidad empírica se nos impone el reto de entender cómo cabe subsumir los distintos materiales geográficos, técnicos o antropológicos descubiertos en cada caso como sus elementos constitutivos bajo esa forma. Por comprometer una racionalidad funcional potencialmente aplicable *a todo*, la frontera —ya lo hemos dicho— elude el proyecto de una tipología empíricamente fundada como criterio definicional definitivo, aun cuando su realidad deba medirse necesariamente en lo empírico.

¿Cómo vincular la racionalidad funcional de la frontera con las distintas prácticas y tecnologías que determinan en cada caso su relación con el espacio, tanto en un nivel material como en un plano simbólico? Lejos de ser ésta una cuestión menor, una mera disquisición conceptual, aclarar este punto es del todo relevante con vistas a comprender en qué sentido cabe hablar de una "valencia hermenéutica" de la frontera. El problema de fondo tiene que ver con la necesidad de cohesionar los distintos elementos que cualifican la frontera como morfológicamente heterogénea dentro de una organización que no puede ser en ningún caso estática, sino que debe ser dinámica y, precisamente por eso, resulta descriptivamente inapropiable en un concepto. Así, de los rendimientos preliminares proporcionados por el análisis de su racionalidad funcional cabe concluir que, en lo que respecta a su organización, no resulta adecuado ofrecer un esquema rígido de la frontera, que haga de ella un centro estático, un punto que interrumpe la libre circulación sobre el espacio y, que, de este modo, sea posible compendiar en un conjunto de notas empíricas que satisfagan un afán teórico puramente descriptivo, sino que resulta más adecuado comprender la frontera en un sentido más dinámico, como una articulación inestable de relaciones de fuerzas complejas y no armónicas que se proyectan más allá de su anclaje físico en la superficie terrestre —en el sentido ya explicado de la "circularidad de lo social", según la cual lo social mismo crea las condiciones de su propia constitución a través de la regulación de los circuitos de la interacción humana—.

Precisamente, esta plasticidad de la frontera hace que su organización interna resulte inaprensible en los términos de una praxis objetivada, ya sea como acción, o en el sentido de su efecto de composición en la estructura. Al menos tres razones respaldan esta tesis:

- a) En primer lugar, *la frontera se caracteriza por su flexibilidad*. La frontera es flexible tanto por la pluralidad de elementos que la integran como por la pluralidad de efectos que produce. Así, como hemos tenido ocasión de ver, la conceptualización funcional de la frontera no refiere tanto una cierta regulación históricamente determinada de los circuitos de interacción humana como un enfoque o perspectiva de análisis capaz de interpretar esos circuitos, tanto en sus elementos como en sus efectos, como momentos del proceso de mediación entre interioridad y exterioridad según el cual se configura en cada caso lo social. En este sentido, ya hemos apuntado cuáles son las limitaciones de todo esfuerzo tipológico dirigido a la frontera, en lo que respecta a su grado de validez históricamente determinado. Por tanto, ni cabe señalar cuáles son los elementos constitutivos de la frontera ni que suerte de efectos produce, sino únicamente la naturaleza de la racionalidad funcional que los articula con sentido dentro de un todo organizado. Frente a ello, las categorías de acción y de estructura, aun reconociendo en ellas una cierta capacidad de adaptación, supondrían un conjunto de elementos relativamente rígidos y una serie de efectos relativamente previsibles dados en un cierto contexto histórico.
- b) En segundo lugar, *la frontera compromete tanto acciones susceptibles de imputabilidad como aspectos de carácter estructural*. Como es sabido, epistemológicamente, la investigación social se encuentra atravesada por un dualismo o escisión fundamental entre acción y estructura que, aun cuando no implique la negación de su interacción recíproca, determina una comprensión de lo social necesariamente parcial en función de la perspectiva metodológica que se adopte.⁵⁶² Al considerar la racionalidad funcional como criterio fundamental de análisis de la frontera, sin embargo, ésta es en realidad susceptible de ser tematizada tanto en términos de acción como de estructura. Desde el punto de vista de la acción, la frontera puede ser comprendida en la

⁵⁶² Cf. A. Giddens, *La constitución de la sociedad*, p. 22.

formulación tipológica de un cierto rango de motivos prácticos objetivados comunes a un grupo de actores participantes en el entramado institucional que configura en cada caso la frontera. Así, cabe observar una tipología relativa a quienes se dedican a la construcción de infraestructuras securitarias, a quienes desempeñan funciones vigilancia, a quienes atraviesan sus *checkpoints*, etc. No obstante, por otra parte, la frontera también se deja entender en su relación como estructuras sociales que difícilmente imputables a alguien en concreto. De este modo, la distinción, por ejemplo, entre fronteras "duras" (*hard*) y "blandas" (*soft*), como pueden ser, respectivamente, la frontera hispano-marroquí y la frontera hispano-lusa, sólo resulta explicable, entre otras razones, desde las coordenadas geoeconómicas que definen la división internacional del trabajo, o los motivos geopolíticos que identifican ciertas áreas geográficas como potencialmente peligrosas en términos de "orden público", "seguridad nacional", etc. El análisis de la racionalidad funcional de la frontera es, por consiguiente, previo al enfoque de la acción y al de la estructura, y, según vemos, de hecho, comprende a ambos.

- c) En tercer lugar, *la frontera ofrece un marco analítico previo a la distinción sujeto-objeto*. La razón funcional de la frontera refiere la producción de efectos de realidad tanto de naturaleza objetiva como relativos a la constitución de la subjetividad. Así, según hemos insinuado, la frontera dinamiza el desarrollo de procesos de identificación subjetiva asociados a marcadores de identidad relativamente rígidos sobre quienes la atraviesan, pero también incide en la constitución de ciertas objetividades, como pueden ser, por ejemplo, la formación de un sistema de comercio mundial o de un imaginario geográfico. Si bien nuestro interés en estas páginas se dirige especialmente hacia el sujeto, por ser éste el sentido de nuestro trabajo, lo cierto es que la producción de subjetividad refleja sólo una forma específica de producción de efectos de realidad. De igual manera, la frontera es también previa a la distinción sujeto-objeto en los elementos a través de los cuales se despliega su racionalidad funcionalidad. Según arquitectura contemporánea, la frontera implica, por ejemplo, mecanismos de control de masas o tecnologías informáticas vinculadas a la producción de datos, pero también supone ciertas experiencias de vida, registros emocionales o economías de los

afectos funcionalmente orientados por la razón interioridad/exterioridad. Es decir, implica un contenido de eticidad que resulta inasible para una aproximación a lo fronterizo con pretensiones de objetividad. Por tanto, el marco conceptual de la frontera se caracteriza por su *intrínseca ambivalencia* entre objetividad y subjetividad.⁵⁶³

La organización funcional de la frontera habrá de ser capaz de hacerse cargo de sus variaciones internas, tanto en lo referido a sus elementos como a sus efectos, según aquéllas toman cuerpo objetivamente, en acciones y estructuras, y también en formas de realidad de tipo subjetivo. Así, para lograr una comprensión productiva de la frontera en sus distintas determinaciones histórico-contextuales sería preciso observar cómo se actualiza en cada caso su racionalidad funcional a través de la articulación estratégica, en un doble nivel, material y simbólico, de prácticas y tecnologías en el marco de una cierta configuración territorial del espacio. Es decir, parece que no queda más remedio que atender a su realización concreta como régimen de poder/saber, sin prejuizar un cierto esquema organizativo de sus elementos y efectos más que en un sentido muy circunstancial y aceptando que su capacidad explicativa resulta bastante limitada.

En efecto, más que un guion abstracto de su organización interna, susceptible de ser aplicado sobre un registro de material empírico proporcionado por la investigación social, la formulación de un esquema de organización racional de la frontera en sus distintas figuras históricas sería, en realidad, producto de nuestra comprensión de la realidad según la lógica que cifra su razón funcional en la mediación entre interioridad y exterioridad. O, dicho de otro modo, el esquema comprensivo de la organización interna de la frontera habrá de ser entendido como un esquema que no puede ser dado *a priori* sobre lo existente en cada caso, sino como resultado del examen de conjunto de aquellas determinaciones que facilitan la adaptación de la función a lo concreto. Una adaptación que, ciertamente, no implica un ajuste exacto en la ecuación entre esa razón funcional y sus distintos elementos y efectos —y que, por eso mismo, admite un cierto grado de espontaneísmo inexplicable desde un parámetro hermenéutico del movimiento de histórico de la frontera excesivamente rígido, como el de la acción o la estructura—, pero que permite educir *a posteriori* el sentido de la conexión interna entre sus componentes en un cierto lugar y en un determinado momento. En consecuencia, para desarrollar una

⁵⁶³ E. Balibar, "At the Borders of Citizenship: A democracy in Translation?", *European Journal of Social Theory*, 13(3), 2010, p. 316.

explicación factible acerca del modo en el que la razón funcional de la frontera implica una determinada organización de lo heterogéneo habremos de ser capaces de situar el doble estrato de poder y saber a través del cual la frontera "expresa" en sus formas históricas un régimen de pertenencia dentro de un campo de tensión marcado por la interacción de la lógica interioridad/exterioridad con sus distintos elementos y efectos. Precisamente, esta construcción a medio camino entre la organización sistemática y su subversión por "lo nuevo" es la que se destaca en el concepto foucaultiano de "*dispositivo*".

Aunque Michel Foucault no llegó a ofrecer nunca un examen definitivo del concepto de "*dispositivo*", lo cierto es que la entrevista de 1977 titulada *El juego de Michel Foucault* proporciona algunos apuntes valiosos con vistas a lograr un primer acercamiento al concepto.⁵⁶⁴ El dispositivo, nos dice allí Foucault, se caracteriza por tres notas fundamentales:

- a) En primer lugar, el dispositivo refiere una red de elementos heterogéneos cuya presencia no es siempre explícita: «Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos.»⁵⁶⁵
- b) En segundo lugar, el dispositivo comprendería también el vínculo estratégico que pone en conexión esos elementos entre sí, al asociarlos con una función o racionalidad que da cuenta de su articulación interna: «En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. [...] Resumiendo, entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes.»⁵⁶⁶

⁵⁶⁴ M. Foucault, "El juego de Michel Foucault". En: *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1985, pp. 127-162.

⁵⁶⁵ *Ib.*, p. 128.

⁵⁶⁶ *Ib.*, pp. 128-129.

- c) Finalmente, en tercer lugar, otra nota definitoria del dispositivo tiene que ver con su génesis. La constitución del dispositivo —explica Foucault— responde siempre a una urgencia; se plantea como solución a un problema. Por eso, si bien su funcionalidad actual puede haber sufrido modificaciones internas, su desarrollo histórico sólo resulta comprensible a partir de las circunstancias que despejan una realidad problemática: «En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia.»⁵⁶⁷

En una primera aproximación, podríamos decir que el "dispositivo" se definiría como un conjunto de elementos heterogéneos ordenados en red que, en ausencia de un principio de organización extrínseco a sí mismo, conserva una relación de fuerzas, dada en un cierto momento histórico, como función de una racionalidad estratégica que explica en cada caso su articulación concreta.⁵⁶⁸ Así pues, con el concepto de "dispositivo" Foucault parecería querer inaugurar un nominalismo de lo histórico. De lo que se trataría sería de comprender qué ocurre en un momento dado desde sí mismo; sin recurrir a categorías extrañas a la articulación de elementos que se da como dispositivo. Pero si esta lectura es correcta, entonces, para comprender adecuadamente el concepto, habrá que ver qué es lo que invita a utilizarlo. La cuestión es, por tanto, comprender por qué Foucault se vio en la necesidad de formular el concepto de "dispositivo". Es decir, explicar a qué responde esta innovación teórica.

Si nos situamos en el marco de la evolución del pensamiento de Foucault, la aparición del "dispositivo" debe situarse en los años '70 y su adopción parece coincidir con la toma de conciencia de los límites del proyecto de una "arqueología del saber" y la superación de su estructuralismo implícito.⁵⁶⁹ Así, de forma destacada, Judith Revel ha apuntado que el uso del concepto de "dispositivo" buscaría reemplazar al de "episteme" en el marco del giro operado por el filósofo francés hacia la genealogía del poder a partir

⁵⁶⁷ *Ib.*, p. 129.

⁵⁶⁸ Para una aproximación sistemática y un registro de las referencias al "dispositivo" en los escritos y entrevistas de Foucault *vid.* E. Castro, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011, pp. 113-114.

⁵⁶⁹ *Cf.* H.L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 118-128. Sobre el proyecto de una "arqueología del saber" *vid.* M. Foucault, *La arqueología del saber*. 2ª ed. México, Siglo XXI, 2010, pp. 177-183.

de la publicación de *Vigilar y castigar*.⁵⁷⁰ Es más, bajo este nuevo horizonte, según afirma el propio Foucault en la ya citada entrevista de 1977, las "epistemes" no se comprenderían ya, en realidad, sino como un tipo de dispositivo específicamente discursivo.⁵⁷¹ El problema de fondo al que se enfrentaba Foucault en estos años tiene que ver con el cuestionamiento de la base misma desde la que había venido desarrollando sus investigaciones previas en torno a las formaciones discursivas de las ciencias humanas. Así, según parece, tras la publicación de *La arqueología del saber*, Foucault cayó en la cuenta de que, al elaborar una "fenomenología" de las distintas epistemes, el trabajo arqueológico estaba suponiendo unas condiciones de discursividad del discurso cuya propia condicionalidad histórica permanecía, sin embargo, incuestionada. ¿Qué situación abre la necesidad de un discurso sobre el hombre en un cierto momento histórico? ¿Bajo qué condiciones tiene lugar su constitución como saber en torno a lo humano? El saber no puede ser ya comprendido de un modo autónomo, en el sentido de la construcción de un "orden del discurso" cuya realización sólo resulta explicable a través de un conjunto de reglas de carácter general, sino que debe ser así mismo localizada en un juego de poder que produce y es producido por, entre otras facticidades, realidades de tipo discursivo. La evolución en el pensamiento de Foucault desde el análisis del saber al análisis del poder puede ser, así, leído como un intento de superar el resto de trascendentalismo que aquejaba la idea de una legalidad del discurso previa a sus distintas realizaciones históricas. Es decir, como un intento de ir más allá del límite que, en la forma de un *a priori* sobre el decir, cierra el orden del discurso sobre sí mismo. El desplazamiento conceptual desde el lenguaje del saber al lenguaje del poder implica, entonces, un desplazamiento más profundo: aquél que obliga a situar el discurso como un momento más en el marco del proyecto genealógico.

La genealogía nos sitúa ante el reto del análisis del poder. No se trata, pues, de descubrir qué reglas estructuran el discurso, sino de rastrear sus condiciones en la

⁵⁷⁰ J. Revel, *Diccionario Foucault*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009, pp. 52-53. También A. Gabilondo, *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 169-171; O. Moro Abadía, "¿Qué es un dispositivo?", *Empiria*, 6, 2003, pp. 32-35 y S. Chignola, *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Buenos Aires, Cactus, 2018, pp. 236-239. No obstante, el "giro genealógico" se anticipa ya en 1970: M. Foucault, *El orden del discurso*. Barcelona, Austral, 2018, pp. 64-65.

⁵⁷¹ M. Foucault, "El juego de Michel Foucault", p. 131. Unas líneas más abajo Foucault ofrece también una breve definición de "episteme": «Si tú quieres, definiría la episteme, dando un rodeo, como el dispositivo estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles, los que van a ser aceptables en el interior, no digo de una teoría científica, sino de un campo de científicidad, y de los que se podrá decir: éste es verdadero o falso. El dispositivo permite separar, no lo verdadero de lo falso, sino lo incalificable científicamente de lo calificable.»

inmanencia del acontecer histórico. Es decir, de despejar una red de conexiones que hace posible un cierto estado de cosas, un cierto régimen de poder/saber, en el que el discurso es susceptible de aparecer como un elemento más del conjunto. Así, por ejemplo, el discurso de la sexualidad no debe ser comprendido frente al poder, como un discurso científico fatalmente capturado por el interés ideológico, sino que su formación como tal discurso debe más bien situarse en el marco de una economía de poder que constituye su propio objeto: «Si la sexualidad se constituyó como campo a conocer, tal cosa sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto posible; y si el poder pudo considerarla un blanco, eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaz de sitiarla e inmovilizarla.»⁵⁷² De igual manera, el discurso de la reforma penal no se explica como un discurso frente al poder en general, sino como un discurso dirigido contra un tipo de poder muy concreto, el poder soberano del rey para castigar; y que se plantea como *controversia en torno a su uso*, como apuesta por un régimen punitivo más analítico, orientado a la integración del reo en el moderno circuito de la acumulación y el incipiente trabajo industrial: «El verdadero objetivo de la reforma, y esto desde sus formulaciones más generales, es menos fundar un nuevo derecho de castigar a partir de principios más equitativos que establecer una nueva "economía" del poder de castigar, asegurar una mejor distribución de ese poder, hacer que no esté ni demasiado concentrado en algunos puntos privilegiados, ni demasiado dividido entre instancias que se oponen: que esté repartido en circuitos homogéneos susceptibles de ejercerse en todas partes, de manera continua y hasta el grano más fino del cuerpo social.»⁵⁷³ La genealogía, por tanto, no renuncia a indagar en lo dicho por las ciencias humanas, sino que engloba ese decir dentro del conjunto de mecanismos orientados a producir un cierto tipo de sujeto; no niega la creación de verdad en el discurso, sino que mide esa creatividad con su funcionalidad como expresión de un interés en un cierto contexto; no abandona, en fin, el programa de una investigación en torno a la producción de saberes, sino que lo sitúa en el marco de las luchas entre distintas economías de poder en conflicto.⁵⁷⁴ Su sentido es, en definitiva, extender el campo de análisis hacia elementos no discursivos ausentes en el trabajo arqueológico, al tiempo que lleva también a cabo

⁵⁷² M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, p. 104.

⁵⁷³ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 93-94.

⁵⁷⁴ *Ib.*, p. 37: «Hay que admitir más bien que el poder produce saber [...]; que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo relaciones de poder.» Sobre la diferencia entre genealogía del saber e historia ciencia *vid.* M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, p. 155

una tarea de profundización en torno al significado de las condiciones que constituyen su matriz histórica.⁵⁷⁵

Esta positividad histórica que Foucault busca desentrañar en un sentido genealógico vendría a ser, precisamente, lo que se pretende capturar con el concepto de dispositivo.⁵⁷⁶ Según hemos tenido ocasión de ver en nuestro primer acercamiento al concepto, el dispositivo se caracteriza por convocar una organización estratégica de tecnologías, prácticas y saberes en respuesta a una problemática que se descubre como "urgencia" en un determinado momento. El dispositivo emerge, así, como una suerte de artefacto dirigido a satisfacer una necesidad, si bien su articulación no resulta imputable a un actor concreto. Al contrario, surge a partir de la coordinación impersonal de un conjunto de elementos dispersos. En este sentido, cabría afirmar que la economía interna del dispositivo resulta de su adaptación funcional a un objetivo que encuentra su razón de ser en el propio devenir de lo histórico. Pero, si la aparición del dispositivo se explica conceptualmente de este modo, como respuesta múltiple, aunque relativamente integrada, a la problematización que abre un cierto contexto, parecería entonces que de su génesis y constitución interna se seguiría, justamente, una expresión concreta de ese *continuum* de poder que el enfoque genealógico despeja como campo de trabajo. Como "solución" de un *impasse* histórico, el dispositivo permite acceder a través de la articulación estratégica de un conjunto de elementos dispersos a las notas que configuran la formación de un entramado de poder/saber en un determinado momento.⁵⁷⁷ Es decir, hace transparente las principales líneas de fuerza que atraviesan el conjunto, dotándolo de unidad y sentido. De ahí que algunos intérpretes de la "filosofía del dispositivo", como Giorgio Agamben,

⁵⁷⁵ Cf. D. Sardinha, *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*. Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2014, pp. 57-58: «En este nuevo contexto, las condiciones históricas de aparición de un poder o de un saber concreto no se presentan ya como un a priori (una base autónoma que prescribe las formas de las determinaciones concretas), sino, al contrario, la producción de efectos viene de puntos múltiples, ellos mismos atrapados ya en una red de influencias recíprocas. A su vez, estos puntos múltiples no permanecen al abrigo de sus propios efectos cruzados, que son susceptibles de convertirse tanto en el instrumento de la transformación de sus causas como del refuerzo de la economía del conjunto.»

⁵⁷⁶ Cf. G. Agamben, "¿Qué es un dispositivo?", *Sociológica*, 26 (73), 2011, p. 252. En este artículo, el filósofo italiano localiza la génesis del concepto de "dispositivo" acuñado por Foucault en su recepción del concepto hegeliano de "positividad" a través de la enseñanza de Jean Hyppolite. Vid. también S. Chignola, *Foucault más allá de Foucault*, pp. 234-235

⁵⁷⁷ J. Bussolini, "What is a Dispositive?", *Foucault Studies*, 10, 2010, p. 91: «Within a heterogeneous and dynamic field of relations, the dispositive would seem to be a kind of moving marker to allow some approximation of a particular preponderance or balance of forces at a given time. It helps to identify which knowledges have been called out and developed in terms of certain imperatives of power, and it aids in the discernment of the many resistances that also necessarily run through the multiple relations of force according to Foucault.»

hayan considerado que, en el marco del pensamiento de Foucault, dicho concepto vendría a tomar posesión del lugar tradicionalmente ocupado por los universales.⁵⁷⁸

Ahora bien, esto no significa, desde luego, que el dispositivo consiga agotar en sí mismo un dominio de lo real como un todo. Que el dispositivo ocupe el lugar del universal no implica que también tenga que reemplazarlo funcionalmente dentro de la economía conceptual de Foucault. Al contrario, el dispositivo surge, precisamente, en el *rechazo* del universal, que, situado ante el devenir del poder, se descubre vacío.⁵⁷⁹ A medio camino entre lo "histórico" que explica su situación actual y lo que ésta, por su parte, abre como "nuevo", el dispositivo no ocupa el lugar del universal por sustitución, sino en la negación de su universalidad real como algo distinto del desenvolvimiento de un juego de poder en el tiempo.⁵⁸⁰ Así, el universal es, justamente, producto de esa operación del dispositivo sobre la multiplicidad en virtud de la cual una red de elementos distintos se articula estratégicamente dando lugar a una unidad de sentido.⁵⁸¹ Al producir orden en lo múltiple, el dispositivo no sólo hace evidente un sistema de relaciones dinámicas en lo heterogéneo, sino que también expresa el "cálculo ontológico" que constituye positivamente la universalidad como un régimen de poder/saber particular en cada caso. Por consiguiente, si el dispositivo puede de algún modo llegar a ocupar el lugar del universal, por cuanto en él cabe entrever las principales aristas de una economía general de lo heterogéneo, ese desplazamiento habrá de ser necesariamente comprendido desde las coordenadas que despeja el enfoque genealógico. Esto es, como un proceso de *producción* de universalidad por parte del dispositivo.

⁵⁷⁸ G. Agamben, "¿Qué es un dispositivo?", p. 253: «Es bien conocido que Foucault siempre rechazó ocuparse de esas categorías generales o entidades racionales que él llamaba los universales, como el Estado, la Soberanía, la Ley, el Poder. Sin embargo, esto no significa que no se encuentren en su obra conceptos operativos de alcance general. En la estrategia de Foucault, precisamente, se recurre a los dispositivos para tomar el lugar de esos universales.»

⁵⁷⁹ G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?". En: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia, Pre-textos, 2007, p. 308.

⁵⁸⁰ Un reconocimiento explícito de la historicidad de un dispositivo se puede encontrar en M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, pp. 111-112.

⁵⁸¹ En este sentido, también Deleuze (*Id.*): «El universal, en efecto, no explica nada, él es lo que requiere explicación. Todas las líneas son líneas de variación que ni siquiera tienen unas coordenadas constantes. Lo Uno, el Todo, lo Verdadero, el objeto, el sujeto... no son universales sino procesos singulares de unificación, de totalización, de verificación, de objetivación, de subjetivación, immanentes a tal o cual dispositivo. Por tanto, cada dispositivo es una multiplicidad en la cual operan tales o cuales procesos en devenir, distintos de los que operan en otras multiplicidades.» Según S. Chignola (*Foucault más allá de Foucault*, p. 242), «cada dispositivo es un posicionamiento, el modo a través del cual se organiza una multiplicidad en devenir según la singularidad que le es propia y que la distingue del devenir de otros procesos en otros dispositivos.»

La recuperación del concepto de "dispositivo" en diálogo con las inquietudes teóricas que atraviesan el pensamiento de Foucault permite, como vemos, apuntalar una comprensión más amplia del mismo, capaz de ir más allá de los rendimientos proporcionados por una primera aproximación meramente superficial a sus notas más significativas, acomodando su uso con las necesidades internas al análisis genealógico. Así, según acabamos de argumentar, el dispositivo resulta ser un instrumento fundamental con vistas a desarrollar una investigación histórica sobre el poder que renuncia a toda forma de apriorismo de los universales como operadores de validez de los discursos. Si la principal dificultad a la que se enfrentaba la arqueología del saber era el universalismo implícito en el recurso a un sistema de reglas como estructura cuasi-trascendental del discurso, el dispositivo consigue reducir ese orden nómico a las estrategias que articulan el desenvolvimiento histórico de las relaciones de poder/saber en cada caso. En esta misma dirección, de nuestra argumentación se seguiría también como su consecuencia la tesis de la productividad del dispositivo. El dispositivo no referiría tanto un registro teórico como un proceso en curso; no buscaría tanto explicar un evento, como ser vehículo de expresión de ese mismo evento. Por este motivo, se ha dicho con razón del dispositivo que tiene un rostro jánico: por un lado, opera como herramienta conceptual, por el otro, sin embargo, es él mismo una operación de confluencia y dirección del poder.⁵⁸² Pero, si el dispositivo se proyecta más allá de los límites trazados por los usos del concepto, en el sentido de una superación de lo meramente epistemológico para definir la realización misma de un régimen de poder/saber como proceso, ¿qué notas distinguirían, entonces, desde este punto de vista —desde el punto de vista, no ya de su organización empírica, como red de elementos estratégicamente relacionados, sino de su estatuto ontológico— al dispositivo?

Deleuze nos abre aquí la posibilidad de una segunda aproximación, más sistemática, al dispositivo. Quizá, una de las características más destacadas del acercamiento deleuziano a la obra de Foucault consiste en su habilidad para explicitar algunos hitos de su pensamiento que, sin estar verdaderamente ocultos, acostumbran a aparecer siempre en el marco de los distintos análisis concretos del poder, y, por eso mismo, suelen pasar desapercibidos. Si bien en sus cursos, libros y entrevistas el mismo Foucault procuraba aclarar el significado de sus principales conceptos, también es cierto que en su afán no estaba tanto formular un discurso filosófico como explorar distintas

⁵⁸² J. Bussolini, "What is a Dispositive?", p. 92.

genealogías del poder, y, en consecuencia, esos conceptos estaban llamado a aparecer *in media res*; no como conceptos "puros", sino como conceptos "en funcionamiento". El interés de Deleuze, por el contrario, parece tener más que ver con una lectura crítica de esas genealogías como desvelamiento de los distintos mecanismos de poder que buscan conducir la multiplicidad a los distintos aparatos de captura de la diferencia. Las genealogías reconstruyen el devenir del poder como tensión entre la consecución de ese objetivo y el exceso que en cada momento lo subvierte. Desde esta perspectiva, entonces, el dispositivo se dejaría entender como un complejo articulado por distintas dimensiones o "líneas"; líneas de sedimentación y estratificación, pero también líneas de fractura y fuga.⁵⁸³

Deleuze reconoce cuatro tipos de dimensiones o "líneas" anudadas en el dispositivo en las que se descubre un régimen de poder/saber:

- a) En primer lugar, *curvas de visibilidad* que determinan qué es lo que el dispositivo hace aparecer y cómo lo hace.⁵⁸⁴ Esto no significa que todo sea visible en todas partes. Las visibilidades, afirma Deleuze, «por más que se esfuerzan a su vez en no estar nunca ocultas, no por ello son inmediatamente vistas ni visibles.»⁵⁸⁵ Tampoco significa que lo que aparece anteceda al dispositivo. Al contrario, el dispositivo es él mismo un régimen de transparencia que hace existir aquello que transparenta. No existe "afuera" de un régimen de visibilidad. Por eso mismo, cuando se difumina el perfil propio de un régimen de visibilidad concreto, su sentido termina desvaneciéndose: «si las cosas se cierran, las visibilidades se velan o se nublan, hasta el extremo de que las "evidencias" devienen incomprensibles en otra época.»⁵⁸⁶
- b) En segundo lugar, *curvas de enunciación* que dibujan la fisionomía concreta de ese régimen de visibilidad abierto en el dispositivo distribuyendo sus elementos en un espacio topológico.⁵⁸⁷ En este sentido, Deleuze se atreve a

⁵⁸³ G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", p. 305.

⁵⁸⁴ *Ib.*, p. 306.

⁵⁸⁵ G. Deleuze, *Foucault*. Barcelona, Paidós, 1987, p. 85 En este mismo sentido, unas líneas más abajo Deleuze añade que: «La condición a la que remite la visibilidad no es, sin embargo, la manera de ver de un sujeto: el sujeto que ve es un emplazamiento en la visibilidad, una función derivada de la visibilidad (por ejemplo, el emplazamiento del rey en la representación clásica, o bien el emplazamiento del observador cualquiera en el régimen de la prisión).»

⁵⁸⁶ *Id.*

⁵⁸⁷ G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", p. 306.

hablar de una cierta "primacía" del enunciado, por cuanto abre las formas del régimen de visibilidad del dispositivo: «El enunciado tiene la primacía en virtud de la espontaneidad de su condición (lenguaje) que le proporciona una forma determinante. Lo visible, por el contrario, en virtud de la receptividad suya (luz), sólo tiene la forma de lo determinable. Se puede, pues, considerar que la determinación procede siempre del enunciado, aunque las dos formas difieren en naturaleza.»⁵⁸⁸ El saber sería, precisamente, resultado de esa conjunción de enunciación y visibilidad.⁵⁸⁹

- c) En tercer lugar, *líneas de fuerza* que establecen relaciones entre puntos dispersos articulando una cierta economía interna del dispositivo.⁵⁹⁰ El poder opera una integración de la singularidad: la estratifica y estabiliza a través de su homogeneización y serialización para que converja en alguna de las instituciones que constituyen una determinada formación histórica.⁵⁹¹ En primer lugar, el poder, explica Deleuze, crea sistemas de diferenciación formal como continuidad y discontinuidad entre puntos, conexión y desconexión entre elementos.⁵⁹² Pero estos sistemas formales, añade, no se encuentran inmediatamente formalizados. El poder abre posibilidades de contacto y posibilidades funcionales, no actualiza esas posibilidades en un régimen de visibilidad y en un régimen de enunciación. O, mejor dicho, actualiza el dispositivo únicamente en cuanto señala vías (posibilidades) que pueden ser exploradas en el devenir de su economía interna, pero sólo como un "primer momento" que al operar fácticamente una relación concreta despeja un eje de conexiones sucesivas. En este sentido, constituye la "materia pura" del dispositivo.⁵⁹³ Sólo en un segundo momento, cuando el poder se modula como saber, el sistema de diferencias posibles deviene sistema de diferencias

⁵⁸⁸ G. Deleuze, *Foucault*, p. 96. Vid. también pp. 77-78 y pp. 108-109.

⁵⁸⁹ *Ib.*, pp. 78-79: «[...] nada hay previo al saber, pues el saber, tal y como Foucault lo convierte en un nuevo concepto, se define por esas combinaciones de visible y de enunciable específicas de cada estrato, de cada formación histórica. El saber es un agenciamiento práctico, un "dispositivo" de enunciados y visibilidades. Nada hay, pues, bajo el saber (aunque haya, ya lo veremos, cosas fuera del saber). Lo que equivale a decir que el saber sólo existe en función de "umbrales" muy variados, que señalan otras tantas láminas, separaciones y orientaciones en el estrato considerado.»

⁵⁹⁰ G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", p. 306.

⁵⁹¹ G. Deleuze, *Foucault*, pp. 104-105

⁵⁹² *Ib.*, p. 106.

⁵⁹³ *Ib.*, p. 101.

reales.⁵⁹⁴ Será entonces cuando de la receptividad entre puntos de contacto y de la espontaneidad de funciones descubiertas por las líneas de fuerza se deriven curvas de visibilidad y de enunciación.⁵⁹⁵

- d) En cuarto lugar, *líneas de subjetivación* que señalan las condiciones del devenir sujeto/objeto del poder/saber, pero que también implican un exceso no capturado por el dispositivo. Las líneas de subjetivación definen los procesos mediante los cuales los sujetos son producidos. Así, el sujeto es, antes que nada, una función derivada de un conjunto de variables del enunciado.⁵⁹⁶ Es decir, una posibilidad de enunciación de visibilidad y enunciación abierta por el dispositivo. Al mismo tiempo, sin embargo, el sujeto también se escapa de la productividad del poder. A juicio de Deleuze, el sujeto no sólo se produce como una operación de captura de la multiplicidad, sino que, además, también se produce como desplazamiento; esto es, en la elusión de las determinaciones dadas por el dispositivo.⁵⁹⁷ El sujeto, afirma en este sentido, es también "desterritorialización" respecto a su emplazamiento por los mecanismos de normalización. Por eso, no se produce

⁵⁹⁴ Esta actualización del sistema —explica Deleuze (*Ib.*, p. 107)— tendría lugar, precisamente, a través de las "regularidades" que el primer Foucault ya reconocía como propiedades de los enunciados: «Foucault invoca la "regularidad" como propiedad del enunciado. Ahora bien, la regularidad, para Foucault, tiene un sentido muy preciso: es la curva que une puntos singulares (regla). [...] En este sentido, una curva efectúa las relaciones de fuerza regularizándolas, alineándolas, haciendo que las series converjan, trazando una "línea de fuerza general" [...].»

⁵⁹⁵ Ahora bien, si, como hemos visto, en lo referido a las líneas de estratificación, la enunciación abre las formas de la visibilidad y, en consecuencia, se afirma una "primacía" de la primera sobre la segunda; Deleuze hablará ahora, en un sentido inverso, de una "primacía" del poder sobre el saber en lo que respecta a la productividad de las líneas de fuerza, por cuanto el poder, siendo ciego y mudo, es, sin embargo, lo que permite que se pueda ver y hablar (*Ib.*, p. 102 y pp. 111-113).

⁵⁹⁶ *Ib.*, p. 83.

⁵⁹⁷ G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", pp. 306-307. No obstante, en un sentido ya anticipado en parte por Deleuze, G. Agamben ("¿Qué es un dispositivo?", p. 262) ha señalado que esta dimensión de desubjetivación frente al dispositivo está lejos de ser un "afuera" del poder. Al contrario, a su modo de ver, aquello que caracteriza la actual fase del capitalismo es que sus dispositivos «no efectúan la producción de un sujeto, sino más bien que son procesos que podemos llamar "procesos de *desubjetivación*"». Esta apreciación es especialmente relevante en el marco de la gestión de fronteras. La introducción de tecnología de datos en la gobernanza migratoria y el control fronterizo revela un fenómeno de "descomposición" del sujeto —y, especialmente, del sujeto *jurídico* visibilizado en pasaportes y visados— en rasgos biométricos, variables estadísticas o flujos poblacionales. También vid. G. Agamben, "Entrevista". En: *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 17: «el sujeto se presenta como un campo de fuerzas recorrido por dos tensiones que se oponen: una que va hacia la subjetivación y otra que procede en dirección opuesta. El sujeto no es otra cosa más que el resto, la no-coincidencia de estos dos procesos. Está claro que serán consideraciones estratégicas las que decidirán en cada oportunidad sobre cuál polo hacer palanca para desactivar las relaciones de poder, de qué modo hacer jugar la desubjetivación contra la subjetivación y viceversa.»

sólo como sedimentación o estratificación, sino que él mismo es una línea de fuga.⁵⁹⁸

Por consiguiente, atendiendo a su encaje ontológico en la genealogía del poder foucaultiano, el dispositivo no sólo haría referencia a la organización estratégica de lo heterogéneo en un sentido meramente empírico, sino que dicha organización estratégica habría de entenderse como apertura, a partir de una relación de fuerzas articulada históricamente, de un régimen de visibilidad y enunciación desde el que se hace presente un cierto aparato de producción del sujeto.

¿Qué rendimientos proporciona el examen del dispositivo con vistas a la formulación de un esquema de la organización funcional de la frontera? La dificultad que animaba la exploración del concepto foucaultiano de "dispositivo" tenía que ver con las limitaciones que la comprensión de la frontera a través de su racionalidad funcional planteaba a la hora de imaginar un modo de articulación de sus elementos y efectos que permitiera cohesionar lo heterogéneo en una totalidad. Comprendida desde las coordenadas de su racionalidad funcional, la frontera —decíamos— se enfrenta al problema de su indeterminación empírica, ya que no existe una "forma" de frontera válida en todo lugar y en todo tiempo. Ni siquiera su relación con el espacio es idéntica a lo largo del tiempo, si atendemos al registro histórico. Por eso, resultaba inadecuado cifrar el esquema de su organización interna en términos de acción y estructura. Tres razones

⁵⁹⁸ G. Deleuze, "¿Qué es un dispositivo?", p. 307. Con todo, en un texto de 1977, *Deseo y placer*, Deleuze parece tomar cierta distancia crítica respecto a la concepción foucaultiana del sujeto, o, al menos, respecto a su evolución dentro de su "filosofía del dispositivo". Según Deleuze ("Deseo y placer". En: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia, Pre-textos, 2007, p. 122), en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, Foucault da un giro respecto a las posiciones presentadas en *Vigilar y castigar*, pues, si bien entonces el dispositivo disciplinario-carcelario se concebía como un dispositivo *normalizador*, ahora, el dispositivo de la sexualidad aparece como un dispositivo *constitutivo*. Esto es, como un dispositivo que no remite a categorías negativas, sino positivas sobre el hombre; que no construye un saber de lo abyecto (el delincuente, el loco, etc.) en relación con el cual se delimita el campo de lo aceptable, sino que define la verdad misma de lo aceptable. El problema que esto plantea es, precisamente, el estatuto que Foucault atribuye a la "resistencia", pues en la medida en que el dispositivo se plantea como aquello que produce positivamente al sujeto, la resistencia habrá de ser aquello que se opone directamente a esa productividad. Es de decir, la resistencia es siempre un contrapoder del dispositivo; su contenido viene determinado en un sentido negativo por su relación con él (*Ib.*, p. 125; *vid.* también N. Brenner, "Foucault's New Functionalism", *Theory and Society*, 23 (5), 1994, pp 698-699). Para Deleuze, sin embargo, la "desterritorialización" del sujeto tiene siempre una realidad positiva como *deseo* que le proyecta más allá del marco del dispositivo. El sujeto no sería, entonces, producido por un dispositivo frente al que sólo cabe oponer resistencia, sino que implicaría tanto la captura de la subjetividad por un poder normalizador como la ruptura con él a través del deseo (G. Deleuze, "Deseo y placer", pp. 122-123). Quizá sea ésta la razón por la que en "¿Qué es un dispositivo?" Deleuze afirme que los dispositivos no comprometen siempre una línea de subjetivación. Desde luego está claro en qué sentido cabe entender esta afirmación si esa línea debe plantearse necesariamente como una *línea de fuga*. Sobre los acuerdos y desacuerdos de Deleuze con el dispositivo foucaultiano *vid.* J.M. Heredia, "Dispositivos y/o agenciamientos", *Contrastes*, 19 (1), 2014, pp. 90-93.

justificaban esta conclusión. En primer lugar, la frontera es una entidad funcionalmente flexible, a diferencia de los patrones reproductivos más rígidos de la acción y de la estructura. En segundo lugar, la frontera compromete tanto acciones concretas como estructuras objetivadas. Y, por último, en tercer lugar, la frontera implicaba una producción de realidad objetiva y subjetiva, por lo que, desde el punto de vista de la relación entre su racionalidad social y sus distintos componentes, era previa a esta distinción, y, en consecuencia, a toda conceptualización de su organización interna como praxis objetivada. Pues bien, la cuestión ahora es justificar por qué el "dispositivo" conseguiría evitar esta triple dificultad con vistas a formalizar un esquema organizativo de la frontera.

En primer lugar, el dispositivo no refiere un mecanismo de adaptación rígido, sino contingente al momento histórico. Así, el conjunto de elementos que integran el dispositivo, su articulación sistemática en red o la determinación concreta de su racionalidad funcional —esto es, el rango de criterios que informan en cada caso el sistema de relaciones que el dispositivo arbitra— son siempre dependientes de una situación desde la que aquél se hace evidente. Como apunta Sandro Chignola: «Un dispositivo representa un proceso de sobredeterminación funcional respecto a los elementos heterogéneos que pone en red y que él valoriza, pero jamás se muestra en condiciones de controlar completamente, como si pudiese anticipar hasta el final, desde lo alto, el sistema de consecuencias que provoca, el sistema de relaciones que pone en funcionamiento, conectándolas.»⁵⁹⁹ Se trata, por tanto, de una forma de agrupar lo heterogéneo que no cancela la variación de sus distintos elementos integrándolos dentro de un orden de previsibilidad controlable desde una posición directiva, sino que se abre a cambios no explicables a través de la asociación causal de un efecto con su principio.

En segundo lugar, el dispositivo abre un marco analítico que discurre en un registro conceptual distinto a la distinción acción/estructura por cuanto no se construye desde un exterior al proceso histórico, sino como su propio desarrollo. El dispositivo no define *a priori* un patrón organizativo de sus elementos adecuado a su función, sino que hace coincidir organización y racionalidad funcional en un mismo momento caracterizado

⁵⁹⁹ S. Chignola, *Foucault más allá de Foucault*, p. 239. Para una aproximación atenta a esta dimensión "creativa" del dispositivo vid. A. Berten, "Dispositif, médiation, créativité: petite généalogie", *Hermès*, 25 (3), 1999, pp. 31-47.

por la necesidad estratégica que imponen las circunstancias.⁶⁰⁰ Más aún, en la medida en que no cabe arbitrar una suerte de causalidad unívoca, en el sentido en el que la aplicación de una regla trascendente opera un determinado efecto, la comprensión de ese sistema de conexiones inmanentes permanecerá hasta cierto punto oculto.⁶⁰¹ El dispositivo refiere un modo de unificación funcional que supera la imagen de un ensamblaje inerte, pero también la de un dinamismo homeostático, para situarse en línea con una conceptualización de sus mecanismos internos que evita la idea de una autorregulación sistémica en favor de la hipótesis de una productividad creativa con vistas a conservar un cierto balance de fuerzas habido en la historia de manera contingente. Por eso, tiene la virtud analítica de ser más ilustrativo de los desplazamientos que explican las transformaciones internas a un todo que la acción o la estructura cuando esa totalidad no se entiende como dada de antemano, sino como una conexión circunstancial de elementos heterogéneos y, en consecuencia, incompleta.

En tercer lugar, el dispositivo es previo a la distinción sujeto-objeto. La organización empírica del dispositivo como una red de elementos heterogéneos no presupone un juicio en relación con la naturaleza de esos elementos, sino que únicamente remite al sistema de conexiones que los relaciona entre sí en función de una necesidad estratégica abierta en cada caso por una "urgencia" histórica. Más aún, si tenemos en cuenta las coordenadas teóricas abiertas por el enfoque genealógico, la determinación de un elemento como "objetividad" o "subjetividad" sólo resultaría explicable desde el propio dispositivo, como determinación del —por decirlo en un lenguaje deleuziano— "aparato de captura de la multiplicidad" que despeja en cada caso una cierta correlación de fuerzas.⁶⁰² El dispositivo sedimenta un régimen de visibilidad y enunciación a través del juego de poder/saber dado como realización histórica de su racionalidad funcional, y

⁶⁰⁰ Cf. D. Sardinha, *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*, p. 58: «Siendo así las cosas, la racionalidad política no se concertará con una instancia única de explicación de las relaciones de poder. [...] La intencionalidad susceptible de dar razón de las relaciones de poder es interior al poder, le es inmanente. Como resultado, no hay fuente de racionalidad exterior que haga inteligible el orden del poder. Pero tampoco fuente interior, en el sentido de un centro o de un origen que permanecería invariable y más o menos secretamente eficiente.»

⁶⁰¹ *Id.*: «El funcionamiento interno de este dominio se nos sigue escapando en gran medida, no solamente porque las tecnologías implicadas son difusas y dispersas, sino además porque la causalidad que rige el conjunto introduce un grado de limitantes importantes [...].»

⁶⁰² Cf. O. Moro Abadía, "¿Qué es un dispositivo?", p. 40: «Así, la idea de *réseau* que pone en juego el "dispositivo" se encuentra a medio camino entre el concepto de "estructura" (que reduce la multiplicidad a un esquema totalizante) y el de "rizoma" (pura multiplicidad).»

sólo desde ahí cabe, en un segundo momento, distinguir ciertas visibilidades y enunciaciones susceptibles de ser leídas como "objetos" o "sujetos".

Así pues, el dispositivo conseguiría superar los límites que acción y estructura enfrentan con vistas a dibujar un esquema organizativo adecuado a la frontera. La frontera se definiría entonces como un dispositivo conformado por una multiplicidad de elementos conectados entre sí por la racionalidad funcional que hace del conjunto una totalidad sujeta al dinamismo de sus variaciones históricas. De este modo, cabe hablar de frontera allí donde un cierto elemento o efecto puede ser relacionado con una función de mediación entre interioridad y exterioridad que explica, al menos parcialmente, su realidad como tal elemento o efecto, y de forma completa su posición dentro de ese dispositivo.

En efecto, por un lado, su realidad se explica a partir de la frontera al menos parcialmente por cuanto, como hemos visto, no todo elemento o efecto del dispositivo responde exclusivamente a esta clave. Ya hemos apuntado que ciertas instituciones como, por ejemplo, el matrimonio, son susceptibles de ser explicados en términos de mediación interioridad/exterioridad —así, en cuanto reguladora de la adquisición de la nacionalidad, de la residencia, etc.— sin agotar su realidad en su función-frontera. De igual manera, los sistemas de vigilancia marítima se encuentran así mismo atravesados por una ambigüedad funcional fundamental: aquella que se sigue de su dualidad como mecanismo de disuasión frente a los flujos migratorios (función frontera) y como mecanismo de alerta y salvamento frente a los riesgos sobre la movilidad humana asociados a esa disuasión (función humanitaria). Pero, si bien la realidad de un elemento o efecto del dispositivo frontera no se deja explicar únicamente por su función en relación con ese dispositivo, lo cierto es que, por otro lado, su posición como tal elemento o efecto en él se explica completamente desde esa racionalidad funcional. Así, tanto el matrimonio como los sistemas de vigilancia marítima pueden ser comprendidos como elementos o efectos del dispositivo frontera en la medida en que somos capaces de relacionarlos con un conjunto de elementos o efectos con los que comparten una racionalidad común. Los elementos y efectos del dispositivo ocupan un lugar estratégico dentro del conjunto y esta topología es, justamente, la que define el sentido de la racionalidad de ese conjunto. Por consiguiente, según su "constitución anatómica", la frontera quedaría configurada como una organización estratégica de elementos y efectos que realiza una cierta racionalidad funcional desde la que se explica su realidad como momentos de ese todo.

Ahora bien, si la racionalidad funcional de la frontera queda comprometida en una cierta organización estratégica de elementos y efectos, ¿qué revela entonces su anatomía respecto a la constitución de un régimen de pertenencia? La pluralidad de lo concreto plantea aquí, una vez más, un límite a toda pretensión general en relación con la valencia de la frontera con vistas a una hermenéutica de la frontera: cada frontera en cada tiempo y en cada lugar es distinta en un sentido sustantivo y, en consecuencia, resulta difícil determinar una norma interpretativa válida respecto al modo en el que de hecho produce en cada caso subjetividad. Sin embargo, una vez contamos con un marco teórico desde el que aproximarse a la frontera, si cabría, con todo, ensayar una lectura de la manera en la que su racionalidad funcional se modula en cada uno de los ejes que la constituyen empíricamente: relación con el espacio, pluralidad de prácticas y tecnologías y conjunción de dimensiones materiales y simbólicas. En lo que sigue mi objetivo consistirá, precisamente, en desarrollar este acercamiento con el objeto de profundizar en el significado hermenéutico de la frontera para una aproximación al régimen de pertenencia desde el que tiene lugar la constitución identitaria del sujeto. Así, en correspondencia con los tres ejes a través de los cuales se descubre la heterogeneidad morfológica del dispositivo fronterizo, el análisis revelará a la frontera, respectivamente, como un dispositivo de excepción, como un dispositivo biopolítico y como un dispositivo discursivo.

4.3. La frontera y su valor hermenéutico para una comprensión histórica de la pertenencia: una exploración en tres momentos

Una vez formulado un concepto general de frontera, nos encontramos ahora en condiciones de plantear, aunque sea en un sentido hipotético, un marco hermenéutico que nos permita acceder a las formas de pertenencia que este dispositivo expresa. Lo que buscamos, en definitiva, es determinar, sobre la base de los rendimientos proporcionados por el análisis de su funcionalidad y de su organización interna, ciertas claves desde las que cabría programar una aproximación empírica a cada frontera concreta. Estas claves se refieren a tres dimensiones que juzgamos relevantes y que, como ya se ha adelantado se quieren corresponder con los tres ejes en los que hemos compendiado la heterogeneidad morfológica de la frontera. Esto no significa que cada apreciación hermenéutica del dispositivo-frontera se agote en uno de esos tres ejes. Así, si queremos esclarecer hermenéuticamente el sentido de la relación de la frontera con el espacio,

resulta absurdo prescindir en esa consideración de toda referencia, explícita o implícita, a los elementos —prácticas y tecnologías— que hacen materialmente posible esa relación con el espacio y al universo simbólico que la explica. Ciertamente, podemos encontrar un énfasis en un cierto aspecto hermenéutico, pero siempre en relación con los otros. De lo que se trata, en definitiva, es de modular la comprensión de la frontera como un dispositivo funcional con los datos proporcionados en una primera aproximación a su realidad empírica.

Brevemente, podemos sintetizar las tres claves hermenéuticas en las que se modula nuestro concepto de frontera a través de tres preguntas de investigación susceptibles de guiar la investigación en torno a la formación histórica de un cierto "régimen de pertenencia" En primer lugar, la pregunta por su constitución. Lo que se pretende aquí es comprender con mayor exactitud el significado de la racionalidad funcional de la frontera como producción de efectos de realidad, en un sentido ontológico. ¿En qué sentido cabe hablar de la institución de un "orden de ser" por parte del dispositivo fronterizo? Para responder a esta cuestión consideraremos la frontera en un sentido nomotético. Esto es, como principio de un orden que, según su naturaleza, es un orden jurídico. Así, siguiendo aquí a Carl Schmitt principalmente, en la primera sección de este epígrafe argumentaré que la frontera es un dispositivo que, al dividir el mundo en territorios distintos, consigue establecer un "espacio legal" como ámbito de validez del Derecho. La frontera constituye la principal garantía del Derecho por cuanto asegura la más importante condición fáctica de posibilidad de un ordenamiento jurídico: la existencia de una esfera de aplicación constituida como su "dominio". Pero, si la frontera es, de este modo, anterior al Derecho, no podrá, entonces, ser en sí misma un producto normativo más, sino que habrá de ser más bien *condición* del ordenamiento jurídico. Precisamente por eso, la frontera, según su constitución, quedará hermenéuticamente comprendida en el léxico de la "excepcionalidad" del dispositivo.

Una segunda cuestión tiene que ver con la economía de poder de la frontera. ¿Cómo se realiza su racionalidad funcional en un contexto histórico? ¿Qué mecanismos activa? Pregunta, no ya por el significado de la racionalidad funcional de la frontera, sino por su funcionamiento efectivo. Como dispositivo de poder, la frontera no opera en el vacío. Todo lo contrario, su racionalidad funcional se encuentra referido a un horizonte fáctico que, por referir con carácter general la vida humana, podemos llamar biopolítico. El problema en este punto, por tanto, será tratar de dibujar una aproximación a la frontera

atendiendo a su determinación en este sentido. Así, frente a los límites que señalaremos en el enfoque de Agamben, en este epígrafe procuraré ensayar una comprensión del biopoder de matriz foucaultiana que nos permita tematizar la economía interna del dispositivo en un sentido productivo, a partir de una comprensión compleja de su funcionamiento. La frontera se tematizará, entonces, como la articulación estratégica de un conjunto de tecnologías de poder capaces de producir un "efecto de normalización" sobre la vida no homogéneo que elude toda aproximación unidimensional al dispositivo, ya sea en lo referido a la materia del poder o a su forma.

Finalmente, un tercer interrogante abierto por nuestra pretensión hermenéutica tiene que con la capacidad de la frontera para producir sentido. ¿En qué código social se realiza la racionalidad funcional del dispositivo fronterizo? Interrogante, por tanto, en torno a su significatividad. La fuerza ordenadora de la frontera, pero también su lógica biopolítica, sólo pueden ser efectivas si son susceptibles de ser comprendidas desde las coordenadas simbólicas que abre el discurso. El "esfuerzo de normalización" desplegado por el dispositivo fronterizo supone siempre un registro semántico en paralelo a los distintos mecanismos de poder que dinamizan la producción de un "régimen de pertenencia". Las tecnologías y prácticas de lo fronterizo no son opacas, sino que responden a un imperativo de sentido que resulta de la asociación de la racionalidad funcional del dispositivo con distintos significantes identitarios. Nos encontramos aquí, en fin, con la modulación del poder como "saber" a partir de la composición de un marco enunciativo desde el que la realidad se hace accesible al lenguaje y pensamiento. Precisamente por eso, desde esta perspectiva la frontera se comprenderá como un dispositivo discursivo.

4.3.1. La frontera como dispositivo de excepción⁶⁰³

Carl Schmitt es, quizá, uno de los teóricos políticos que ha entendido con mayor radicalidad el significado de la "función productora de realidad" de las fronteras. Para Schmitt, el dispositivo fronterizo tiene un doble sentido: físico y metafórico.⁶⁰⁴ Por un lado, la frontera sería la línea divisoria que resulta de la parcelación del mundo en

⁶⁰³ Una versión previa de este epígrafe se encuentra en F. Fernández-Jardón, "Constitución de orden e inmanencia de la vida. El significado (bio)político de la frontera moderna", pp. 120-124.

⁶⁰⁴ C. Minca y N. Vaughan-Williams, "Carl Schmitt and the Concept of the Border", *Geopolitics*, 17, 2012, pp. 759.

territorios a través de las distintas "tomas de tierra" que se han venido sucediendo en el tiempo desde los inicios de la especie humana. La frontera remite, así, en primer lugar, a su más inmediato significado histórico-geográfico. Pero, además, por otro lado, la frontera referiría también a un segundo significado, de naturaleza simbólica, que remite su realidad a la constitución de un orden jurídico. En la medida en que crea una posesión suprema sobre el territorio que funge como espacio de validez de un ordenamiento, la ocupación del suelo representa para Schmitt el acto instituyente del Derecho.⁶⁰⁵ El «orden inicial del espacio», afirma literalmente, es «el origen de toda ordenación concreta»; es el principio que abre existencialmente su posibilidad, por cuanto consigue definir una esfera de propiedad común, previa a toda propiedad privada.⁶⁰⁶ Desde su punto de vista, por tanto, la ordenación del espacio sería, con carácter general, principio de todo orden jurídico. Pues bien, dado que, según su primer sentido geográfico, la frontera consiste, precisamente, en la línea que actualiza la división del espacio en territorios parecería, entonces, que, según su significado simbólico, la frontera vendría a ser la huella que el principio instituyente de Derecho deja en el mundo.⁶⁰⁷

Schmitt denomina *nomos* a este principio. En términos abstractos podríamos decir que el *nomos* consiste en la forma otorgada a la materia social desde la que despeja existencialmente la posibilidad de un orden jurídico. En un sentido más específico, sin embargo, el *nomos* definiría el acto de dividir el mundo en territorios en tanto que hecho fundante de un orden concreto.⁶⁰⁸ El *nomos* es la "violencia sin fundamento" sobre la que

⁶⁰⁵ C. Schmitt, *El nomos de la Tierra*. Granada, Comares, 2002, p. 7.

⁶⁰⁶ *Ib.*, p. 10. Esta conexión entre frontera y Derecho se encuentra también en H. Arendt, *La condición humana*, p. 81. Arendt recuerda que en la Antigua Grecia la ley era la muralla que creaba la comunidad política: «Originalmente, la ley se identificó con esta línea fronteriza [...] Literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero sólo el recinto era político.» Así, ya en el fragmento B44 de Heráclito: «Ha de luchar el pueblo por su ley, igual que por su muralla.» (VV.AA., *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2010, p. 140, Fr. 103)

⁶⁰⁷ Como señala W. Benjamin ("Para una crítica de la violencia". En: *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid, Alianza, 2021, p. 136) en sorprendente coincidencia teórica con Schmitt: «[...] la fijación de fronteras, tal como hace la "paz" de todas las guerras de la época mítica, es precisamente el fenómeno originario de la violencia instauradora de derecho.»

⁶⁰⁸ *Ib.*, p. 36. Schmitt define el *nomos* como «la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada». A su vez L. Yousef Sandoval, "Geopolítica de un nuevo orden mundial: Carl Schmitt y las fronteras de la globalización", *Daimon*, 87, 2022, p. 222, explica el *nomos* «como aquello que va más allá de lo inmanente y se convierte en un descriptor o en índice trascendental, incluso en el sentido kantiano de condición de posibilidad de conocimiento, capaz de articular una comunidad de individuos en un espacio dado y de establecer las condiciones de su enemistad. Se trata entonces de un vínculo específico con un terreno que va más allá de lo meramente material y se convierte en definitorio de una identidad, a la par que política, profundamente telúrica y, en ese sentido, humana y personal, instauradora de relaciones de pertenencia [...]»

descansa la autoridad del Derecho.⁶⁰⁹ Se trata, por eso, del "hecho jurídico fundamental" que precede lógica e históricamente a todo ordenamiento jurídico.⁶¹⁰ Como principio, el *nomos* sería ontológicamente previo a todo poder constituido y a todo orden normativo, y, en consecuencia, también a toda discusión en torno a su legitimidad y ejercicio. Pero, si el principio fundante de un orden jurídico es, en este sentido, coincidente con una *fuerza que en ausencia de ley crea Derecho*, parecería, entonces, que la memoria de ese momento referida en la frontera habrá de ser necesariamente huella de una violencia que según su naturaleza escapa a toda calificación jurídica por parte del ordenamiento.

Ahora bien, antes de explorar más detenidamente la relación entre *nomos* y frontera, resulta necesario esclarecer la estructura interna de ese principio. ¿Bajo que condiciones puede llegar a instituir el *nomos* un ordenamiento jurídico? Podemos responder rápidamente a esta cuestión diciendo que como principio de un orden jurídico el *nomos* sólo se haría efectivo en su dinamización como conflicto. El orden solamente puede surgir en la dinámica de lucha y reconocimiento que conecta la constitución de la identidad de un ordenamiento concreto con la presencia, como alteridad radical, de un Otro. Dado que, como hemos visto, todo orden implica, como su condición fáctica de posibilidad, la división del mundo en territorios; parecería, entonces, que su constitución como orden concreto habrá de realizarse siempre como separación respecto a un orden equivalente. Esto es, como oposición a un orden formalmente igual, pero materialmente distinto, cuya mera realidad como *exterior* a sí mismo resulta amenazante para su integridad en cuanto orden constituido normativamente en la "pacificación" jurídica del conflicto de un territorio. Si un orden concreto sólo tiene valor jurídico en un territorio espacialmente delimitado por el dispositivo fronterizo, entonces, ese orden habrá de constituirse en la diferencia respecto a su homólogo en un territorio semejante. Pero, en la medida en que la constitución de un orden concreto a través de la ocupación del territorio queda, de este modo, comprometida negativamente con la realidad de un ordenamiento distinto, éste terminaría siendo a su vez un presupuesto de ese proceso. El Otro aparece siempre negativamente en la constitución de un orden concreto, pero, precisamente, esa negación en realidad confirma su presencia. Así, por paradójico que pueda parecer, lo cierto es que, en sentido estricto, un orden no puede constituirse como

⁶⁰⁹ J. Derrida, *Fuerza de ley*. 2ª ed. Madrid, Tecnos, 2008, p. 34.

⁶¹⁰ C. Schmitt, *El nomos de la Tierra*, p. 8-10.

tal sino ante la *amenaza existencial* de su negación por parte de un Otro, que, en consecuencia, terminaría siendo para él *existencialmente necesario*.

Entre los distintos órdenes que abre el *nomos* existiría, por tanto, una relación especular: su pretendida negación supondría, al mismo tiempo, una afirmación mutua en un sentido más profundo.⁶¹¹ Espacialmente, esta necesidad existencia del Otro significa fundamentalmente que no puede haber algo así como una "unidad político-jurídica" del mundo. Al contrario, según explica Schmitt, cuando un grupo humano ocupa un territorio e instituye un orden concreto, aquél se ve irremediabilmente enfrentada con «otros grupos o potencias» que también poseen territorio bajo su dominio.⁶¹² Pero, si esto es así, si la constitución de un orden remite de forma inmediata al enfrentamiento, parecería, entonces, que la captura del espacio a través de las distintas "tomas de tierra" en las que, según hemos dicho, se realiza el *nomos* no sería sino la representación en su desarrollo histórico de esa dialéctica de lucha y reconocimiento que, como acabamos de examinar en términos abstractos, vincula la constitución de un orden con la presencia amenazante de un Otro. El *nomos* no debe ser comprendido como un principio de ordenación estática del mundo, sino que su actualización debe ser comprendida en un sentido dinámico, como efecto de una lógica agonística en la que se confunden constitución y conflicto.⁶¹³ Por este motivo, desde un punto de vista histórico, más que un *factum* acontecido en tiempos arcaicos, el *nomos* debe entenderse como un proceso que se despliega en el presente a través de la ruptura, de la inestabilidad, del antagonismo.

Desde las coordenadas teóricas del pensamiento de Schmitt, lo cierto es nuestra tematización del *nomos* en este punto es plenamente consecuente con su trabajo previo en torno al concepto de lo "político". Como ha apuntado claramente Carlo Galli, «el corte que divide la tierra y permite la partición y el ordenamiento orientado, es un término/concepto en el cual se recoge el fruto de la idea de Schmitt de que ningún orden político es neutral, sino que incorpora en sí un desequilibrio originario, una escisión y una cesura que paradójicamente constituyen la condición de su equilibrio».⁶¹⁴ Así, la tesis

⁶¹¹ En este punto, W. Benjamin ("Para una crítica de la violencia", p. 137) resulta una vez más especialmente elocuente: «Allí donde se fijan fronteras, el oponente no es simplemente destruido; de hecho, se le confieren derechos, incluso cuando el poder abrumador reside en el vencedor. Y ciertamente, en una forma demoníaca y ambigua, se le concede "igualdad" de derechos: para ambas partes firmantes del contrato es la misma línea la que no debe ser cruzada.»

⁶¹² C. Schmitt, *El nomos de la Tierra*, p. 7.

⁶¹³ Cf. F. Martínez Marzoa, "Space and Nomos", *South Atlantic Quarterly*, 104 (2), 2005, pp. 308-309.

⁶¹⁴ C. Galli, *La mirada de Jano*, p. 50.

esbozada ya por Schmitt en *El concepto de lo político* según la cual «la unidad política presupone la posibilidad real del enemigo y con ella la existencia simultánea de otras unidades políticas»⁶¹⁵, se integraría ahora, en *El nomos de la Tierra*, dentro de una comprensión más sistemática de ese antagonismo, que localiza la intensificación de la distinción amigo/enemigo en el marco histórico de la lucha entre Estados —y, más exactamente, en el marco de un conflicto interestatal articulado en torno a la posesión y defensa del territorio—. Pero, con ello, en fin, parecería que la "pacificación" jurídica que inaugura la institución del Derecho encontraría, a juicio de Schmitt, en las relaciones internacionales su límite insuperable. Por eso, para él, la "unidad política" no puede ser, como ya habíamos avanzado, «universal en el sentido de una unidad que comprenda a toda la humanidad y a toda la tierra».⁶¹⁶

Más interesante para nuestra aproximación a la frontera es, con todo, comprender qué consecuencias se siguen de la dinamización del *nomos* bajo la dialéctica agonística de lo político para la constitución de un orden concreto. Si bien Schmitt no llegó a formular explícitamente esta conclusión, lo cierto es que de la tematización del *nomos* en un sentido dinámico parecería seguirse como tesis la determinación del "estado de excepción" como la estructura jurídico-política fundamental subyacente a todo orden concreto.⁶¹⁷ Ésta es, brevemente expresada, la tesis defendida en relación con el Derecho en general por Giorgio Agamben.⁶¹⁸ Para esclarecer su sentido comencemos por un breve acercamiento al "estado de excepción" como instituto jurídico. Según la ya clásica definición doctrinal acuñada por el propio Carl Schmitt, el "estado de excepción" haría referencia facultad otorgada al titular de la soberanía o a su representante para conducir una acción no sujeta a regulación legal con el objeto de preservar el Derecho. El Derecho —afirma Schmitt en *Teología Política I*— no es «aplicable a un caos», sino que precisa una «situación de normalidad» para ser eficaz.⁶¹⁹ De ahí que, ante una situación de

⁶¹⁵ C. Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 83.

⁶¹⁶ *Ib.*, p. 84. Para una revisión crítica del pensamiento westfaliano de Carl Schmitt vid. L. Yousef Sandoval, "Westfalia en Carl Schmitt: otra leyenda", *Res Publica*, 18, 2015, pp. 95-115; especialmente pp. 102-107.

⁶¹⁷ No obstante, en opinión de N. Vaughan-Williams (*Border Politics. The Limits of Sovereign Power*. Edimburgo, Edinburgh U.P., 2009, pp. 75-76), esta evolución estaría ya presente en el interior del pensamiento de Schmitt, en las modificaciones que se observan en su comprensión de la soberanía, el estado de excepción, el territorio y las fronteras en *Teología Política I* respecto a la tematización de esos mismos aspectos en *El nomos de la Tierra*.

⁶¹⁸ G. Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1998, p. 43: «Si la excepción es la estructura de la soberanía, ésta no es, entonces, ni un concepto exclusivamente político, ni una categoría exclusivamente jurídica, ni una potencia exterior al derecho (Schmitt), ni la norma suprema del orden jurídico (Kelsen): es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión.»

⁶¹⁹ C. Schmitt, *Teología política*, p. 18

extrema necesidad o de peligro para el Estado, que no sólo amenaza esa "normalidad", sino que, además, por su peculiar naturaleza, elude toda calificación jurídica —y, en consecuencia, resulta irrecuperable en el ordenamiento—; el soberano, con vistas a conservar ese orden concreto, pueda hacer un uso expeditivo de su poder *decidiendo* una solución exterior a ese ordenamiento. Pues bien, si tenemos en cuenta lo hasta aquí argumentado, dado que la determinación del *nomos* como principio instituyente de un orden concreto implica según su concepto la referencia necesaria de ese orden a un Otro, cabría concluir que la formulación en este sentido de un límite a la neutralización jurídica del conflicto señalaría un exceso insuperable respecto a la "situación de normalidad" exigida por el Derecho, que, por eso mismo, reclamaría como solución un "estado de excepción" que no tendría ya una naturaleza provisional sino permanente. En resumen, la posibilidad de orden frente a la presencia necesaria del Otro supone la extensión indefinida del "estado de excepción" que, en consecuencia, deviene regla.⁶²⁰

La localización existencial de un orden concreto ante la amenaza insuperable de un Otro emplaza tanto su constitución como su continuidad en el tiempo a una "política de la excepción" que no busca ya neutralizar un eventual "exceso" que desafía el ordenamiento jurídico, sino crear con carácter general su espacio de validez normativo.⁶²¹ Desde esta perspectiva, por tanto, el concepto de "estado de excepción" no haría referencia a la mera suspensión temporal del Ordenamiento jurídico, tal y como se instituye en el Derecho positivo, sino que remitiría más bien «a un umbral, o a una zona de indiferenciación» en el que "normalidad" y "exceso" «no se excluyen sino que se indeterminan».⁶²² Esto es, a una situación indecible, previa a cualquier distinción entre propiedad y alteridad, entre interioridad y exterioridad o entre amigo o enemigo. Como estructura fundamental de lo político, la excepción no se agota en su formulación jurídica, ni tampoco en la sucesión histórica de situaciones en las que se ha hecho uso de este instituto.⁶²³ Antes bien, descubre en el corazón del Derecho la violencia fundante que conserva lo normativo.⁶²⁴ Pero, si, como vemos, la dinamización histórica del *nomos*

⁶²⁰ Parafraseo aquí el famoso *dictum* de W. Benjamin, "Sobre el concepto de historia". En: *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid, Alianza, 2021, p. 71.

⁶²¹ G. Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, p. 31.

⁶²² G. Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, p. 59.

⁶²³ G. Agamben, *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, p. 34: «La excepción soberana (como zona de indiferencia entre naturaleza y derecho) es la presuposición de la referencia jurídica en la forma de su suspensión.»

⁶²⁴ W. Benjamin, "Para una crítica de la violencia", p. 120. *Vid.* también p. 136: «La función de la violencia en la instauración del derecho es doble, en el sentido de que, aunque dicha instauración persigue eso que es instaurado en cuanto derecho como su objetivo con la violencia como medio, sin embargo, no renuncia a

como *nomos político* descubre en el estado de excepción aquello que preserva históricamente un orden normativo, no sorprende, entonces, que este desplazamiento semántico se corresponda con una distensión temporal del momento fundante de la comunidad que lo desplaza hacia un presente continuo desde su origen mítico. Así, ante la imposibilidad de establecer un equilibrio definitivo entre potencias que permita lograr un orden internacional pacificado por la suspensión del conflicto, la inscripción territorial de la comunidad política en la frontera debe ser sostenida en el tiempo mediante la afirmación de una determinada ordenación espacial del mundo. "Fundación" y "excepción" forman un binomio que trasciende cualquier determinación temporal y se inscribe en el funcionamiento habitual de la comunidad, ya sea internamente, en la neutralización jurídica del conflicto, o externamente, a través de las relaciones de amistad y enemistad que abre en la esfera internacional lo político.

En lo que se refiere a su realidad geográfica, el desplazamiento semántico del concepto de "estado de excepción" en un sentido estructurante de lo político en general parecería corresponderse también con una dislocación espacial paralela a su distensión en el tiempo, que haría de él el "principio de toda localización jurídica".⁶²⁵ Aunque en una primera aproximación la "toma de tierra" aparezca como axioma de todo orden normativo, lo cierto es que la indeterminación del *nomos* en el desenvolvimiento histórico de lo político haría de la ordenación espacial del mundo un proceso necesariamente incompleto. Si el *nomos* no está dado de una vez por todas en el acto fundante, entonces, la división del espacio que abre la posibilidad del Derecho habrá de ser efectuada de forma continua. Visto desde esta perspectiva, por tanto, "el vínculo entre la localización (*Ortung*) y el ordenamiento (*Ordnung*), que constituye el 'nomos de la tierra'" no se dispondría ya como un dato histórico-normativo, sino en una relación dinámica de actualización histórica sujeta a una repetición infinita. Así, el trazado de una frontera no referiría tanto una operación acotada en el espacio, como el presupuesto inmediato de

la violencia cuando se instaura como derecho aquello que persigue, sino que la convierte en sentido estricto y de manera inmediata en violencia que instaura derecho, no estableciendo un fin libre de violencia e independiente de ella, sino un fin necesaria e íntimamente vinculado a ella, instituido como derecho, bajo el nombre del poder. Instaurar derecho es instaurar poder y, en este sentido, un acto de manifestación directa de la violencia.» Con gran proximidad, aunque desde una estimativa totalmente opuesta, *vid.* F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, p. 110: «[...] desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende a hacia el poder, y que están subordinadas a la finalidad global de aquella voluntad como medios particulares: es decir, como medios para crear unidades *mayores* de poder.»

⁶²⁵ G. Agamben, *Homo sacer I*, p. 32.

toda operación jurídica. El ejercicio del Derecho implica siempre una "captura", como "caso", de aquello que cae bajo sus determinaciones, que es previa a toda calificación jurídica. Pues bien, dada en relación con el espacio, en cuanto *a priori* de lo normativo, esa "captura en lo jurídico" habrá de desplegarse, en efecto, según la lógica de la demarcación del territorio.⁶²⁶

La delimitación de un territorio es, en tanto que base de toda normatividad y toda ley, el fundamento de la posibilidad de un orden concreto, entendido como realización afirmativa del poder soberano. En ausencia de un *nomos* dado de forma trascendente, sin embargo, la definición de una frontera debe ser evaluada en cada época como objeto de la lógica dialéctica de lo político. Por este motivo, la frontera se constituye como una suerte de "dispositivo de excepción", que, como umbral desde el que se instituye un orden concreto, opera en un presente continuo la constitución de su territorio. En cuanto testigo físico del momento fundacional de un orden, por tanto, la frontera no sólo tendría un carácter memorial, sino que significaría también el proceso insuperable de determinación espacial de un orden como actualización concreta del *nomos* en el que aquél encuentra su principio.

4.3.2. La frontera como dispositivo biopolítico

La tematización de la frontera como un "dispositivo de excepción" nos ha permitido acceder a la racionalidad funcional de la frontera desde el punto de vista de su constitución, por cuanto nos permite localizar la dialéctica interioridad/exterioridad en el marco de las condiciones que plantea la institución de un orden jurídico de base territorial. Así, como hemos visto, la instauración del Derecho presume en primer lugar el trazado de una frontera y la ocupación de un territorio como su condición fáctica de posibilidad. Pero, además, en segundo lugar, también hemos visto que el Derecho presume así mismo una "actualidad" de la frontera como garantía de su conservación frente a la amenaza de

⁶²⁶ *Id.* En un sentido similar N. Vaughan-Williams (*Border Politics*, p. 73) afirma que el presupuesto de un "territorio normal" como marco de validez del ordenamiento supone a su vez el concepto de un "territorio excepcional" que, a su juicio, vendrían a ser las fronteras: «Following Schmitt's treatment of the logic of norm/exception, it can be said that to define the 'normal' territory of the juridical-political order some notion of 'exceptional' territory is required. One way of thinking about this exceptional territory is to interpret it as precisely the site of state borders, located, according to the inside/outside model, at the geographical outer edge of the sovereign state. Paradoxically, borders between states can be seen to be simultaneously exceptional territory, a zone of anomie devoid of law and excluded from the normal juridical-political territory of the state, but nevertheless an integral part of that juridical-political territory (in fact, the very condition of its possibility).»

una alteridad extraña a su orden que, sin embargo, resulta ser existencialmente necesaria para éste. Desde esta perspectiva, el momento fundacional se disloca en el tiempo, haciendo de la frontera condición o principio de la división territorial del mundo abierta por el *nomos* a partir de la cual se realiza un orden concreto.

En lo que respecta a las aspiraciones de una hermenéutica de la pertenencia, la atención a la frontera despeja aquí, en el dato abstracto de la "violencia fundante de un orden jurídico", el emplazamiento identitario del sujeto como principio de su constitución histórica. En primer lugar, por cuanto la concreción de un orden jurídico presume la ocupación del territorio por parte de un grupo humano, que, en consecuencia, se constituye en comunidad desde el punto de vista del Derecho. El territorio delimitado por la frontera es el *factum* que convoca a los seres humanos en una asociación duradera por ser el suelo sobre el que se desarrolla su existencia compartida. Habitar un territorio representa, así, el primer modo de ser-en-común desde el que se abre la posibilidad de lo comunitario.⁶²⁷ En segundo lugar, dado que el vínculo con el territorio convoca a los seres humanos como participantes de un orden jurídico, la frontera abriría también la puerta a su constitución como sujetos de derecho. La realización concreta de la existencia humana en sus formas históricas implica su referencia positiva a una instancia mediadora en la que se actualiza la condición de existencia en común que, de este modo, se asume subjetivamente como propia. Pues bien, de manera significativa, ésta instancia mediadora es entendida por Carl Schmitt como Derecho. Por eso, desde su perspectiva, la subjetividad humana se entiende en un sentido jurídico.

Con todo, la cuestión que se plantea en este punto es tratar de comprender cómo se constituye de hecho un orden, sea éste o no jurídico. La pregunta, por tanto, no es ya una pregunta por la constitución de la frontera como principio de pertenencia, sino una pregunta por su funcionamiento. Es decir, una pregunta acerca del modo en el que la frontera produce un "régimen de pertenencia" concreto. De lo que se trata, en definitiva, es de desentrañar la mecánica presuntamente autónoma de lo político según la cual el soberano determina la constitución de un orden jurídico. Como hemos visto, la institución del Derecho es expresión de la voluntad del soberano. El soberano decide su constitución en el momento fundante de la ocupación de un territorio y afirma ese orden a través de un "estado de excepción" llamado a preservarlo. Pero, en lo que respecta al modo según

⁶²⁷ No está de más recordar aquí que, como ya hemos apuntado en la introducción, ésta es la nota que caracteriza distintivamente la pertenencia como *política*.

el cual esa decisión se realiza, la teoría de la soberanía guarda silencio. Así, la referencia a la frontera como un "dispositivo de excepción", si bien permite comprender el sentido de su racionalidad funcional como "producción de efectos de realidad" resulta, con todo, limitada con vistas a satisfacer las expectativas depositadas en ella por una hermenéutica de la pertenencia. El problema de fondo consiste en que el concepto de "excepción" define un esquema general del funcionamiento del dispositivo fronterizo con vistas a crear y salvaguardar un "estado de cosas" —por ejemplo, una "situación de normalidad" exigida por el Derecho como condición de su validez y vigencia—, pero no permite acceder al modo en el que ese funcionamiento tiene lugar en un cierto contexto. Se trata, en definitiva, de un marco teórico excesivamente genérico. Pues bien, teniendo esto en cuenta, lo que me propongo en estas páginas es, precisamente, aproximarme materialmente a la decisión del soberano; situarla en su contexto histórico. Comprendiendo cómo opera su decisión el soberano —cómo determina su sentido, pero también cómo la hace efectiva— será así mismo posible descubrir cómo funciona de hecho la dialéctica interioridad/exterioridad que abstractamente hemos señalado como racionalidad funcional del dispositivo fronterizo.

En realidad, el límite al uso del "estado de excepción" como marco conceptual que aquí he señalado concuerda con una crítica habitual a Agamben en este sentido. Así, la tesis según la cual el ser humano aparece ante el poder como "*homo sacer*" ha encontrado una fuerte oposición por parte de quienes denuncian su excesiva generalidad como concepto metafísico que desatiende las circunstancias particulares —y, sobre todo, diferenciales— que condicionan la forma específica según la cual los seres humanos nos relacionamos con la soberanía. Como es bien sabido, para Agamben, la lógica que explica el funcionamiento del poder se correspondería, en su polo ideal, con la producción de "nuda vida", es decir, de una vida despojada de atributos, en sí misma irrealizable, pero susceptible de ser actualizada como proyecto a través de los distintos dispositivos de "desnudamiento" del sujeto.⁶²⁸ De este modo, las distintas "cualificaciones" que el poder

⁶²⁸ G. Agamben, "Entrevista", p. 18. Vid. también: L. Periañez, "Vidas desnuda(da)s: la necesidad de una "precaución etnográfica" como complemento a la "precaución arqueológica" en el análisis de los dispositivos del poder político en Occidente de Giorgio Agamben", *Eidos*, 33, 2020, pp. 264-273. No obstante, si bien no formulado en estos términos, dado que para Schmitt lo político se piensa en primer lugar en clave de "posesión del espacio", el factor biológico sería para él irremediabilmente biopolítico, si bien no en un sentido crítico, sino tristemente afirmativo. En este sentido habría que entender la posición de Schmitt en este punto en relación con sus escritos en torno al "movimiento" del periodo nacionalsocialista (vid. A. Cavalleti, *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010, pp. 251-257). Por otro lado, para un antecedente de la posición de Agamben vid. W. Benjamin, "Para una crítica de la violencia", p. 139: «La redención de la violencia jurídica se origina

despliega como "aparatos de captura" de la vida humana —empezando, naturalmente, por su cualificación jurídica— serían, desde su punto de vista, instancias dirigidas a desvelar su naturalidad como mera vida natural o biológica (*zoé*). Por eso, el modelo del "campo de concentración", con las categorías y jerarquías que articulan la organización interna del *Lager*, representa, a su modo de ver, el caso más extremo, y, por eso mismo, ejemplo paradigmático, desarrollado con vistas a alcanzar ese objetivo.⁶²⁹ Pero, aun sin negar las posibilidades que la idea de jerarquización y cualificación diferencial abren a un análisis más detallado, la principal objeción seguiría siendo su distancia respecto de los procesos reales a través de los cuales el gobierno de la vida se hace efectivo en una determinada coyuntura.⁶³⁰

En lo que respecta a un acercamiento a las fronteras desde las coordenadas de una hermenéutica de la pertenencia, el principal problema que la propuesta de Agamben plantea tiene que ver con el riesgo de identificar inmediatamente la racionalidad funcional de la frontera con una operativa de expulsión y rechazo. Si nos situamos bajo el horizonte del "estado de excepción", sin dar cabida a ninguna otra consideración sustantiva en torno a la lógica que guía el despliegue histórico del dispositivo fronterizo, parece claro que su funcionamiento inevitablemente terminará comprendiéndose en un sentido puramente

[...] en la culpabilización de la nuda vida natural, que inocente e infelizmente entrega al ser viviente a la expiación que "expía" su deuda; y que, a la vez, libera al culpable, no de una culpa, sino del derecho. Pues con la mera vida cesa la dominación del derecho sobre el ser vivo.» [énfasis míos] Finalmente, para una panorámica del pensamiento de Agamben vid. F. Costa, "La política que viene. Una lectura de Giorgio Agamben", *Redes*, 7, 2009, pp. 185-205.

⁶²⁹ G. Agamben, *Homo sacer I*, pp. 211-224

⁶³⁰ En opinión de M. Mellino (*Gobernar la crisis de los refugiados*, p. 141), «el paradigma de Agamben, tal como se ha ido configurando en los últimos años a partir de sus propias intervenciones, demuestra ser poco productivo a la hora de reflexionar acerca de la *real* constitución *material* de los dispositivos de gobierno de las poblaciones europeas de hoy en día.» De igual manera, J. Butler (*Vida precaria*, p. 98) ha dicho del trabajo de Agamben en torno al poder que «no explica el modo como este poder funciona diferencialmente tomando como blanco ciertas poblaciones, desrealizando la humanidad de sujetos que podrían formar parte de una comunidad unida por leyes comunes a todos.» Esta crítica es elaborada conceptualmente por W.E. Connolly, "The Complexities of Sovereignty". En: M. Calarco y S. DeCaroli (eds.), *On Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford (CA), Stanford U.P., 2007, pp. 26-35; y también E. Laclau, "Bare Life or Social Indeterminacy?" En: M. Calarco y S. DeCaroli (eds.), *On Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford (CA), Stanford U.P., 2007, pp. 11-22, quien argumenta críticamente que a Agamben adolece en su aproximación una comprensión del poder soberano que entienda su dinámica bajo el horizonte de la construcción de un lazo social en un sentido agonístico. A. Varela-Manograsso, "Entre identidades, violencias y resistencias. La frontera como espacio intersticial", *Daimon*, 87, 2022, pp. 147-148, sostiene que, además la perspectiva de la "nuda vida" haría difícil comprender las formas de resistencia y activismo que se despliegan en los márgenes del sistema institucional. Por su parte, A. Galindo Hervás ("Deconstructing Agamben", *Daimon*, 28, 2012, pp. 269 y 273) destaca que la indistinción entre fenómenos jurídico-políticos y económico-gubernamentales plurales condena a Agamben a representar la entera tradición política occidental como traición al mesianismo impolítico e impide desarrollar una comprensión diferenciada de la peculiaridad de la modernidad.

negativo.⁶³¹ La dialéctica interioridad/exterioridad en la que hemos cifrado su racionalidad se correspondería, entonces, con una lógica indiferenciada inclusión/exclusión, según la cual el poder sólo actúa represivamente, en la eliminación o el bloqueo de aquello que representa una amenaza. Ciertamente, no cabe duda de que la expulsión constituye una operación habitual en el gobierno de las fronteras, pero, como tal, esta operación no es en realidad sino una posibilidad táctica más, no la opción de gobierno por excelencia. Como recuerda Foucault en numerosos textos, el poder de la soberanía es en primer lugar "poder del no", poder de represión y aniquilación del enemigo; pero esta modalidad de poder es en buena medida ciega a su objeto.⁶³² Pues bien, de igual manera, parecería que la consideración de la frontera en clave de "excepción" exclusivamente sería también teóricamente insuficiente con vistas a descubrir en la frontera la economía interna de un cierto "régimen de pertenencia".⁶³³

Frente a esta comprensión de la soberanía como "soberanía trascendente", Hardt y Negri han defendido una aproximación distinta al poder soberano, como "soberanía inmanente".⁶³⁴ Esto es, como un poder productivo, abierto a una actividad continua sobre el territorio, los cuerpos y, en general, la vida. El poder soberano no debe entenderse únicamente como el "motor inmóvil" de la teología política, sino también como un poder de naturaleza histórica; no debe tematizarse solamente como un poder inmenso, sino también como un poder que opera en una escala microscópica. Así, desde su punto de vista, la soberanía compromete modalidades de poder múltiples, que no se agotan en la

⁶³¹ Cf. D. San Martín, "Las lógicas de gobierno de lo fronterizo en el espacio Schengen: la frontera como estriación", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 122, 2020, p. 18.

⁶³² M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, pp. 86-90. Si la soberanía es "poder del no", la discursividad jurídica de la ley, entendida como prohibición y sanción negativa, será su modulación específica; y, por otra parte, el suplicio sería la forma de castigo correspondiente: «El suplicio desempeña, pues, una función jurídico-política. Se trata de un ceremonial que tiene por objeto reconstituir la soberanía por un instante ultrajado. La restaura manifestándola en todo su esplendor. La ejecución pública, por precipitada y cotidiana que sea, se inserta en toda la serie de los grandes rituales del poder eclipsado y restaurado (coronación, entrada del rey en una ciudad conquistada, sumisión de los súbditos sublevados); por encima del crimen que ha menospreciado al soberano, despliega a los ojos de todos una fuerza invencible. Su objeto es menos restablecer un equilibrio que poner en juego, hasta su punto extremo, la disimetría entre el súbdito que ha osado violar la ley y el soberano omnipotente que ejerce su fuerza. [...] El suplicio no restablecía la justicia, reactivaba el poder.» (M. Foucault, *Vigilar y castigar*, pp. 59-60)

⁶³³ Una aproximación a la frontera más cercana a la posición de Agamben se puede, no obstante, encontrar en el ya citado L. Periañez, "Vidas desnuda(da)s: la necesidad de una "precaución etnográfica" como complemento a la "precaución arqueológica" en el análisis de los dispositivos del poder político en Occidente de Giorgio Agamben". También en: N. Vaughan-Williams, "The generalised bio-political border? Re-conceptualising the limits of sovereign power", *Review of International Studies*, 35 (4), 2009, pp. 729-749; y S. DeCaroli, "Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty". En: M. Calarco and S. DeCaroli (eds.), *On Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford (CA), Stanford U.P., 2007, pp. 43-69.

⁶³⁴ M. Hardt y A. Negri, *Imperio*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 185. Cf. S. DeCaroli, "Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty", p. 48.

represión como opción estratégica, ni tampoco se explican en términos de mando y jerarquía. Al contrario, el poder soberano sería más bien un poder ilimitado en sus posibilidades concretas, tanto en lo que respecta a sus distintas tecnologías que en cada caso activa, como en lo que se refiere a los múltiples nodos en los que se despliega su estrategia. En este sentido, la gran ventaja del enfoque de Hardt y Negri consistiría en su habilidad para ir más allá de los límites de un imaginario puramente negativo de la soberanía, como poder represivo, al tiempo que evita una tematización de los desplazamientos entre las distintas modalidades de poder excesivamente rupturista.⁶³⁵ De este modo, si el lenguaje de la soberanía nos ha permitido comprender —a través del concepto de "estado de excepción"— la frontera como la condición instituyente de un orden concreto, parecería que, una vez considerada en un sentido inmanente, como poder productivo, ese mismo concepto exigiría entender la frontera como un *dispositivo biopolítico*.

Por "biopoder" entendemos aquí la relación del poder con la vida en un sentido foucaultiano. Esto es, como un poder que no sólo se relaciona con la vida, sino que además lo hace en un sentido productivo. Tomamos así distancia de la comprensión de la biopolítica llevada a cabo por Agamben, como "forma" de la soberanía.⁶³⁶ El biopoder no refiere aquí una racionalidad general del poder, sino que más bien señala el conjunto de tecnologías que se despliegan históricamente, en un determinado contexto, con vistas a producir sujetos. Y esto en un doble plano operativo: como *anatomopolítica* de los cuerpos y como *biopolítica* de las poblaciones —es decir, como "biopolítica" en su sentido estrictamente foucaultiano—. ⁶³⁷ A diferencia de Agamben, para Foucault la pulsión sobre la vida en la época moderna no responde a una intensificación de una constante histórica de la política en Occidente, sino que se explica contextualmente, como un desarrollo modal del poder dado en el marco de las necesidades estratégicas que abre

⁶³⁵ A mi modo de ver, la posición de Foucault tiende a ser muy marcada en este punto. Foucault no rechaza la coexistencia en el tiempo de paradigmas de poder diferentes, que han ido apareciendo en la historia sucesivamente, pero no acostumbra a relacionarlos más que en un sentido negativo. Así, quizá en su énfasis por señalar las diferencias específicas entre las distintas modalidades de poder tiende, con todo, a obviar las interacciones posibles entre ellas. Un intento de armonía en este sentido, partiendo del propio Foucault, es en realidad lo que hemos intentado ensayar en el capítulo 1 siguiendo la tesis del curso *Hay que defender la sociedad*, donde la relación entre biopolítica y soberanía parece más atenuada en este respecto.

⁶³⁶ G. Agamben, *Homo sacer I*, p. 154.

⁶³⁷ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, pp. 147-148. Para una introducción general a la biopolítica vid. L. Bazzicalupo, *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Tenerife, Melusina, 2016.

un determinado momento.⁶³⁸ Así, desde su punto de vista, el surgimiento del sistema capitalista, unido a la presión competitiva de la razón de Estado en el orden de la lucha entre potencias por la hegemonía, declinaría una reconfiguración en las relaciones de poder que reemplaza «el viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir» por el nuevo «poder de *hacer* vivir o *arrojar* a la muerte». ⁶³⁹ Es el imperativo histórico el que determina el giro del poder en un sentido productivo. Precisamente por eso, bajo el marco teórico de la biopolítica foucaultiana, la relación del poder con la vida no se podrá entender de un modo meramente formal, sino que esa relación habrá de comprenderse más bien en un sentido material, a través del despliegue histórico de los distintos dispositivos de poder en los que se sustancia la soberanía.

¿Qué implicaciones hermenéuticas tiene este enfoque para una analítica de la frontera atenta a su funcionamiento? La consideración biopolítica de la frontera entraña, antes de nada, una ampliación temática de su potencia hermenéutica en un sentido que va más allá del imaginario jurídico de la soberanía. Dos son, a mi modo de ver, los principales aspectos que merece la pena destacar en este punto. En primer lugar, la consideración biopolítica de la frontera facilita una comprensión del poder más compleja, abierta a asumir el carácter heterogéneo de su funcionamiento. La relación productiva con la vida inaugurada por el enfoque biopolítico imprime una nueva mirada sobre el poder en lo que se refiere a las distintas técnicas y prácticas que se movilizan en cada caso con vistas a satisfacer la racionalidad funcional del dispositivo fronterizo. Al fin y al cabo, si la vida resulta ser un objeto con el que el poder se relaciona positivamente en sus distintas determinaciones concretas, parece que va de suyo que el poder deba adaptarse técnicamente a esas determinaciones en su funcionamiento. De este modo, frente a una comprensión operativa del dispositivo fronterizo en términos de "rechazo", "expulsión" o "bloqueo", parecería que el enfoque biopolítico comprometería una mecánica del poder más sofisticada, que admite variación en su economía interna.⁶⁴⁰

⁶³⁸ Para una aproximación a la tesis biopolítica de Agamben en comparativa con su tematización en Foucault vid. P. Patton, "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics". En: M. Calarco y S. DeCaroli (eds.), *On Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford (CA), Stanford U.P., 2007, pp. 201-218.

⁶³⁹ M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1*, p. 146. La relación entre biopoder y capitalismo se encuentra en *Ib.*, p. 149. La relación con la razón de Estado se encuentra en M. Foucault, *Seguridad, territorio, población*. Para una aproximación al biopoder en este sentido, con especial atención al papel de la frontera vid. F. Fernández-Jardón, "Constitución de orden e inmanencia de la vida. El significado (bio)político de la frontera moderna", pp. 124-128. Respecto a la posición de G. Agamben, *vid.*, entre otros, *Homo sacer I*, p. 152 y p. 180.

⁶⁴⁰ Para una aproximación global a esta mecánica del poder en las fronteras contemporáneas vid. R. Jones *et al.*, "Interventions on the state of sovereignty at the border", *Political Geography*, 59, 2017, pp. 1-10.

Sin ánimo de exhaustividad, el análisis concreto del funcionamiento del poder podría articularse a través ejes regulatorios, correspondientes con el dominio espaciotemporal sobre el que se aplica la excepción —es decir, con la definición, no jurídico-institucional, sino fáctica, de un ámbito de ejercicio excepcional de la soberanía— y con la direccionalidad del poder a la hora de relacionarse con la vida (método):

- a) En primer lugar, la frontera compromete una relación dinámica con el *espacio* que obliga a desplazar el dispositivo más allá del imaginario cartográfico de la división lineal del territorio. En las últimas décadas especialmente asistimos a una *deslocalización de las fronteras*.⁶⁴¹ Por un lado, *ad extra*, se viene observando la delegación de funciones de policía de fronteras en terceros países mediante la externalización de esas tareas en sus propias fuerzas de seguridad o a través del envío de agentes por los Estados interesados.⁶⁴² Por otro lado, *ad intra*, el desplazamiento espacial de las fronteras compromete la progresiva integración de la policía migratoria dentro de las tareas de garantía del orden público.⁶⁴³ En este punto, es relevante señalar el papel destacado de ciertos *hubs* urbanos (estaciones, transporte metropolitano, etc.) como espacios de vigilancia de fronteras.⁶⁴⁴ En otro orden de ideas, esta proyección interior de las fronteras se realiza a través de la "función de filtro" de algunos procedimientos burocráticos, que sirven como mecanismo de exclusión o de inclusión excluyente de los extranjeros.⁶⁴⁵
- b) En segundo lugar, desde el punto de vista del *tiempo*, la frontera tendría una intensidad discontinua. Esto significa que la relación de poder determinada por la frontera no es adaptable a un único esquema general, sino que está sujeta a

⁶⁴¹ Asociada a esta tendencia, también cabría hablar de una "macroterritorialización" de las fronteras en el marco de la formación de espacios supraestatales en los que existe libertad de movimiento, como es el caso del Espacio Schengen: S. Mau, "Borders that stay, move, and expand". En: A. Shachar, *The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility. Ayelet Shachar in dialogue*. Manchester, Manchester U.P., 2020, pp. 150-151.

⁶⁴² A. Shachar, "The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility". En: A. Shachar, *The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility. Ayelet Shachar in dialogue*. Manchester, Manchester U.P., 2020, pp. 3-96; I. Mendiola, "El despliegue fronterizo en el contexto de la Unión Europea bajo el actual *ethos* securitario", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 122, pp. 42-46 y 54-56.

⁶⁴³ Vid. T. Miller, "66 Percent of Americans Now Live in a Constitution-Free Zone", *The Nation*, 15 de julio de 2014; sobre la extensión de la jurisdicción de la Agencia de Aduanas y Protección de Fronteras de los EE. UU. (*U.S. Customs and Border Protection*).

⁶⁴⁴ G. Campesi, "Migraciones, seguridad y confines en la teoría social contemporánea", *Revista crítica penal y poder*, 3, 2012, p. 16.

⁶⁴⁵ M. Pérez *et al.*, "Fronteras interiores", *Revista CIDOB*, 122, 2019, pp. 111-135.

alteraciones de plazo, duración y periodo. Así, por ejemplo, el dispositivo fronterizo puede operar una "cancelación del futuro" a través de la suspensión del tiempo representada por la demora sin límite de la decisión administrativa, pero también por la detención indefinida en centros de internamiento aquellos establecidos por Australia en las islas del Pacífico. Por otra parte, sin embargo, la frontera opera así mismo en el registro de la velocidad, en la forma de una demostración probatoria de identidad o intenciones ante la autoridad administrativa. Destaca en este punto el ejercicio de descomposición biográfica mediante la cual el migrante, a través de la relación selectiva con su pasado, se ve obligado a testificar *quién es* en un sentido adecuado a las expectativas representadas en la figura del funcionario de fronteras.⁶⁴⁶

- c) En tercer lugar, el *método* empleado en cada caso por el dispositivo aparece como un tercer eje de análisis relevante. Entiendo por "método" la lógica organizativa de un conjunto de tecnologías de poder atendiendo a su direccionalidad a la hora de relacionarse con la vida. Esta metodología del poder permite articular una técnica o práctica dentro de una configuración del espacio y el tiempo. A grandes rasgos, cabe señalar dos posibilidades atendiendo en función de la posición del principio rector de las conductas. Por un lado, la *disciplina*, buscaría operar una modificación en la conducta a través de una intervención coactiva directa dirigida a adecuar la disposición y el movimiento de los cuerpos a un patrón externo.⁶⁴⁷ Por otro lado, el *control* trataría de operar una modificación en las conductas creando un conjunto de condiciones que faciliten un sistema de vigilancia interna al propio sujeto dirigida a su propia adaptación a los requerimientos implícitos en ese contexto.⁶⁴⁸ En lo que respecta a las fronteras, destaca aquí el lugar que ocupa el horizonte de la "deportabilidad" como mecanismo de disciplinamiento interno del sujeto.⁶⁴⁹ De igual manera, cabe señalar el abuso de situaciones administrativas dirigidas a forzar una serie de condiciones que favorecen la

⁶⁴⁶ D. Fassin, "Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times", *Annual Review of Anthropology*, 40, 2011, p. 221.

⁶⁴⁷ Sobre la disciplina destaca fundamentalmente M. Foucault *Vigilar y castigar*; especialmente el cap. 3.

⁶⁴⁸ Sobre el "control" *vid.* G. Deleuze, Deleuze, G., "Post-scriptum sobre las sociedades de control", *Polis*, 13, 2006, pp. 1-7.

⁶⁴⁹ *Cf.* N. Peutz y N. de Genova, "Introduction". En: N. de Genova y N. Peutz (eds.), *The Deportation Regime: Sovereignty, Space and the Freedom of Movement*. Durham (NC) y Londres, Duke U.P., 2010.

perpetuación de su condición subalterna.⁶⁵⁰ Lo que ambos ejemplos muestran sería la pretensión de generar «un marco regulatorio que induzca a una responsabilización sobre la propia movilidad».⁶⁵¹

Hasta aquí un primer aspecto relativo a la consideración biopolítica de la frontera. En segundo lugar, la consideración biopolítica de la frontera permite así mismo situar su funcionamiento como dispositivo de poder bajo un horizonte histórico que relaciona su operativa concreta con la racionalidad abstracta en torno a la que se articula la totalidad social en un determinado contexto. Planteado en estos términos, no cabe duda de que esta apreciación no se sigue de forma inmediata de la presentación foucaultiana de la biopolítica. Sin embargo, al vincular el giro biopolítico del poder con las necesidades estratégicas que la época impone en cierto momento parecería que la realidad del dispositivo quedaría comprometida con aquélla en su funcionamiento. Como ya hemos tenido ocasión de ver, la formación de un dispositivo se relaciona siempre con la solución de una "urgencia" problemática para el poder. Pero, dado que esa "urgencia" aparece como tal en un cierto contexto, resulta evidente que tanto su constitución como también su eventual solución serán dependientes de la racionalidad social propia del momento. Esto no significa, naturalmente, negar aquello que un dispositivo en particular tiene de *nuevo*, las modificaciones que introduce sobre el todo; pero sí permitiría comprender sus variaciones internas en relación con un entramado de dispositivos de poder distintos coincidentes en el tiempo.

En lo que se refiere de forma específica al dispositivo fronterizo y a la pretensión hermenéutica que inspira estas páginas, está fuera de toda duda que la localización de su funcionamiento biopolítico bajo un horizonte histórico permitiría relacionar más exactamente la mecánica del poder que se despliega en sus distintas tecnologías y prácticas con una comprensión concreta de su racionalidad interna. De este modo, la racionalidad funcional que explica el funcionamiento del dispositivo no se entendería únicamente en un sentido formal, como dialéctica interioridad/exterioridad, sino que esta aproximación se vería así mismo completada por una lectura histórica, material, de esa

⁶⁵⁰ Cf. H.C. Silveira Gorski, "Los Centros de Internamiento de Extranjeros y el futuro del Estado de derecho", *Mientras Tanto*, 83, 2002, pp. 95-97; quien destaca cómo en el caso español se buscan soluciones técnico-administrativas dirigidas a prolongar la situación de irregularidad, prohibir la reentrada en el país a medio plazo, etc.

⁶⁵¹ D. San Martín, "Las lógicas de gobierno de lo fronterizo en el espacio Schengen: la frontera como estriación", p. 25. Para una aproximación más extensa a las fronteras desde el punto de vista del control *vid.*, W. Walters, "Border/Control", *European Journal of Social Theory*, 9 (2), 2006, pp. 187-203.

racionalidad, como dialéctica situada en un cierto contexto. La consecuencia más inmediata de esta tesis sería que la dialéctica interioridad/exterioridad en la que hemos cifrado abstractamente la racionalidad funcional del dispositivo fronterizo no podría ser comprendida de forma inmediata en clave binaria, como oposición absoluta entre inclusión y exclusión. Por el contrario, considerada en relación con la racionalidad social que informa el desenvolvimiento del dispositivo fronterizo en cada caso, la dialéctica interioridad/exterioridad habrá de referir más bien un espectro amplio de posibilidades de inclusión y exclusión segmentadas.

Un ejemplo bastante cercano en este punto lo brinda la localización de la racionalidad funcional del dispositivo fronterizo bajo el horizonte de la necesidad de fuerza de trabajo del capitalismo globalizado. Lejos de representar ninguna suerte de "contradicción" interna al proceso de mundialización acelerada de las últimas décadas, la estratificación creciente de los flujos migratorios no puede ser adecuadamente comprendida al margen de los imperativos sistémicos a los que se ve sometida la frontera en su funcionamiento ordinario. En las circunstancias actuales, este orden de imperativos no puede ser desligada de la constitución de una fuerza de trabajo fácilmente explotable. Como señalan acertadamente Mezzadra y Neilson, «es importante observar que la potencia "genéricamente humana" de la fuerza de trabajo [...] está siempre encarnada en cuerpos sexuados que son contruidos socialmente dentro de múltiples sistemas de dominación».⁶⁵² Es decir, se trata de una "potencia genérica" que se actualiza en el trabajo concreto, cuya constitución específica como trabajo alienado supone un sometimiento de la "fuerza de trabajo", en tanto que "fuerza de trabajo *viva*", a un poder de intensidad variable, que va desde la forma asalariada sancionada por el Derecho a las distintas formas de esclavismo contemporáneo. Pues bien, resulta evidente que, considerado en su actualidad histórica, el funcionamiento del dispositivo fronterizo no puede ser desligado de este horizonte. Las fronteras se encuentran, así, «refuncionalizadas al servicio de un reordenamiento global de la relación de inclusión y exclusión de los grupos compatibles e incompatibles con la capitalización del planeta»⁶⁵³; ya sea a partir de su inmovilización en el territorio de origen mediante el reforzamiento del dispositivo fronterizo en un sentido excluyente, o también a partir de su "inclusión diferencial" en mercados de trabajo

⁶⁵² S. Mezzadra y B. Neilson, *La frontera como método*, p. 40.

⁶⁵³ J.A. Zamora, "De la crisis migratoria a la crisis sistémica: desplazamiento forzado en la crisis terminal del capitalismo", *Bajo Palabra*, 23, 2020, p. 60.

necesitados de mano de obra debido a su escasez o a su especialización productiva en sectores poco rentables, que precisan, por eso, abaratar costes.⁶⁵⁴

Visto desde las coordenadas teóricas abiertas por el enfoque biopolítico, por tanto, la economía de poder del dispositivo fronterizo se dejaría entender como una *economía de poder selectiva*, capaz de desplegar históricamente su racionalidad funcional como una dialéctica interioridad/exterioridad ajustada a las condiciones históricas en las que tiene lugar su funcionamiento.⁶⁵⁵ Y esto en al menos dos sentidos. Por un lado, por cuanto permite considerar el funcionamiento del dispositivo en el marco de una cierta disponibilidad de prácticas y tecnologías de poder que definen en cada caso su configuración estratégica. Por el otro, por cuanto permite considerar el funcionamiento del dispositivo en su interacción con las formas de racionalidad social hegemónicas dadas bajo un cierto horizonte histórico. La consideración de la frontera como un dispositivo biopolítico, por tanto, compromete un registro variable de relaciones de poder, que imponen una atención mayor sobre el modo en el que su racionalidad funcional se realiza históricamente, evitando así el idealismo de un imaginario de la soberanía desapegado de su contexto.

Más concretamente, la tematización biopolítica del dispositivo fronterizo comprometería una comprensión del "efecto de normalización" producido por el poder soberano a través del "estado de excepción" en un sentido que no sería exactamente uniformador, sino que admitiría diferencias dentro de un concepto de "normalidad" amplio. Si, como hemos visto en el anterior epígrafe, según su constitución, la frontera se vincula al motivo del "estado de excepción" en la medida en que su razón funcional se relaciona con el establecimiento y la salvaguarda de una "situación de normalidad" como condición fáctica de posibilidad de un orden; parecería, no obstante, que, según su funcionamiento biopolítico, aun cuando el dispositivo se refiera homogéneamente a la

⁶⁵⁴ Sobre la fijación de la fuerza de trabajo en el territorio, *vid.* J.A. Zamora, "¿Retorno de las fronteras? Crisis sistémica, autoritarismo e ilusión soberanista", *Daimon*, 87, 2022, pp. 47-63. Sobre la "inclusión diferencial" a través de la incorporación estratificada de fuerza de trabajo migrante en los mercados laborales nacionales *vid.* S. Mezzadra y B. Neilson, *La frontera como método*; S. Mezzadra y B. Neilson, "Fronteras de inclusión diferencial: Subjetividad y luchas en el umbral de los excesos de justicia", *Papeles del CEIC*, 113, 2014, pp. 1-30; y M. Casas-Cortés *et al.*, "New Keywords: Migration and Borders", *Cultural Studies*, 29 (1), 2015, pp. 79-80. Para una consideración de la frontera contemporánea como un "arreglo" del capitalismo en su fase actual, sin restringir la aproximación al mercado de trabajo exclusivamente *vid.* B. Chalfin, "Border Security as Late Capitalism «Fix»". En: T.M. Wilson y H. Donnan (eds.), *A Companion to Border Studies*. Chichester, Blackwell, 2012, pp. 283-300.

⁶⁵⁵ I. Mendiola, "El despliegue fronterizo en el contexto de la Unión Europea bajo el actual *ethos* securitario", p. 53, habla en este sentido de una «gramática fluctuante de la (i)legalidad».

vida como su sujeto-objeto, su "efecto de normalización" admitiría una gradación variable relativa a una consideración específica de sus multiplicidades. Como recuerda Foucault en *Vigilar y castigar*, no existe contradicción entre normalización y diferencia; antes bien, la normalización se da como operación de un poder especializado e individualizante sobre la base de una homogeneización previa —que es, fundamentalmente, aquella que permite la idea de "igualdad jurídica"—.⁶⁵⁶ Precisamente por eso, una vez la vida aparece materialmente ante el poder, su sujeción normalizadora a un "régimen de pertenencia" nos obliga a pensar la constitución de un orden —esto es, de la producción de efectos normativos sobre un territorio— en un sentido que no se puede agotar en el formalismo del Derecho.

Por un lado, desde las coordenadas teóricas abiertas por el enfoque biopolítico, el "efecto de normalización" sobre el territorio desplegado por el dispositivo fronterizo no sería coincidente de forma inmediata con el espacio de validez de un orden jurídico, sino que comprendería así mismo otras determinaciones materiales susceptibles de "territorialización", distintas del territorio geográfico. La vida no sólo es susceptible de ser tematizada en relación con el espacio físico, sino que también admite ser considerada en relación con otros parámetros analíticos. En este sentido, si en lo que se refiere a la "dimensión constituyente" de la frontera el territorio se revela como «la materia prima de la soberanía»⁶⁵⁷, lo cierto es que, una vez su racionalidad funcional se comprende en su desenvolvimiento histórico —en su funcionamiento biopolítico—, la "materia del poder" comprometería así mismo planos de realidad distintos del espacio. Como ya hemos tenido ocasión de argumentar, el concepto de "territorio" admite una proyección metafórica que trasciende el marco semántico de la espacialidad física, en el sentido de la delimitación de un dominio del ser en particular, permitiendo, de este modo, superar una visión exclusivamente cartográfica de la frontera. Pues bien, precisamente, el desplazamiento del análisis del "efecto de normalización" de la frontera desde el "marco constitucional"

⁶⁵⁶ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 215: «En un sentido, el poder de normalización obliga a la homogeneidad; pero individualiza al permitir las desviaciones, determinar los niveles, fijar las especialidades y hacer útiles las diferencias ajustándolas unas a otras. Se comprende que el poder de la norma funcione fácilmente en el interior de un sistema de igualdad formal, ya que en el interior de una homogeneidad, que es la regla, introduce, como un imperativo útil y el resultado de una medida, toda una gradación de diferencias individuales.»

⁶⁵⁷ A. Mbembe, "Necropolítica". En: *Necropolítica* seguido de *Sobre el gobierno privado indirecto*. Tenerife, Melusina, 2011, p. 43.

de la soberanía al "registro operativo" del biopoder vendría a ser, precisamente, el marco hermenéutico que permitiría abrir una comprensión del territorio en ese sentido.

En este mismo orden de ideas, la comprensión biopolítica del "efecto de normalización" del dispositivo fronterizo implicaría también, por otro lado, una extensión de su significado normativo. Si la "materia del poder" admite una tematización que va más allá de la comprensión estrictamente geográfica del territorio, parecería entonces que la fuerza instituyente de normatividad que despeja la división territorial del mundo actualizada por la frontera no se agotaría en la constitución de orden en un sentido exclusivamente jurídico, sino que comprendería así mismo posibilidades normativas no susceptibles de ser tematizadas en el lenguaje del Derecho. El Derecho no representa sino una *forma* de orden, pero ni es la única forma de orden posible ni es capaz de determinar por sí mismo el contenido específico de sus normas. Así, la regulación de las conductas implica normas no codificadas en documentos jurídicos. El imaginario normativo del poder no se reduce a su instanciación en Derecho positivo. Más significativo es, con todo, que el contenido normativo de un orden jurídico no pueda ser determinado a partir de sí mismo en la naturaleza de su contenido. Desde el punto de vista de una comprensión de la "normalización" en un sentido biopolítico, la institución de un orden no se explica únicamente como creación de una "jurisdicción", entendida como definición de un ámbito de validez y eficacia del Derecho, sino que es así mismo susceptible de ser comprendida bajo el horizonte que abre un poder orientado productivamente hacia la vida. Así, sin ir más lejos, la propia violencia que instauro y preserva el Derecho, si bien es previa a toda finalidad establecida por el ordenamiento, no es como tal una "violencia pura", sino que se encuentra atravesada por una racionalidad social determinada por el contexto. De igual manera, la normatividad que engendra el poder soberano habrá de responder de algún modo a esa norma social en la que participa el Derecho. Por consiguiente, resulta claro que, en relación con su "efecto de normalización", ni el Derecho agota la normatividad del dispositivo fronterizo, ni tampoco aquél puede entenderse como el único registro de poder del soberano.

4.3.3. La frontera como dispositivo discursivo

La aproximación biopolítica a la frontera nos ha permitido comprender el dispositivo en su funcionamiento como dispositivo de poder. Nuestro objetivo, por tanto, no era ya aclarar en qué sentido la frontera produce un "régimen de pertenencia" como

"orden", sino más bien entender cómo lo hace; situar su constitución bajo la luz de su operatividad como dispositivo. La frontera quedó, entonces, comprendida a través de la relación del poder con la vida. Pero, aun sin negar el valor de una aproximación a la economía de poder de la frontera en el sentido que hemos ensayado en estas páginas, resta, sin embargo, completar nuestro recorrido hermenéutico situando ese acercamiento operativo al dispositivo bajo un horizonte de sentido que dé cuenta de su funcionamiento. En nuestra exposición sistemática del dispositivo ya hemos dicho que éste crea un régimen de visibilidad, pero que dicha visibilidad sólo resulta accesible en su enunciación como saber, como una "visibilidad cognoscible". En lo que se refiere a nuestra aproximación hermenéutica a la frontera, hemos sido ya capaces de explicar cómo la frontera produce un régimen de visibilidad en la interacción del poder con la vida, a partir de la articulación de las prácticas y tecnologías concretas que integran el dispositivo con la racionalidad social abstracta que orienta históricamente la realización de su funcionalidad interna. Sin embargo, en lo que respecta a la expresión de esa articulación en un cierto saber, por el momento hemos guardado silencio. ¿Cómo se enuncia el funcionamiento del dispositivo fronterizo en su constitución de un orden como "régimen de pertenencia"? ¿Cómo se formulan los distintos parámetros que habilitan una relación diferencial del poder con la vida? Pues bien, en este epígrafe mi pretensión es concluir nuestra aproximación hermenéutica al dispositivo fronterizo desde el punto de vista de su significatividad. Es decir, de su funcionamiento como un dispositivo capaz de crear y reproducir sentido. Por eso, en este punto, entenderemos la frontera según su modulación como un *dispositivo discursivo*.

Por "discurso" entiendo aquí, siguiendo a Stuart Hall, «aquello que otorga significado a la práctica humana y a las instituciones, aquello que nos permite dar sentido al mundo, y, por consiguiente, aquello que hace que las prácticas humanas sean prácticas significativas y formen parte de la historia, precisamente porque gozan de significado en tanto señalan las diferencias humanas.»⁶⁵⁸ Si, como hemos señalado siguiendo Michel Agier, la frontera debe entenderse a partir de la "semántica del rito", el discurso sería lo que nos permite comprender su liturgia, ya sea desde la perspectiva del observador o desde la del participante. El discurso es, por tanto, con carácter general, principio de

⁶⁵⁸ S. Hall, *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2019, p. 45.

sentido. Hecha esta aproximación inicial, sin embargo, el "discurso" admite, con todo, ser comprendido en al menos dos niveles o sentidos distintos.

En primer lugar, el discurso comprendido como *discurso público*. Entiendo aquí por "discurso público" el discurso que se formula como saber en un contexto técnico-político, pero también en los medios de comunicación u otros ámbitos de formación de la "opinión pública". Supone, por así decirlo, una "opción explícita" por un cierto marco de conocimiento. Un ejemplo en esta dirección sería la formulación de un discurso sobre las fronteras o las migraciones en clave securitaria. La "securitización" consiste, según Giuseppe Campesi, en «el proceso mediante el cual una cuestión viene transformada en un problema de seguridad, con total independencia de su naturaleza objetiva, o de la relevancia específica de la supuesta amenaza» canalizando «miedos y ansiedades hacia determinados argumentos», con el objeto de generar un marco de legitimación propicio para determinadas formas de intervención pública.⁶⁵⁹ El discurso securitario crearía, así, conceptos y categorías asociadas a la peligrosidad social, como las de "irregularidad" o "clandestinidad", con el propósito de hacer aceptable una aproximación técnico-política al fenómeno migratorio bajo el paraguas del orden público o la protección identitaria.⁶⁶⁰

Un segundo nivel o sentido del discurso sería el comprendido en el concepto de *formación discursiva*. Con este concepto se quiere hacer referencia al marco de sentido desde el que la realidad aparece en cada caso como una realidad dotada de significado. Siguiendo en este punto a Foucault, podemos definir una "formación discursiva" como un «sistema enunciativo general al que obedece un grupo de actuaciones verbales».⁶⁶¹ No nos referimos aquí, por tanto, al marco discursivo que surge de una "operación de *framing*", sino más bien al discurso entendido como marco de un cierto número de enunciados «para los cuales puede definirse un conjunto de condiciones de existencia».⁶⁶² Esto es, al marco que hace posible como opción una operación semejante. El discurso referiría, así, en este segundo sentido, el horizonte histórico bajo el que una posibilidad enunciativa se hacen presente. Por eso, desde él cabría hacer coincidir discursos públicos

⁶⁵⁹ G. Campesi, "Migraciones, seguridad y confines en la teoría social contemporánea", p. 5. También: I. Mendiola, "El despliegue fronterizo en el contexto de la Unión Europea bajo el actual *ethos* securitario", p. 47.

⁶⁶⁰ *Ib.* 8. Para una aproximación general a este sentido de discurso, *vid.* G. Lakoff, *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Barcelona, Península, 2017.

⁶⁶¹ M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 152.

⁶⁶² *Ib.*, p. 153. Otra comprensión del "discurso" en este segundo sentido se encuentra también en E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, pp. 143-155 y E. Laclau, *La razón populista*, pp. 92-93.

que, en sus propios términos —en su intencionalidad, en sus efectos, etc.—, podrían parecer a primera vista incompatibles.⁶⁶³

Este segundo nivel del discurso, el del discurso como marco en el sentido de una "formación discursiva", es el que resulta más relevante para nuestros intereses en este punto. El objetivo sería, así, tratar de entender cómo el dispositivo fronterizo actualiza su racionalidad funcional enunciativamente, como realización en términos de "saber" de su mediación dialéctica entre interioridad y exterioridad. Ya hemos visto cómo, desde el punto de vista de su funcionamiento como dispositivo de poder, la realización de la racionalidad funcional de la frontera debe ser considerada a través de su relación con la vida; en un sentido biopolítico. La economía de poder del dispositivo se revelaba, entonces, como una economía de poder selectiva, resultado de su interacción con una racionalidad social abstracta y un conjunto de prácticas, tecnologías y demás mecanismos concretos. Al considerar ahora el discurso como marco enunciativo en el que se desenvuelve ese dinamismo del dispositivo, por tanto, mi pretensión es entender esa interacción en relación con las distintas "formaciones" que hacen accesible el funcionamiento de la frontera en un sentido discursivo. De lo que se trata, en definitiva, es de comprender cómo el poder se hace lenguaje, no tanto en el sentido de su propia legitimación discursiva, sino más bien en cuanto horizonte explicativo de su realidad efectiva. En este sentido, cabe apuntar aquí a la "materialidad" del discurso, a su incidencia en la producción de orden. Desde este punto de vista, por tanto, el discurso no hace referencia a la "representación" del poder, sino que comprende más bien una modulación del poder mismo, en virtud de la cual aquél se realiza como "sentido" haciendo, en consecuencia, posible el funcionamiento del dispositivo. Precisamente, en relación con este horizonte amplio, el discurso de la legitimidad no sería sino una determinación específica, un tipo de discurso formulado explícitamente.

Un ejemplo de "formación discursiva" de todo punto relevante a la hora de considerar la frontera desde esta perspectiva sería el discurso del racismo. Por odioso que pueda ser, el discurso de la raza no es sino un "sistema de conocimiento" que, como señala S. Hall, a través de sus conceptos y significados no hace sino organizar y clasificar la

⁶⁶³ Cabe señalar aquí que, como apunta M. Mellino (*Gobernar la crisis de los refugiados*, p. 94), lejos de descubrir una tensión en el interior discurso europeo en torno al fenómeno migratoria, tanto el "discurso securitario" como el "discurso humanitario" vendrían a ser más bien coincidentes en su común obediencia «a un [sic.] gestión de la migración, del trabajo y de los territorios *regulado* por el mismo imperativo económico, político y moral.» Esta tensión se explora en: J. Rijpma y M. Vermeulen, "EUROSUR: saving lives or building borders?", *European Security*, 24 (3), 2015, pp. 454-472.

diferencia dentro de un sistema jerárquico.⁶⁶⁴ La raza no es, ciertamente, nada *en sí*, algo "previo" a su formulación en el lenguaje y el pensamiento, pero eso no la hace menos *real* en ningún sentido. Al contrario, la raza, constituye un marco —en el segundo sentido que hemos apuntado— desde el que lo real se hace evidente y, en consecuencia, aparece investido desde el principio como una realidad racializada.⁶⁶⁵ Lo real del discurso de la raza no consiste, por tanto, en que el racismo *refleje* una realidad *falsa*, en oposición a una presunta realidad verdadera; sino que de lo que se trata más bien es de que ese discurso *constituye esa realidad como verdadera*. En palabras de Stuart Hall.

[...] social, histórica y políticamente la raza es un discurso; que funciona como un lenguaje, como un significante resbaladizo; cuyos significantes hacen referencia a hechos que no están genéticamente establecidos, sino a sistemas de significado que han terminado por fijarse en las clasificaciones de la cultura; y que esos significados tienen efectos reales no porque haya ninguna verdad inherente a su clasificación científica, sino por la voluntad del poder y del régimen de verdad instituidos en las cambiantes relaciones de discurso que dichos significados establecen con nuestros conceptos e ideas en el campo de la significación.⁶⁶⁶

Lejos de ser una mera disquisición conceptual, este apunte tiene una importancia práctica fundamental. En primer lugar, el lugar de la raza como instancia configuradora de realidad tiene un papel más que evidente sobre la organización social y la construcción de la identidad del sujeto.⁶⁶⁷ Pero, además, en segundo lugar, es algo enormemente relevante con vistas a formular un discurso crítico. Así, las posiciones antirracistas corren

⁶⁶⁴ S. Hall, *El triángulo funesto*, pp. 46-47.

⁶⁶⁵ R. Miles, *Racism after 'Race Relations'*. Londres, Routledge, 1993, p. 42.

⁶⁶⁶ S. Hall, *El triángulo funesto*, p. 55. Vid. también S. Hall, "Race, the Floating Signifier: What More Is There to Say about Race?", *Selected Writings of Race and Difference*. Durham (NC), Duke U.P., 2021, pp. 362 y 364. En esta misma dirección A. Mbembe (*Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona, NED, 2016, p. 38) afirma que, si bien la raza no es un acontecimiento natural, eso no hace de ella una mera "ficción útil" o una "proyección ideológica" dirigida a encubrir una realidad de fondo, como la lucha de clases o la dominación masculina. Para el concepto de "significante vacío" que subyace al planteamiento de S. Hall, vid. E. Laclau, *La razón populista*, pp. 163-174.

⁶⁶⁷ S. Hall, *El triángulo funesto*, p. 71: «Tales construcciones de la diferencia pueden producir cierto tipo de conocimiento sobre el mundo, incluida la producción de un conocimiento racializado de un tipo obvio, que se da por hecho, de sentido común, y que es la más peligrosa de todas las formas de conocimiento, ya que es la más inconsciente. Este conocimiento racializado sobre la diferencia tiene el poder de organizar la conducta cotidiana, así como las distintas prácticas de lo [sic.] grupos entre sí; este tipo de conocimiento se adentra y desfigura profundamente la cultura de las sociedades en las que actúa durante largos periodos.»

en no pocas ocasiones el riesgo de operar una inversión axiológica del discurso de la raza, tendente, o bien a exaltar como positivas las diferencias señaladas por el discurso racista como negativas, o bien a construir autónomamente un registro propio de la diferencia, pero sin llegar a abandonar en ningún caso la "raza" como marco discursivo de referencia. Se da así la aparente paradoja de que estrategias políticas antagónicas e irreconciliables compartan, sin embargo, un mismo trasfondo discursivo.⁶⁶⁸

Desde un punto de vista teórico, la comprensión del discurso racista como un "régimen de verdad" tiene así mismo una importancia capital a la hora de entender la persistencia del fenómeno del racismo a pesar de todos los intentos dirigidos a formular frente a él una crítica *científica*. Al proceder de este modo, los críticos del racismo desconocen que la clave del problema no se encuentra tanto en las pretensiones de cientificidad del racismo como en el hecho de que las diferencias señaladas por el discurso de la raza sean socialmente relevantes. Por ese motivo, pese a su impugnación científica, el racismo logra pese a todo subsistir bajo registros discursivos alternativos, como el de las "diferencias étnicas".⁶⁶⁹ Como recuerda Miguel Mellino, «el racismo no es en absoluto una cosa monolítica, siempre igual a sí mismo, sino un fenómeno en constante metamorfosis, ya que, para ser socialmente eficaz, debe ser continuamente remodelado de acuerdo con los diferentes contextos histórico-geográficos.»⁶⁷⁰ Su pretensión "científica", por tanto, debe ser comprendida bajo el horizonte de las exigencias de legitimidad que plantea una época. No se trata, entonces, como dice S. Hall, «de que las diferencias físicas entre humanos se puedan o no explicar científicamente, sino de que su cultura, en términos de discurso, ha de construirse "científicamente", en tanto la apelación que hace la ciencia a la naturaleza es, en nuestra era moderna, el lenguaje fundamental en el que los postulados de la verdad pueden proponerse, explicarse y fijarse más allá de la intervención humana.»⁶⁷¹

⁶⁶⁸ *Ib.*, p. 48: «Tras la idea de que determinada característica o fenómeno social, político, moral o estético asociado a la población negra puede garantizar la pertinencia de una estrategia política, la validez de cierta actitud, o el valor de determinada producción cultural, nos topamos con la suposición de que la verdad de dicha estrategia, actitud o labor artística se sostiene en las características raciales de quienes participan en ella. De este extraño planteamiento, deduzco que de la misma base filosófica pueden, en efecto, surgir posiciones políticas diametralmente opuestas; y que a pesar de que las explicaciones genéticas del comportamiento social se suelen tachar de racistas, encontramos, no obstante, que las definiciones genéticas, biológicas y psicológicas de la raza están vigentes y muy presentes en el discurso común de cualquiera de nosotros.»

⁶⁶⁹ *Ib.*, p. 99.

⁶⁷⁰ M. Mellino, *Gobernar la crisis de los refugiados*, p. 102.

⁶⁷¹ S. Hall, *El triángulo funesto*, pp. 64-65. *Vid.* también S. Hall, "Race, the Floating Signifier: What More Is There to Say about Race?", p. 366.

Ahora bien, si, como vemos, la clave del racismo no radica tanto en la formulación "técnica" de un argumento explicativo de las diferencias entre seres humanos —en la formulación de un "marco discursivo" en el primer sentido al que nos referimos previamente— sino sobre todo en la fijación de esas diferencias entre seres humanos como diferencias relevantes, parecería, entonces, que la clave de la formación del discurso racista —su constitución como "marco discursivo" en el segundo sentido indicado— no radicaría tanto en el significado discursivo que se le da a la raza en cada lugar y en cada tiempo, como en la vigencia que la raza conserva como significante. Así, es la significatividad de algunos rasgos genéticos y fisionómicos, su capacidad para ser investidos de significado, lo que explica la perpetuación del discurso racista bajo distintos registros discursivos. No es, por tanto, el discurso lo que crea el racismo, pero tampoco la mera facticidad de unos rasgos físicos, sino más bien, la posibilidad de darles un significado discursivo: «solo cuando estas diferencias se organizan en el discurso, como un sistema de diferenciaciones marcadas, podemos afirmar que las categorías resultantes adquieren significado, se convierten en un factor en la cultura humana, regulan la conducta y tienen efectos reales en las prácticas sociales cotidianas».⁶⁷² Para Hall, la construcción de un significado asociado a esos rasgos se explica como una operación de carácter retórico, que, a través de los distintos discursos sobre la raza —científicos, culturales, etc.—, proyecta metonímicamente nuestra comprensión de ese significante dentro de un sistema de oposiciones entre trabajo y ociosidad, virtud y debilidad, civilización y barbarie. Así lo explica él mismo:

Lo que se sostiene como «obvio» en el sentido común de la apariencia es por lo tanto el negro «verdadero» en el plano genético de la cadena, que es dominio de la ciencia y que se refiere a algo que solo puede verse en sus efectos, a saber, las diferencias corporales de «color, pelo y esqueleto». Pero al mismo tiempo estos significantes físicos también pueden, desde la metonimia, ascender en la cadena de significado, en la que en consecuencia se leerán como «verdaderos» cuando se trate de diferencias culturales, capacidad cognitiva e intelectual, temperamento emocional y logro social, y en última instancia para registrar el grado

⁶⁷² S. Hall, *El triángulo funesto*, p. 58.

de «civilización» y «barbarie», que, desde la Ilustración, es en lo que ha consistido la clasificación racial.⁶⁷³

Hasta aquí la producción del significado "raza". Con todo, esta tesis, por cierta que sea, podría ser extensible a cualquier intento de significar discursivamente la diferencia. ¿Tiene el racismo alguna característica específica? Hall contesta: aquello que hace en algún sentido peculiar al racismo es que, a diferencia de otros discursos de la diferencia, «funciona con los marcadores físicos de la diferencia *en el cuerpo*».⁶⁷⁴ La "verdad" construida por el racismo, sostiene, es una "verdad epidérmica" que por su inmediatez hace de la corporalidad negra una suerte de significante trascendental, capaz de portar sobre sí cualquier significado.⁶⁷⁵ Se da así la circunstancia de que aquello que produce en ciertos rasgos físicos la visibilidad de una diferencia permanece invisible — el código genético —, al tiempo que esos mismos rasgos se hacen inteligibles a través del código discursivo de la "raza".⁶⁷⁶ Por consiguiente, es la aparente "obviedad" de la raza, la significatividad inmediata de una diferencia encarnada, fácilmente perceptible como rasgo, lo que explicaría tanto la especificidad del racismo como su perpetuación a través de nuevos imaginarios discursivos, orientados más hacia lo cultural y lo étnico que hacia lo biológico.

Precisamente, esta "rigidez" del racismo, que explica la clave de su lamentable "éxito" como discurso, es también la que nos permite acercarnos a su sentido.⁶⁷⁷ ¿Cuál es la "necesidad" del racismo? ¿A qué responde el enorme esfuerzo narrativo de construcción simbólica de un discurso en torno a la "raza"? ¿Qué llevó a dar forma a eso

⁶⁷³ *Ib.*, p. 68. En este sentido, S. Hall ("Race, the Floating Signifier: What More Is There to Say about Race?", p. 367) afirma también que el significante opera una correspondencia entre el discurso de la naturaleza y el discurso de la cultura: «The relationship here, then, is that culture is made to follow on from nature, to lean on it for its justification. Nature and culture here operate as meta phors for one another. They operate metonymically. It is the function of the discourse and race as a signifier, to make these two systems —nature and culture— correspond with one another, in such a way that it is possible to read of the one against the other. So that once you know where the person fits in the classification of natural human races, you can infer from that what they're likely to think, what they're likely to feel, what they're likely to produce, the aesthetic quality of their productions, and so on. It is constituting a system of equivalencies between nature and culture, which is the function of race as a signifier.»

⁶⁷⁴ S. Hall, *El triángulo funesto*, p. 72.

⁶⁷⁵ *Ib.*, p. 67: «La epidermización fija la "verdad" de la diferencia racial en su *inscripción corporal*, y esto convierte al cuerpo negro en sí mismo y a sus características psicológicas en el punto definitivo de la voluntad de verdad o del régimen de verdad sobre la raza, que a su vez implica que el cuerpo negro es una suerte de significante trascendental, algo capaz de resolver el significado de la raza *tout court*.»

⁶⁷⁶ S. Hall, "Race, the Floating Signifier: What More Is There to Say about Race?", pp. 368-369.

⁶⁷⁷ S. Hall, *El triángulo funesto*, p. 73.

que Achille Mbembe ha llamado la "*razón negra*"⁶⁷⁸? Stuart Hall lo tiene claro: su sentido no es otro que el de una defensa identitaria del sujeto frente a otro. «Toda la energía simbólica y narrativa, todo el trabajo discursivo necesario para mantener a flote el significante racial sirve para asegurarnos a nosotros «aquí» y a ellos «allí», esforzándose constantemente por fijar cada identidad en el lugar designado para su especie.»⁶⁷⁹ La conexión funcional del discurso del racismo con las fronteras en este punto resulta del todo evidente. Ciertamente, puede existir racismo en el interior de un mismo espacio político —nos remitimos aquí, de nuevo, al contexto estadounidense—, pero esto no niega su afinidad real con la dialéctica interioridad/exterioridad que hemos señalado como razón del dispositivo fronterizo. El racismo no sería, entonces, sino un discurso que hace inteligible la relación del poder soberano con la vida en la frontera. Es decir, es aquello que hace comprensible la selectividad que demuestra su economía de poder cuando su racionalidad funcional se considera desde el punto de vista de su funcionamiento.⁶⁸⁰

⁶⁷⁸ En definición de A. Mbembe (*Crítica de la razón negra*, p. 64) este término haría referencia a la «suma de voces, de enunciados y discursos, saberes, comentarios y tonterías cuyo objeto es "la cosa" o la "gente de origen africano", así como aquello que, se diría, constituye su nombre y su verdad —sus atributos y cualidades, su destino y sus significaciones como segmento empírico del mundo—.»

⁶⁷⁹ S. Hall, *El triángulo funesto*, p. 73. En este sentido vid. A. Mbembe, *Crítica de la razón negra*, p. 48): «La noción de raza permite que las humanidades no europeas se representen a través de la impronta de un ser inferior. Serían el reflejo empobrecido del hombre ideal del cual estarían separadas por una distancia temporal insalvable, por una diferencia casi infranqueable. Referirse a ellas sería ante todo subrayar una ausencia —la ausencia de lo-mismo— o, mejor dicho, sería poner el acento en una presencia segunda: la de los *monstruos* y los *fósiles*.» También J.A. Zamora, "Racismo, xenofobia, antisemitismo en el horizonte de los flujos migratorios. Enfoques teóricos y teoría crítica", *Arbor*, 188 (755), 2012, pp. 591-604; quien, no obstante, apunta críticamente en la p. 597 que la dominación que legitima discursivamente el discurso de la raza sólo puede ser comprendida adecuadamente desde las coordenadas de una teoría de la sociedad capaz de desentrañar la naturaleza de las relaciones de dominación capitalistas-burguesas.

⁶⁸⁰ Por lo demás, resulta significativo destacar cómo esa inteligibilidad del funcionamiento de la frontera facilitada por el racismo se ve, a su vez, especialmente reforzada por el mismo dispositivo a través del recurso a tecnologías de poder que relegitiman el uso del significante raza; incluso desde las coordenadas de un discurso biologicista. Tenemos aquí en mente sobre todo el cada vez más frecuente recurso a tecnologías biométricas con vistas a "identificar" sujetos en tránsito. El uso de estas tecnologías permite, en primer lugar, normalizar bionómicamente los cuerpos (vid. Ch. Epstein, "Guilty Bodies, Productive Bodies, Destructive Bodies: Crossing the Biometric Borders", *International Political Sociology*, 1, 2007, p. 153) Pero, además, en segundo lugar, el uso de estas tecnologías permite también "congelar" la identidad a través del almacenamiento masivo de datos siempre disponibles para los cuerpos policiales, como observan para el caso europeo B. Kuster y V.S. Tsianos, "How to Liquefy a Body on the Move: Eurodac and the Making of the European Digital Border". En: R. Bossong y H. Carrapico (eds.), *EU Borders and Shifting International Security. Technology, Externalization and Accountability*. Cham, Springer, 2016, 45-64. Según D. San Martín, "Las lógicas de gobierno de lo fronterizo en el espacio Schengen: la frontera como estriación", p. 32, el objetivo de esta fijación identitaria sería «evitar los fraudes al régimen fronterizo y de verificar los niveles de riesgo asociados a los individuos, siendo clave además para el posterior rastreo de las movibilidades». Para una aproximación más general a la tecnología biométrica vid. A. Ceyhan, "Technologization of Security: Management of Uncertainty and Risk in the Age of Biometrics", *Surveillance & Society*, 5 (2), 2008, pp. 102-123.

Pero, si bien el discurso de la raza es, sin lugar a duda, uno de los más —si no el que más— importantes "discursos de la diferencia" que debemos tener en cuenta cuando nos aproximamos al dispositivo fronterizo, también es verdad que por ser éste un dispositivo complejo, pero también histórico, su racionalidad no se agota únicamente en el racismo. El discurso de la raza es un discurso que surge en un cierto contexto y que, además, ha estado sujeto a distintas formas históricas. No es, por tanto, un discurso unívoco. Por otra parte, considerar discursivamente la frontera únicamente desde el punto de vista de raza supondría una restricción hermenéutica inaceptable. La dialéctica abstracta interioridad/exterioridad no se realiza sólo y exclusivamente como racismo, sino que compromete así mismo otras determinaciones concretas, como el género, la religión o la clase. Así, si según hemos afirmado, el discurso de la raza hace inteligible la relación entre vida y soberanía, parece obvio que, atendiendo a la complejidad del dispositivo fronterizo, a la ampliación hermenéutica que esta consideración impone sobre nuestra comprensión de la normatividad y del territorio, tratemos ahora de entender en clave del discurso lo que hemos visto ya desde la perspectiva de su funcionamiento biopolítico.⁶⁸¹ Precisamente por eso, para apreciar más exactamente esta "complejidad" de la frontera resulta aquí sugerente invocar como punto de vista el concepto de "interseccionalidad" acuñado por el feminismo negro.

Con este concepto, formulado inicialmente por Kimberlé Crenshaw en 1989, lo que pretende este colectivo es tratar de teorizar la peculiaridad de las consecuencias estructurales y dinámicas que se siguen de la interacción de dos o más ejes de opresión sobre una persona marginalizada.⁶⁸² Desde un punto de vista histórico, se buscaba, así, dar respuesta a las inquietudes que algunas autoras estadounidenses como Angela Davis,

⁶⁸¹ La legitimidad de esta ampliación hermenéutica de nuestra comprensión de la discursividad de la frontera sobre la base de los desarrollos teóricos que hemos movilizado a través del discurso de la raza cabría vindicarla, de hecho, a partir del propio S. Hall ("Race, the Floating Signifier: What More Is There to Say about Race?", pp. 370-371), al menos en lo que se refiere a la diferencia sexual: «The trap in racism is precisely to allow what is manifestly there, what offers it to us as a symptom of appearance, to stand in the place of what is in fact one of the most profound and deeply complex of the cultural systems. It allows us to make a distinction between inside and outside, between us and them, between who belongs and who doesn't belong. That apparently simple, obvious and banal fact requires the invocation of whole territories of knowledge in order to produce it as a simple, obvious, visible fact. In this way, race is more like sexual difference. Racial difference is more like sexual difference than it is like the other systems of difference precisely because anatomy, physiology, appears to wind the question up and what we know about and have learned gradually about sexual difference, that is to say the profundity of the depth that lies behind the making of that distinction, is what we need now to begin to learn about the languages of race which we speak.»

⁶⁸² K.W. Crenshaw, "The Structural and Political Dimensions of Intersectional Oppression". En: P.R. Grzanka (ed.), *Intersectionality. A Foundations and Frontiers Reader*. Nueva York, Routledge, 2014, p. 17.

bell hooks o Patricia Collins habían expresado en relación con su posición como mujeres negras ante una agenda feminista dirigida mayoritariamente por mujeres blancas y una agenda antirracista dirigida principalmente por varones negros. Más allá de este primer contexto, sin embargo, en un sentido más general el concepto de "interseccionalidad" conseguiría imaginar un marco desde el que comprender cómo interaccionan en el sujeto los distintos "discursos de la diferencia". Como ha señalado Maria Caterina La Barbera, «la interseccionalidad permite entender el posicionamiento social como un lugar de subjetivación, poder y privilegio que cambia dinámicamente a lo largo del tiempo y en los distintos contextos sociopolíticos en relación con las diferentes estructuras sociales y representaciones discursivas que conforman las relaciones sociales.»⁶⁸³ De este modo, en la medida en que el centro de atención no se sitúa tanto en el contenido de identidad dado por un eje de opresión como en el lugar que respecto a ese y otros ejes ocupa el sujeto, esta perspectiva conseguiría evitar la inevitable tendencia a la homogeneización presente en el uso de categorías sociales.⁶⁸⁴

En lo que respecta a la frontera, su consideración desde el punto de vista de la interseccionalidad permitiría comprender su caracterización como dispositivo discursivo a partir de la interacción de su racionalidad funcional con las distintas "formaciones discursivas" según se realiza a través de la gestión, en términos de poder, de los flujos de movilidad humana. Esto es importante porque permite formar una mirada atenta al modo en el que el dispositivo se relaciona con la diferencia. Pensemos, sin ir más lejos, en la distinta "experiencia de frontera" de un inmigrante irregular subsahariano o de un turista afroamericano. Si bien el significante "raza" está presente en ambos casos, lo cierto es que la circunstancia particular de cada uno de ellos no podría ser más distinta. Es preciso tener en cuenta aquí también factores de clase —los turistas estadounidenses en Europa acostumbran a estar encuadrados en una clase alta o media-alta—, así como el lugar de procedencia. La dialéctica interioridad/exterioridad que ya hemos reconocido como racionalidad funcional de la frontera no puede ser entendida como una bipolaridad social más que en términos abstractos. En un sentido comprensivo de su funcionamiento, sin embargo, es preciso hacer matices relativos al modo en que los antagonismos discursivos se articulan dentro de un "régimen de pertenencia" en el que coexisten significantes

⁶⁸³ M.C. La Barbera, "Interseccionalidad", *Eunomía*, 12, 2017, p. 194.

⁶⁸⁴ N. Yuval-Davis, "Intersectionality and Feminist Politics", *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), 2007, p. 199.

distintos. El carácter "selectivo" de la economía de poder de la frontera sería, así, por tanto, compartido con la economía discursiva del dispositivo.

4.4. Contingencia y fragilidad de las fronteras: lo indecible de la pertenencia

Mi objetivo a lo largo de estas páginas ha sido procurar una aproximación al dispositivo fronterizo que nos permitiera comprender en clave de poder la formación de un "régimen de pertenencia". Así, una vez tematizada la pertenencia en el capítulo anterior como el modo en el que tiene lugar la fijación del sujeto en el espacio social, mi propósito ahora era cartografiar cómo tiene lugar ese proceso. Pues bien, teniendo en cuenta que nuestro acercamiento a problema de la pertenencia se había planteado desde un punto de vista político, mi hipótesis de partida era, precisamente, que la frontera goza de un especial valor hermenéutico para satisfacer este propósito. El capítulo se presentaba, en consecuencia, como un intento de justificar que la frontera podía ser así entendida, como marco interpretativo de un "régimen de pertenencia".

Linealmente, nuestro recorrido daba comienzo con la elaboración de un concepto general de frontera, que nos permitiera ir más allá del límite que para una definición descriptiva representa la heterogeneidad morfológica de sus distintas formas empíricas. Para ello, optamos por descubrir en su racionalidad funcional, que entendimos como producción de efectos de realidad a través de la mediación entre interioridad y exterioridad. Desde este punto de vista, la frontera quedaba sistemáticamente conceptualizada como una suerte de *meta-institución*, capaz de articular estratégicamente un conjunto de elementos distintos en torno a una función directiva. Según la ya clásica conceptualización de Maurice Hauriou, una institución sería una idea de obra o empresa realizada en el medio social a través de una organización del poder que le procura los órganos necesarios para su funcionamiento.⁶⁸⁵ Pues bien, dado que, en principio, la frontera no dispone una determinada organización de medios, por cuanto su concepto se hace depender exclusivamente de la razón que explica idealmente su función en el sentido que ya hemos referido, parecería entonces que de ella no cabe decir que sea como tal una institución, sino más bien que pone en juego distintas instituciones que resultan convenientes para su propósito. En tanto que *meta-institución*, la frontera referiría una

⁶⁸⁵ M. Hauriou, *La teoría de la institución y de la fundación. Ensayo de vitalismo social*. Santiago (Chile), Olejnik, 2020, p. 41.

organización funcional del poder compartida por varias instituciones que, sin embargo, no agotan en ella su sentido. Así, por ejemplo, el matrimonio resulta funcional a la frontera en cuanto constituye un supuesto de adquisición derivativa de la nacionalidad, pero eso no implica que esta función explique por sí misma el sentido de este instituto. Según su concepto general, por tanto, "frontera" referiría un principio de organización funcional del poder que no prejuzga cuáles son sus medios.

Para dotar de cierta integridad a esta relación dinámica de la función fronteriza con sus elementos, tratamos de comprender su "anatomía" a través de la filosofía foucaultiana del dispositivo. Como vimos, el concepto de dispositivo permitía hacer justicia a su funcionamiento flexible, evitaba caer en la dicotomía entre acción y estructura y tampoco entendía sus efectos exclusivamente en términos objetivos o subjetivos. Al contrario, según su "constitución anatómica", la frontera quedaría configurada como una organización de carácter estratégico en la que se realiza una cierta racionalidad funcional transversal al dispositivo. Es precisamente esta racionalidad funcional la que buscamos tematizar más detenidamente en el siguiente epígrafe, con el objetivo de esclarecer su valor hermenéutico como marco interpretativo de un "régimen de pertenencia". Analizamos, así, en primer lugar, la frontera desde el punto de vista de la constitución de un orden jurídico. La frontera se revelaba, así, como un dispositivo de excepción, mediante el cual el poder soberano garantiza un orden concreto. Seguidamente, en segundo lugar, analizábamos el dispositivo fronterizo desde el punto de vista de su funcionamiento. La frontera se mostraba ahora como un dispositivo biopolítico, por cuanto, según vimos, comprender cómo se desenvuelve el poder soberano en la inmanencia exigía entender cómo su economía interna le conectaba de forma compleja con la vida. Esta economía interna se revelaba, por lo demás, como una economía de poder selectiva. Por eso, para entender ese sistema de diferencias en el funcionamiento del poder, se hacía necesario en un tercer momento estudiar la frontera como dispositivo discursivo. El objetivo ahora era entender cómo se constituye un marco de significados a partir de los cuales la racionalidad funcional del dispositivo fronterizo se determina diferencialmente, atendiendo a una pluralidad de ejes discursivos desde los que se predicaban posiciones sociales de subordinación y privilegio. De este modo, entendíamos que el "régimen de pertenencia" que despeja la frontera no puede comprenderse en términos binarios, sino más bien como un «*campo de*

posicionalidades»⁶⁸⁶ que resulta de la intersección de distintas racionalidades sociales dentro del dispositivo.

La conclusión más significativa que se puede extraer de estas páginas, por tanto, sería que la formación de un "régimen de pertenencia", lejos de solucionarse en la fijación de un código binario de inclusión y exclusión mediado por el lenguaje jurídico, compromete, por el contrario, una suerte de indeterminación radical en torno a su constitución interna. Precisamente por eso, una vez la pertenencia adquiere una nueva centralidad como principio de subjetivación política, esa indeterminación aboca irremediablemente al sujeto a la indecisión sobre su propia identidad subjetiva. En esto reside, en último término, la problematicidad de la pertenencia que inaugura la época moderna. Frente a la aparente seguridad subjetiva que ofrecen algunos marcadores de identidad relativamente rígidos, en la modernidad, la determinación de un orden de relaciones de distancia y proximidad con los otros se encuentra en realidad sometida a una controversia infinita en torno a su "verdad" en la que no se duda a la hora de emplear formas extremas de violencia, como muestran algunos de los episodios más dramáticos de nuestra historia reciente. La ausencia de un principio de pertenencia claro y distinto moviliza, así, todo un esfuerzo técnico y discursivo dirigido a producir una criteriología que permita localizar al sujeto en el espacio social con la máxima exactitud posible. No sin razón, el sociólogo Steffen Mau ha señalado que las fronteras han venido a ser inmensas "máquinas clasificatorias".⁶⁸⁷ De lo que se trata, en definitiva, es de dar respuesta a la ansiedad identitaria que provoca el encuentro con el otro cuando los sistemas reguladores de la interacción social se tornan difusos.

Sin embargo, la frontera se encuentra lejos de poder satisfacer esa exigencia. Como dispositivo de poder, la frontera moviliza un conjunto de recursos técnicos y discursivos dirigidos hacia la producción de un "régimen de pertenencia", pero no puede determinar por sí misma la satisfacción de la urgencia o necesidad que subyace a su función estratégica. Pues bien, si, como hemos visto en el capítulo 1, la pertenencia termina por descubrirse como un horizonte problemático insuperable para la modernidad política, parece claro que la frontera no podrá en ningún caso llegar a producir un orden de proximidad y distancia con el otro que resulte plenamente satisfactorio. Así, bajo este horizonte, la búsqueda de un "régimen de pertenencia" no se entendería sólo como un

⁶⁸⁶ S. Hall, *El triángulo funesto*, p. 144.

⁶⁸⁷ S. Mau, *Sorting Machines: The Reinvention of the Border in the 21st Century*. Cambridge, Polity, 2022.

proyecto histórico-crítico, como el que aquí nos hemos propuesto plantear a los efectos de esclarecer una inquietud teórica, sino que sobre todo vendría a ser la pragmática política propia de una época.

En el marco de la modulación histórico-contextual del dispositivo fronterizo según las exigencias que impone el programa de la *Europa Fortaleza*, esta pragmática política dirigida a producir un "régimen de pertenencia" ha encontrado en la institución de los Centros de Internamiento de Extranjeros (CIE) su forma paradigmática. Según explica Agamben, el "paradigma" es «un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir».⁶⁸⁸ El CIE sería, así, por tanto, una institución que, aun localizada dentro de las exigencias administrativas del Espacio Schengen, remite a una razón histórica común a toda la modernidad política.

En primer lugar, el CIE se caracteriza por definir un espacio de excepción jurídica que representa uno de los más acabados ejemplos que cabe encontrar actualmente en Europa de esa figura que Agamben llamó el "campo".⁶⁸⁹ Frente a la lógica retributiva que subyace al Derecho penal, el CIE se caracteriza por producir una forma de "punicción preventiva" *ante o extra delictum* aplicado a elementos sospechosos.⁶⁹⁰ A diferencia de la prisión, el CIE no se explica a partir de la idea de "castigo", pues su legitimidad no se encuentra en la pena, sino en la infracción; no se encuentra en la ley sino en la norma administrativa.⁶⁹¹ Su razón de ser respondería más bien a la constitución del Otro como exceso de un orden de pertenencia. En segundo lugar, el CIE hace de ese espacio de excepción un espacio biopolítico. La exclusión determinada administrativamente a través del encierro no opera en un juego de todo o nada, sino a través de una economía de los espacios y de los tiempos dirigida a disciplinar las conductas de los internos, pero también a producir efectos de subjetivación en quienes se encuentran en las zonas grises de las políticas migratorias. Finalmente, en tercer lugar, el CIE produce y reproduce un universo de categorías y conceptos desde los que se explica discursivamente su funcionamiento.

⁶⁸⁸ G. Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona, Anagrama, 2010, p. 23.

⁶⁸⁹ G. Agamben, "¿Qué es un campo?", *Nombres*, 10, 1997, pp. 91-96.

⁶⁹⁰ H.C. Silveira Gorski, "Los Centros de Internamiento de Extranjeros y el futuro del Estado de derecho", p. 96.

⁶⁹¹ Real Decreto 162/2014, de 14 de marzo, por el que se aprueba el reglamento de funcionamiento y régimen interior de los centros de internamiento de extranjeros. *Boletín Oficial del Estado*, 64, de 15 de marzo de 2014, art. 1.3: «El ingreso y estancia en los centros *tendrá únicamente finalidad preventiva y cautelar*, y estará orientado a garantizar la presencia del extranjero *durante la sustanciación del expediente administrativo* y la ejecución de la medida de expulsión, devolución o regreso.» (cursivas mías)

Por un lado, el CIE se encuadra dentro de un sistema de gobernanza migratorio local, nacional y europeo que regula explícitamente su régimen jurídico. Por el otro, el CIE no puede de hecho ser funcional más que a través del recurso implícito a un registro de diferencias que, como hemos visto, crean discursivamente la otredad del otro. En este juego ambiguo entre lo dicho y lo no dicho, el CIE produce un imaginario de la alteridad orientado a recomponer un sistema de relaciones de proximidad y distancia con el otro.

Con todo, más allá de la obsesión identitaria que motiva una pragmática política orientada hacia la pertenencia, lo indecible de la subjetividad moderna no sólo nos habla de sus límites, sino que, una vez más, nos remite también a su posibilidad misma. Como ya hemos tenido ocasión de ver a lo largo de estas páginas, frente a la constitución de un régimen de poder/saber por parte del dispositivo fronterizo, el sujeto no sólo aparece como sujeción, sino también como línea de fuga. La lucha por la subjetividad moderna —nos recuerda Deleuze— se produce también como resistencia frente a los intentos de imponer una identidad predeterminada al sujeto.⁶⁹² En este sentido, la propia idea de sujeto parecería imponer un límite al programa de la pertenencia vehiculado por la frontera. Entre frontera y sujeto se daría, así, una relación paradójica, en el que el énfasis instituyente del dispositivo se las tiene que ver con una huida destituyente del sujeto que alimenta su dialéctica histórica.

En primer lugar, la "violencia mítica" que instaura Derecho sería derrotada por una violencia que no tiene fin, que es "violencia pura" subvirtiendo la excepción que funda la regla. Walter Benjamin llama "violencia divina" a esta forma de violencia: «Si la violencia mítica es instauradora de derecho, la divina es destructora de derecho; si aquella establece fronteras, esta las destruye sin límites; si la mítica es culpabilizante y expiatoria al mismo tiempo, la divina libera de la culpa; si aquella es amenazante, esta es contundente; si aquella es sangrienta, entonces esta es letal de modo incruento.»⁶⁹³

En segundo lugar, la captura biopolítica de la vida enfrentaría en ésta un exceso que rehúye su supeditación a la racionalidad abstracta que organiza la totalidad social en un cierto contexto. Ya hemos señalado como la vida representa el correlato de la soberanía; aquello que debe ser sometido a su dominio. Pues bien, en la medida en que se presenta como lo "otro" del poder, la vida se descubre, precisamente, como su opuesto.

⁶⁹² G. Deleuze, *Foucault*, p. 139.

⁶⁹³ W. Benjamin, "Para una crítica de la violencia", p. 138.

La vida refiere la materia del poder, su sustrato, pero antes de eso representa una "exterioridad" que debe ser situada dentro de ese espacio. Como recuerdan Hardt y Negri, la producción del valor —pero también la producción de pertenencia— extrae su fuerza de la vida, de la transformación de su inteligencia y sus afectos, y, por eso, se constituye como su presupuesto.⁶⁹⁴ El análisis del poder se enfrentaría así, por tanto, a una suerte de "táctica sin estrategia", en virtud de la cual ciertas prácticas escapan a su integración en el dispositivo. Según explica el historiador Michel de Certeau, la "táctica" se diferencia de la "estrategia" por ser un cálculo de poder que se formula en ausencia de una base autónoma desde la que administrar las relaciones con un "otro".⁶⁹⁵ Implicaría, por el contrario, un movimiento relativamente espontáneo, que no tiene manera de mantenerse en una posición de fuerza a lo largo del tiempo. Frente a las estrategias, orientadas a la organización de fuerzas en el espacio, las tácticas se caracterizarían por su habilidad para "utilizar el tiempo" favorablemente en las circunstancias que ofrece una coyuntura.⁶⁹⁶ Por consiguiente, la relación dialéctica entre "soberanía" y "vida" que abre la perspectiva biopolítica debe ser pensada como un circuito dinámico que resulta de la oposición entre la captura de la vida la soberanía y el rechazo táctico de esa estrategia.

Por último, la presión destituyente que el sujeto ejerce sobre el dispositivo fronterizo se dejaría ver también en un plano discursivo. Así, frente a la normatividad lingüístico-conceptual que impone la proyección retórica de los distintos significantes de la diferencia, lo cierto es que, por otro lado, su semántica se ve igualmente desafiada por usos discursivos que subvierten su sentido como instancia legitimadora de un cierto "régimen de pertenencia". Especialmente significativo en este punto es el transformismo conceptual operado sobre ciertos términos inicialmente dados como marcadores despectivos de la diferencia. Stuart Hall señala en este sentido cómo el término "negro" ha llegado a ser «una insignia de identificación adoptada por distintos grupos culturales en su lucha contra el racismo, en lugar de un signifiante étnico que hacía referencia a la existencia de las diferentes características culturales».⁶⁹⁷ El concepto tiende, de este

⁶⁹⁴ Cf. M. Hardt y A. Negri, *Imperio*, pp. 385-389. En esta misma dirección, *vid.* en la nota 596 de este mismo capítulo la tensión entre deseo y dispositivo de poder planteada por Deleuze.

⁶⁹⁵ M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana, 2000, pp. 42-43.

⁶⁹⁶ *Ib.*, p. 45. Certeau enfrentaría esta posibilidad táctica a la presunta tendencia totalizante del poder que abre la "filosofía del dispositivo". Así, en la p. 57 afirma que: «Bajo el monoteísmo al cual se podría comparar el privilegio que los dispositivos panópticos se han asegurado, sobreviviría un "politeísmo" de prácticas diseminadas [...]»

⁶⁹⁷ S. Hall, *El triángulo funesto*, p. 89.

modo, a diluir su connotación peyorativa dentro de un "juego del lenguaje" que impugna el propósito excluyente de ciertas "formaciones discursivas" de la diferencia.

Así pues, frente a la pretensión normativa del dispositivo fronterizo, parecería que lo indecible de la subjetividad política moderna abre la posibilidad de nuevas formas de pertenencia. Como ha señalado certeramente Hannah Arendt, ninguna frontera, como tampoco ninguna ley, es para siempre, sino que ambos dispositivos son inherentemente frágiles y, por ello, pueden verse superadas por la acción humana.⁶⁹⁸ La temática de la pertenencia despejaría, entonces, un lugar para la justicia.

⁶⁹⁸ H. Arendt, *La condición humana*, pp. 218-219: «Más aún, la acción, al margen de su específico contenido, siempre establece relaciones y por lo tanto tiene una inherente tendencia a forzar todas las limitaciones y cortar todas las fronteras. Las limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero nunca ofrecen un marco que pueda soportar el asalto con el que debe insertarse en él cada nueva generación. La fragilidad de las instituciones y leyes humanas y, en general, de todas la materias que atañen a los hombres que viven juntos, surge de la condición humana de la natalidad y es independiente de la fragilidad de la naturaleza humana. Las vallas que aíslan la propiedad privada y aseguran los límites de cada familia, las fronteras territoriales que protegen y hacen posible la identidad física de un pueblo, y las leyes que protegen y hacen posible su existencia política, son de tan gran importancia para la estabilidad de los asuntos humanos precisamente porque ninguno de tales principios limitadores y protectores surge de las actividades que se dan en la propia esfera de los asuntos humanos. Las limitaciones de la ley nunca son por entero salvaguardas confiables contra la acción dentro del cuerpo político, de la misma manera que las fronteras territoriales no lo son contra la acción procedente de fuera. La ilimitación de la acción no es más que la otra cara de su tremenda capacidad para establecer relaciones, es decir, su específica productividad; por este motivo la antigua virtud de la moderación, de mantenerse dentro de los límites, es una de las virtudes políticas por excelencia, como la tentación política por excelencia es *hubris* (como los griegos, de gran experiencia en las potencialidades de la acción, sabían muy bien) y no voluntad de poder, como nos inclinamos a creer»

CAPÍTULO 5

LA JUSTICIA DE LA PERTENENCIA:

ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA

No cabe duda de que es posible romper con ciertas normas que tienen el poder de conformarnos, pero únicamente con la intervención de normas compensatorias. Y si esto puede y debe suceder, tan solo significa que la "matriz de las relaciones" que conforma el sujeto no es una red integrada y armónica, sino un campo de desarmonía potencial, antagonismo y disputa. También supone que en los momentos de cambios significativos o ruptura, no sabemos con exactitud quiénes somos o qué significa "yo" cuando lo pronunciamos.

*Judith Butler*⁶⁹⁹

La investigación en torno al significado de la pertenencia como relación social constitutiva de la subjetividad política nos condujo en el capítulo 4 a elaborar una suerte de marco teórico desde el que cartografiar su formación histórica en distintos "regímenes de pertenencia" a través de la puesta en valor de la frontera como recurso hermenéutico. La frontera, decíamos, ilustra en el lenguaje del poder lo que hasta el momento sólo habíamos acertado a exponer en el lenguaje de la ontología. Por eso, partiendo de una elaboración del concepto de frontera basada en su racionalidad funcional, condujimos una tematización de este dispositivo en tres momentos expresivos de su funcionamiento relativos a su constitución, a su economía de poder y a su capacidad de producción de sentido. Con todo, y sin poner en duda la tarea de constitución de sujeto que creíamos ver en el dispositivo fronterizo, concluíamos el anterior capítulo anunciando que la tendencia de fuga inherente a la idea de subjetividad amenaza siempre a los distintos regímenes de pertenencia en su pretensión de confirmar una identidad política más o menos rígida. Entre frontera y sujeto no sólo se daría, entonces, una relación constituyente, sino que también cabría vislumbrar una tendencia destituyente que alimenta su dialéctica histórica. Esta tendencia es, precisamente, la que abre una oportunidad para pensar la pertenencia en clave de justicia. En el presente capítulo lo que pretendo es explorar esa línea de

⁶⁹⁹ J. Butler, *Los sentidos del sujeto*, pp. 20-21.

razonamiento con el objeto de tratar de tematizar el significado normativo de la pertenencia, no ya desde el punto de vista de sus efectos de normalización, sino desde la perspectiva de sus posibilidades emancipatorias.

En efecto, hasta el momento, la idea de normatividad ha servido para dar cuenta de la mecánica productiva de un régimen de pertenencia sobre la identidad política del sujeto. Normatividad connotaba así una forma de sumisión del sujeto a lógicas que extrañaban la autonomía de su potencial performativo con el objeto de hacerle transitar por los senderos de una identidad ya pautada. Ahora, sin embargo, la idea de normatividad nos anima a pensar, por el contrario, la idea de una potencialidad independiente, que brota de la voluntad del sujeto. La idea de lo justo hace precisamente referencia a aquello que debe ser sin que medie violencia alguna; lo que debe ser, pero en cuanto "genuinamente" querido por el sujeto. La normatividad se relaciona pues, en su doble sentido, con una doble relación posible con el deber ser y, en consecuencia, con una doble disposición del sujeto con vistas a cerrar esa distancia entre lo que se debe ser y lo que de hecho se está siendo. En la dilucidación que se haga de esta alternativa será, por tanto, donde se juegue cuál es el registro de lo normativo. En este capítulo, esta tensión de lo normativo se vehiculará a través de dos conceptos clave: reificación y reconocimiento. Con ellos se recuperan rendimientos teóricos previos, pero introduciendo en nuestro análisis la perspectiva que abre la pregunta por la justicia.

En esta misma línea de recuperación de lo ya argumentado, pero desde una nueva perspectiva, nuestro análisis se deberá retrotraer aquí también a posiciones que, en cierto modo, creíamos superadas en el umbral del capítulo 4. Así, como advertimos al recurrir al concepto de "dispositivo", con nuestra tematización de la frontera buscábamos poder elaborar una panorámica teórica de los "regímenes de pertenencia" que no tuviera que hacerse cargo de las dicotomías sujeto/objeto y acción/estructura, sino que permitieran una aproximación más global y, en consecuencia, anterior, al fenómeno. Algunas de estas distinciones, sin embargo, deben ser recuperadas en estas páginas. Así, de ninguna manera cabe plantear una investigación referida a lo justo, es decir, una investigación moral, si no cabe distinguir antes, como presupuesto, la idea de un sujeto agente susceptible de imputabilidad o, como veremos en estas páginas, de responsabilidad. La idea de moralidad se encuentra íntimamente unida a la de subjetividad. Por eso, cualquier ambición por extraer una lectura emancipatoria de la normatividad implica acceder a esta premisa básica. Naturalmente, esta necesidad metodológica no niega los rendimientos

teóricos que ya hemos alcanzado. Lo mismo ocurrirá cuando activemos de nuevo la distinción entre acción y estructura. Estos elementos forman parte de un depósito que se nutre de la trayectoria trazada por este trabajo y, en consecuencia, deben ser leídos a la luz de las precauciones, matices y advertencias que han animado estas páginas. Su utilidad no es otra, por tanto, que la del concepto que se pone a trabajar en distintos planos de análisis. En lo que respecta al análisis que anima la pregunta por la justicia, esa utilidad quedará, entonces, acreditada por su necesidad con vistas a una comprensión de la normatividad que pueda tener una significación emancipatoria.

No obstante, para poder llegar a ninguna conclusión en este sentido, antes es preciso trazar un recorrido que justifique cualquier tesis. Para ello, en primer lugar, mi objetivo será tratar de discernir los rasgos propios del problema de la pertenencia una vez se examina desde la perspectiva de la justicia. Llegaremos así a su caracterización como un problema "constitutivo" de justicia que compromete fundamentalmente a la estructura social y cuya respuesta debe articularse a partir del lenguaje de la responsabilidad (1). Seguidamente, en segundo lugar, mi pretensión será tratar de dar un mayor desarrollo a esta tesis, indagando cuál es el sentido de nuestra responsabilidad por la justicia. Esta indagación tendrá dos momentos, aquel que entiende como reificación la sustancia que funda nuestra obligación de ser responsable, y aquel que encuentra en la idea de reconocimiento la sustancia de sus deberes (2). Es la necesidad de aclarar la naturaleza del reconocimiento lo que, en tercer lugar, nos conducirá a examinar los discursos normativos a través de los cuales las prácticas de reconocimiento se hacen evidentes como exigencias morales. Para ello, me detendré en una panorámica de las posiciones de liberales y comunitaristas respectivamente, con el ánimo de presentar el sentido de sus propuestas, y también sus límites (3). Finalmente, en cuarto lugar, el objetivo será tratar de esbozar una alternativa a estas perspectivas, que vaya más allá de sus limitaciones y que integre de una forma más oportuna el discurso con la praxis. Con ese objetivo, trataré de presentar la idea de un derecho de pertenencia que se apoya en nuestra condición de seres con derecho a recibir justificaciones (4).

5.1. El problema de la pertenencia como problema de justicia

¿De qué clase de justicia hablamos cuando hablamos de justicia en relación con el problema de la pertenencia? La aproximación a la problemática de la constitución social del sujeto desde el punto de vista de las exigencias normativas que abre la

referencia a "lo justo" demanda una aclaración de aquello que está en juego cada vez que las circunstancias históricas que definen un cierto "régimen pertenencia" son puestas en entredicho. Como hemos tenido ocasión de ver en el capítulo anterior, la idea de "régimen de pertenencia" refiere una red nomológica compleja, en la que se dan cita una pluralidad de prácticas, tecnologías y saberes integrados en un dispositivo-frontera que no llega a agotar su funcionalidad y sentido en ninguno de sus elementos. De ahí que la discusión normativa en torno a la formación de una identidad subjetiva se enfrente siempre a la dificultad de tener que ir más allá del juicio moral que pueda merecer cada uno de esos elementos considerados aisladamente para tratar de comprenderlos todos bajo el juicio que merecen en cuanto condicionantes del proceso de constitución de la identidad social del sujeto. Pero, para ello, es preciso examinar antes lo peculiar de este juicio normativo. De lo que se trata, en definitiva, no es más que de procurar un ejercicio de claridad conceptual que nos permita ofrecer una argumentación más depurada del problema en ciernes sobre la base de una información previa acerca de las características que le son propias como problema de justicia. Por eso, en lo que sigue, mi propósito será llevar a cabo esta tarea dando cuenta de su significado como un problema "constitutivo" y como un problema "estructural" de justicia.

En primer lugar, la discusión en torno a la justicia comprometido en el problema de la pertenencia sería una discusión de naturaleza "constitutiva", en la medida en que no tiene tanto que ver con la satisfacción de unos estándares normativos como con su determinación misma. Así, cuando hablamos de justicia en este punto no referimos la adecuación de lo existente a las condiciones ideales que supuestamente rigen normativamente los procesos sociales, sino que demandamos, más bien, un juicio crítico respecto de esas mismas condiciones en su constitución como normas. De lo que se trata, por tanto, es del desafío a una lógica normativa que se considera insatisfactoria desde la posición moral que respalda la reivindicación política de quienes consideran que las normas vigentes adolecen un carácter injusto. En este sentido, cuando se cuestiona la legitimidad de las distintas posiciones sociales dadas normativamente por un régimen de pertenencia, lo que se discute no es tanto la violación de las reglas que regulan en cada caso las conductas que son tenidas por aceptables atendiendo a criterios de proximidad y distancia con el otro, como la definición misma de esas reglas, cuya validez queda de este modo impugnada por principio.

A modo de explicación, conviene detenerse un momento en la caracterización que Aristóteles hace de lo justo. Para el filósofo griego, lo justo es en un sentido fundamental aquello que es conforme a la ley; y a la inversa ocurriría también con lo injusto. «[T]odo lo legal —afirma en *Ética a Nicómaco*— es en cierto modo justo, pues lo establecido por la legislación es legal y de cada una de estas disposiciones decimos que es justa.»⁷⁰⁰ De ahí que, en su opinión, la justicia sea, en un sentido general, la virtud de aquellos que se conducen según el Derecho. El problema, sin embargo, es que, al menos para nosotros, esta correspondencia exacta entre ley y justicia no puede ser dada por supuesta de ningún modo. ¿Qué ocurre cuando el orden legal no resulta normativamente satisfactorio, esto es, cuando no es tan justo como se imaginaba Aristóteles? Para el griego, el problema de la justicia responde antes que nada a la transgresión de la ley, no a su constitución como norma. Por eso, desde su perspectiva, la pregunta por su legitimidad normativa en clave de justicia resultaría impracticable; un sinsentido. Con todo, la constitución normativa de un orden legal puede ser ciertamente reconocida como un problema. En tal caso nos encontraríamos ante una cuestión de justicia que no compromete ya la adecuación entre el "ser" y el "deber ser", sino, más bien, la determinación de aquello que, en un sentido general, "debe ser". Se trata de lo que, con Nancy Fraser, podemos denominar una reflexión sobre la justicia "anormal", que se interroga por la constitución de un orden normativamente justo, en oposición a los marcos "normalizados" de justicia, en los que lo que se juega es su eficacia correctiva o distributiva.⁷⁰¹

En lo que respecta al problema de la pertenencia, este modo de discusión en torno a lo justo reviste de una singularidad específica, pues no sólo compromete normativamente la realidad histórico-concreta de un cierto modelo "normal" de justicia, sino que compromete también su posibilidad misma. Así, la determinación de un régimen de pertenencia como válido implica siempre una decisión respecto al "espacio moral" en el que los principios de justicia tienen vigencia en cada caso, de tal manera que, sea cual sea su concreción normativa, su aplicación y eficacia habrá de quedar siempre inevitablemente condicionada a un juicio previo en este sentido. Como recuerda Seyla

⁷⁰⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 71. No obstante, cabe advertir que para Aristóteles la ley no se entiende en el sentido actual, como Derecho positivo. Compromete, por el contrario, un sentido ético, bajo el que cabe incluir una pluralidad de *nomoi* no jurídicos. Sobre la comprensión aristotélica de la ley *vid.* E. García Máynez, *Doctrina aristotélica de la justicia. Estudio, selección y traducción de textos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973, pp. 129-133.

⁷⁰¹ N. Fraser, *Escalas de justicia*, pp. 99-100. Fraser refiere la existencia de una "justicia anormal" cuando proliferan discursos públicos sobre la justicia que no tienen un carácter estructurado.

Benhabib, toda constitución enfrenta en su interior una tensión paradójica entre el carácter universal de los principios que se afirman normativamente como derechos fundamentales y la restricción de su validez al ámbito de una jurisdicción particular que los haga efectivos.⁷⁰² Pues bien, la articulación de un régimen de pertenencia ofrece, precisamente, una solución contingente a esa tensión en un cierto contexto. La posibilidad de armonizar los principios de la justicia con su aplicación en un ámbito de validez concreto, definido a partir de la existencia de un cuerpo político, depende en primer lugar, y de un modo muy fundamental, de una decisión sobre su constitución a través de las formas de identidad social desde las que se predica la realidad política del sujeto, tanto en lo que respecta a la comunidad como en lo que se refiere a sus miembros. De ahí que la decisión sobre la pertenencia se signifique en todo caso como una decisión fundamental en relación con la posibilidad de la justicia.⁷⁰³

Hasta aquí la aclaración del significado "constitutivo" del problema de la pertenencia una vez lo medimos con las exigencias de la justicia. Pero esto no es todo. Dado que la referencia fundamental de lo justo en lo que toca al problema de la pertenencia tiene que ver antes con la constitución institucional de un orden que con la praxis de un individuo concreto, cabe, entonces, destacar, como una segunda nota característica de este problema en lo que tiene de problema de justicia, su significado "estructural" respecto a lo social, que se ve así expuesto a un escrutinio crítico cuyo núcleo de sentido no se sustancia en clave de imputación, sino de responsabilidad. Lo relevante de la pertenencia en términos normativos no es la acción aislada de un sujeto, sino el marco en el que dicha acción cobra sentido. Esto no implica, desde luego, que las acciones sean irrelevantes desde un punto de vista analítico para una ontología de la pertenencia. Como hemos visto en el anterior capítulo, la idea de "régimen de pertenencia" pretende anteceder tanto a la distinción sujeto-objeto como a la distinción acción-estructura. Tampoco implica que las acciones concretas no sean moralmente trascendentes a la hora de estimar si alguien ha sido justo. La perspectiva de la responsabilidad social no diluye de ningún modo la responsabilidad personal, culpable, de nuestras acciones. Pero, si lo que se busca es formular un juicio global respecto al orden que permite explicar esas acciones dentro de su contexto, lo cierto es que su consideración aislada, únicamente en

⁷⁰² S. Benhabib, *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 41-42.

⁷⁰³ Y, esto, además, en un doble sentido; pues, por un lado, la pertenencia abre con carácter general la posibilidad de orden, también de un orden justo, y, por el otro, la decisión sobre la pertenencia permite así mismo saber desde el principio si la adjetivación de un orden como "justo" hace honor a los hechos.

tanto que actos imputables a un sujeto, no permite de ningún modo evaluar la justicia de un régimen de pertenencia, ni tampoco compararlo con otros. Por el contrario, su referencia descontextualizada amenaza, en realidad, con nublar nuestra capacidad de juicio sobre lo justo.

La comparación con Aristóteles resulta aquí, una vez más, clarificadora con vistas a entender qué se quiere decir cuando hablamos de la dimensión "estructural" de la justicia. Para el filósofo griego, la justicia no se dice en primer lugar de un orden, sino de un hábito. Se trata de una virtud, no de las circunstancias que dan sentido a las acciones de la que esa virtud es producto. Como ya hemos visto, para Aristóteles, el orden social no es como tal sino un presupuesto de lo justo, pues la justicia sólo resulta, en su opinión, de la conformidad con el Derecho. Desde su punto de vista, la ley antecede a la pregunta por lo justo, hasta el punto de que ésta sólo tiene sentido en la medida en que queda referida a un *nomos* que compartimos con los otros. Este punto es, de hecho, aquello que, a su modo de ver, hace de lo justo algo distintivo. La ley, arguye Aristóteles, no sólo ordena lo bueno que exige la virtud, sino que, además, lo hace en relación con un otro, que queda de este modo referenciado como criterio de definición de lo justo. Así, en un sentido general, la virtud de la justicia no se predicaría tanto de su contenido como de su referencia a un prójimo. Lo justo, dice Aristóteles, «es de índole para producir y preservar la felicidad y sus elementos para la comunidad política.»⁷⁰⁴ Por eso, en su opinión, la justicia es «la virtud perfecta», pues lo bueno que hay en ella no sólo repercute en quien la posee, sino también en el otro.⁷⁰⁵

Ahora bien, no hace falta rechazar la perspectiva de Aristóteles en lo que tiene de cierto sobre el modo en que las acciones conforman el carácter para reconocer que, en lo que respecta a la justicia, el juicio moral de nuestros actos admite una lectura más amplia. ¿Acaso la relación moral con el otro que funda la justicia no tiene más significado que la perfección ética de quienes forman parte de una comunidad política? Si lo característico de la justicia consiste, según Aristóteles, en la apertura de una posibilidad para la virtud a través de la significación moral de la sociabilidad humana, lo cierto es que esa significatividad no puede ser en ningún caso indiferente a la estructura a través de la cual la sociabilidad se realiza en un orden concreto. Así, cuando el soldado hace lo propio del

⁷⁰⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 71.

⁷⁰⁵ *Ib.*, p. 72.

valiente —«no abandonar la formación, ni huir ni arrojar las armas»⁷⁰⁶—, la justicia de su acción no sólo redunda del cumplimiento de un deber para con sus compañeros, como estima Aristóteles, sino que también concita un juicio moral relativo al contexto en el que esa acción cobra sentido. El juicio que merece la valía de un soldado, o la heroicidad de sus acciones, no puede ser de ningún modo desligada de los fines y los medios que se despliegan en un conflicto bélico. No es indiferente que una guerra tenga un propósito ofensivo o uno defensivo; o que las operaciones se rijan por unas reglas mínimas de Derecho. Todo lo contrario. Tanto las motivaciones sociales de nuestras acciones como sus más mediatos efectos expresan y reproducen un estado de cosas del que, si bien no somos directamente culpables, apela de algún modo a nuestra responsabilidad en cuanto agentes que contribuyen a hacerlo posible. Así pues, el enfoque estructural de la justicia comprometería un tipo de información moral relevante que no se encuentra de entrada disponible a la hora de evaluar en términos de imputabilidad nuestras acciones.⁷⁰⁷

Si lo justo abre una posibilidad para la virtud en el significado moral de nuestra relación con el otro, entonces toda pretensión de juicio sobre la moralidad de nuestros actos tendrá que presuponer una estructura capaz de dar cuenta de la significatividad de esa relación cuya constitución se encontrará sujeta a examen en clave de justicia. ¿Por qué razón Aristóteles pasa por alto esta relevancia de lo estructural para el análisis moral? Puestos a buscar una explicación a la ceguera de Aristóteles en este punto, tal vez las limitaciones inherentes a un concepto de lo justo que se entiende como conformidad entre la acción y el *nomos* pueda dar cuenta de su desatención del enfoque estructural de la

⁷⁰⁶ *Ib.*, p. 71.

⁷⁰⁷ En este sentido, antes que un mero complemento a la teoría de la virtud defendida por Aristóteles, el enfoque de la justicia estructural resultaría, en realidad, central a la hora de enjuiciar moralmente nuestras acciones. En cierto modo, esta apreciación no se le escapa por completo a Aristóteles. Hasta ahora hemos estado refiriéndonos a la "justicia general", esto es, a las acciones humanas en cuanto acciones susceptibles de afectar a la comunidad política, pero merece la pena detenerse un momento a examinar lo que Aristóteles tiene que decir de la "justicia particular" en sus dos especies; "justicia distributiva" y "justicia correctiva". Así, por ejemplo, la justicia distributiva depende de la existencia de una regla que permita ajustar la conformidad de nuestras acciones a lo justo: «todos están de acuerdo, en efecto, en que lo justo de las distribuciones debe consistir en la conformidad con determinados méritos» (*Ib.*, p. 74). Lo que ocurre, sin embargo, es que la determinación del mérito justo es motivo de controversia: «los democráticos lo ponen en la libertad, los oligárquicos en la riqueza o en la nobleza y los aristocráticos en la virtud» (*Id.*). Ahora bien, la solución de esta controversia implicará una discusión en términos de justicia que no puede ser reconducida a la comprensión de lo justo como adecuación a la norma, sino que implicará más bien una decisión sobre la norma misma. Con todo, pese a referir implícitamente la estructura social, y aun cuando Aristóteles no sea ajeno a la investigación de las constituciones, no parece que el filósofo griego esté convencido de una aproximación a la justicia que enfatice este significado de lo justo. Para Aristóteles, la decisión correcta sobre la regla distributiva no sería, en último término, sino una decisión sujeta a "prudencia legislativa" (*Ib.*, p. 95), y, por eso mismo, sería susceptible de ser leída en términos de corrección de la acción del legislador. Se perdería, así, una perspectiva más holística, que privilegia la atención a la justicia de la estructura sobre las acciones justas.

justicia. Dado que la referencia aristotélica a la justicia no tiene un sentido "constitutivo", sino que se basa más bien en la corrección de la praxis dentro de un orden concreto, resulta, entonces, poco sorprendente que su discurso no formule juicio alguno en torno a la estructura que articula internamente el *nomos*. Entre la pretensión "constitutiva" que guía la evaluación normativa de un orden y la perspectiva analítica de la justicia estructural existe, sin embargo, una relación de dependencia lógica. Es, precisamente, la ambición que se deposita en la idea de un examen del *nomos* lo que justifica metodológicamente el enfoque estructural de la justicia, pues dicho examen no puede conducirse más que a través del enjuiciamiento de las instituciones que constituyen un orden concreto. En este sentido, el enfoque estructural de la justicia realiza la posición teórica defendida en la idea de un examen normativo de las normas. Esto es, en lo que he denominado una discusión "constitutiva" en torno a lo justo.

Con carácter general, ésta es la posición teórica que defiende de forma mayoritaria la filosofía política normativa en la actualidad. Para la filosofía política contemporánea, la principal tarea de una teoría de la justicia consiste fundamentalmente en establecer un parámetro de análisis que permita evaluar moralmente la cooperación social con el objeto de emitir un juicio normativo acerca de la constitución y funcionamiento de las instituciones de una sociedad determinada. Una concepción de la justicia —afirma John Rawls, quien quizás sea el más representativo teórico de la justicia en este sentido— es aquella que «proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad.»⁷⁰⁸ Por eso, desde esta perspectiva, el foco de atención se ve inevitablemente desplazado desde la acción a la estructura; hasta el punto de que la pregunta por la justicia termina sustanciándose en una pregunta por la justicia *social*. Es decir, por un «caso especial» de justicia que compromete únicamente el sistema de derechos y deberes mutuos en torno al cual se institucionaliza una sociedad.⁷⁰⁹ Así lo expresa John Rawls:

⁷⁰⁸ J. Rawls, *Teoría de la justicia*. 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 22. Así mismo, *vid.* p. 62: «El objeto primario de los principios de justicia social es la estructura básica de la sociedad, la disposición de las instituciones sociales más importantes en un esquema de cooperación.»

⁷⁰⁹ La referencia a la teoría de la justicia de Rawls como "caso especial" se encuentra en *Ib.*, p. 21. Este apunte no sólo es relevante en lo que respecta a una explicación de los intereses propios de la filosofía política normativa hegemónica en la actualidad, sino también porque permite relativizar muchas críticas formuladas a Rawls cuyo principal defecto se encuentra en exigir a su teoría de la justicia elementos que exceden el campo perfilado por este autor como su objeto de trabajo.

De diferentes tipos de cosas se dice que son justas o injustas: no sólo las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo, nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social.⁷¹⁰

Para Rawls, este giro hacia la estructura se justificaría por el amplio alcance que las instituciones y normas sociales tienen sobre nuestra trayectoria de vida, no sólo en lo que se refiere a las oportunidades de acción que nos son disponibles en cada caso, sino también en lo que toca a su significado moral. «La estructura básica —afirma— es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio.»⁷¹¹ Y esto, continúa, por cuanto «esta estructura contiene varias posiciones sociales» que condicionan nuestras «expectativas de vida [...] tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales.»⁷¹² Así, explica, las instituciones sociales tienden a favorecer por defecto ciertas posiciones de ventaja en el juego distributivo cuyo mérito no se encuentra, de entrada, justificado. Pero, además, por otro lado, la justificación normativa de la estructura básica de la sociedad tendría, en opinión de Rawls, una gran incidencia sobre la eticidad de nuestros acciones y nuestros hábitos, pues animaría la creación de unas condiciones sociales positivas con vistas al progreso moral. Tal cosa parece deducirse, a mi juicio, de su referencia a Aristóteles. Si bien Rawls admite que su teoría de la justicia se distancia de esa tradición, lo cierto es que el filósofo norteamericano entiende que la justificación de la acción y del carácter pretendida por el griego presupondría en realidad una justificación de nuestros deberes hacia los otros como la que él pretende.⁷¹³ Es por eso por lo que, según yo lo veo, cabría concluir que desde su

⁷¹⁰ *Ib.*, p. 20.

⁷¹¹ *Id.*

⁷¹² *Ib.*, p. 21

⁷¹³ *Ib.*, p. 24: «[L]a definición de Aristóteles presupone claramente una explicación de lo que propiamente le pertenece a una persona y de lo que le es debido. Ahora bien, creo que tales derechos se derivan muy a menudo de instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan. No hay razón para creer que Aristóteles hubiese estado en desacuerdo con esto y, ciertamente, tiene una concepción de la justicia social para dar cuenta de estas pretensiones.»

perspectiva no existe oposición, sino complementariedad con el programa aristotélico. Para Rawls, la justicia de nuestras acciones depende en un sentido fundamental de la justicia de nuestras instituciones.

Ahora bien, la propuesta de Rawls, si bien ofrece una doble justificación del enfoque de la estructura, en clave de ontología social y en clave de progreso moral, no agota por sí mismo toda tematización posible de esta perspectiva. La referencia al norteamericano en estas páginas responde más a su carácter pionero a la hora de adoptar este enfoque dentro de la filosofía política normativa que a ninguna pretensión de suponer que su modelo es de algún modo definitivo. De hecho, su comprensión de la estructura ha enfrentado graves críticas que merecen ser tenidas en cuenta con vistas a ajustar nuestro concepto de "justicia estructural". Así, en primer lugar, se objeta a la teoría rawlsiana de la estructura su estrechez semántica respecto al todo social. Para Rawls, la estructura refiere de entrada un subconjunto de instituciones en el que se incluyen principalmente departamentos y agencias gubernamentales, sin tener en cuenta, por tanto, otras formas de institucionalidad posibles, no directamente vinculadas al poder del Estado. Por otro lado, en segundo lugar, se critica también de la perspectiva de Rawls su insuficiente tematización de las exigencias morales que la realidad de la estructura impone sobre el individuo. Rawls no acertaría a entrever la significación práctica que se sigue de la existencia de la estructura sino en lo que respecta a la distribución de oportunidades asociadas a una posición social. Sin embargo, cabe también interrogarse por la posición moral del individuo habida cuenta de la condicionalidad que la estructura ejerce sobre su praxis. En las próximas páginas, mi objetivo será presentar estas críticas de una forma más elaborada con el propósito de alcanzar un concepto más exacto de la estructura y su relación con la justo.

En lo que se refiere a la amplitud semántica del concepto de estructura, lo primero que quizá hay que señalar es la vaguedad del término, como reconoce el propio Rawls en *Teoría de la justicia*.⁷¹⁴ Con carácter general, parece que por "estructura básica de la sociedad" se entendería «la disposición de las instituciones sociales más importantes en un esquema de cooperación.»⁷¹⁵ De un modo algo más completo, en *El liberalismo político* Rawls afirma que por «estructura básica se entiende la vía a través de la cual

⁷¹⁴ *Ib.*, p. 22. En este mismo sentido, *vid.* la nota 2 en J. Rawls, *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 1996, p. 294.

⁷¹⁵ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 62.

acaban casando entre sí las principales instituciones especiales hasta constituir un sistema único, así como el modo en que éstas asignan derechos y deberes fundamentales y configuran la distribución de las ventajas surgidas de la cooperación social.»⁷¹⁶ Su comprensión de la estructura básica de la sociedad es, por tanto, claramente institucionalista. Pero esta comprensión no refiere solamente las instituciones en cuanto tales, consideradas de un modo aislado, sino que incluye también los medios que permiten su articulación sistemática en un todo unido. Como explica Rawls, las instituciones sociales tienen su origen en la acción de individuos, pero su realidad como vehículo de la cooperación social va más allá de ellos, hasta el punto de operar según una lógica autónoma, independiente de sus propósitos particulares. Es por eso por lo que, aun cuando las acciones que dan lugar a las instituciones pueden ser legítimas, cabe, sin embargo, que su constitución y funcionamiento termine siendo injusto.⁷¹⁷ Lo que ocurre básicamente es que, expuesta al azar de las circunstancias, esa lógica institucional termina en ocasiones dando lugar a rendimientos disfuncionales respecto a los principios de justicia aplicable al todo social. Y, para solucionar estas eventualidades, resulta preciso incorporar mecanismos correctivos, que aseguren su adecuada relación con el resto de los elementos que conforman la estructura básica de la sociedad. Por consiguiente, el concepto de estructura básica de la sociedad no sólo debería comprender, a juicio de Rawls, el conjunto de instituciones fundamentales de la cooperación social, sino también aquellos instrumentos que permiten que ese conjunto sea un conjunto orgánico, sistemático, y no una mera conjunción de elementos aislados.⁷¹⁸

Pero, si bien en *El liberalismo político* Rawls ofrece una conceptualización más detallada del significado de la estructura básica de la sociedad, el problema de esta definición sigue estando en la necesidad de determinar cuáles son los límites institucionales relevantes a la hora de hablar de lo justo. El adjetivo "básico" que Rawls añade al concepto de "estructura" remite a una serie de presupuestos implícitos que no se encuentran adecuadamente estipulados en su aproximación al concepto. ¿Qué debemos entender aquí por "básico"? En primer lugar, la estructura básica de la sociedad es la estructura de una "sociedad cerrada", entendida según el modelo de los Estados-nación

⁷¹⁶ J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 293.

⁷¹⁷ *Ib.*, pp. 302-304.

⁷¹⁸ *Ib.*, p. 304: «La estructura básica comprende, primero, las instituciones que definen el trasfondo social, e incluye también las operaciones que de continuo ajustan y compensan las inevitables tendencias desviantes de la equidad del trasfondo, por ejemplo, operaciones como la gravación fiscal de los ingresos y de la herencia, concebida para nivelar la posesión de propiedades.»

occidentales.⁷¹⁹ Para Rawls, un primer límite de la estructura social coincidiría con los límites territoriales y personales del Estado. Pero, además, en segundo lugar, Rawls entiende que no todas las instituciones de una sociedad cerrada forman parte de su estructura básica. Por el contrario, desde su punto de vista, la estructura básica de la sociedad comprendería únicamente aquellas instituciones que resultan fundamentales con vistas a asegurar un trasfondo de justicia compartido entre individuos distintos, con ideas incompatibles en torno a lo que es bueno. Para Rawls, la idea de una estructura básica de la sociedad responde principalmente a la necesidad lógico-argumentativa de un sistema de instituciones que permita justificar idealmente los límites y restricciones que se derivan de los principios de la justicia.⁷²⁰ Por ese motivo, su amplitud semántica habrá de explicarse fundamentalmente a partir de las exigencias institucionales que se derivan de aquellos bienes sociales que operan como razón de las expectativas puestas en juego en el marco hipotético de una discusión en condiciones de imparcialidad como la que se propone en la posición original rawlsiana.⁷²¹

Ahora bien, ¿resulta esta limitación semántica del concepto de estructura adecuada con vistas a una aproximación estructural a la justicia? Al referenciar el concepto de estructura a las necesidades de justificación de los principios de la justicia, Rawls abre un abismo entre el registro ideal de la teoría y la estructura social realmente existente que amenaza con oscurecer, más que aclarar, nuestro enjuiciamiento crítico de las formas de organización social dadas como marco normativo de las relaciones intersubjetivas comprometidas en el examen de lo justo. Así, en primer lugar, el artefacto institucional rawlsiano se ve obligado a una simplificación analítica de las relaciones estructurantes de lo social que corre el riesgo de descuidar conexiones relevantes a la hora de comprender el funcionamiento, y, consiguientemente, la transformación, de algunas instituciones sociales; también de aquellas que son "centrales" para el concepto de Rawls. ¿Cómo formular en clave de justicia una evaluación del funcionamiento de, por ejemplo, la institución escolar si descuidamos su interacción con otras muchas instituciones sociales no susceptibles de ser consideradas parte de la estructura básica de la sociedad? Por otro lado, la perspectiva de Rawls resulta asimismo insuficiente por cuanto, al quedar conceptualizada en un sentido únicamente "ideal", desconoce también la constitución y

⁷¹⁹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 21; J. Rawls, *El liberalismo político*, p. 42.

⁷²⁰ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 91; J. Rawls, *El liberalismo político*, pp. 317-321.

⁷²¹ A estos bienes Rawls los denomina "bienes sociales primarios". Vid. J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 95; J. Rawls, *El liberalismo político*, pp. 211-220.

funcionamiento de la estructura social en lo que ésta tiene de producto histórico, resultado de una trayectoria particular, no homologable a cualquier otra.⁷²² Si bien en un sentido general cabe afirmar que, en una sociedad A y en una sociedad B, una institución social, como puede ser, de nuevo, la educación, es similar en lo que respecta a sus métodos, fines u objetivos, lo cierto es que, por otra parte, resulta fundamental que la evaluación normativa pueda hacerse cargo de las particularidades de su desarrollo histórico, de tal forma que nuestra comprensión de su actualidad y, sobre todo, las propuestas de mejora encuentren un sólido anclaje en cada sociedad concreta. Desde el punto de vista de Rawls, sin embargo, la justicia no haría atención a lo concreto, con el consiguiente riesgo de hacer de la estructura básica de la sociedad un "lecho de Procusto".

Ante a los riesgos aquí señalados existen, sin embargo, formas alternativas de concebir la estructura por parte de un pensamiento político normativo. Tal es el caso de Iris Marion Young, quien, frente al reduccionismo idealista de Rawls, apuesta por una comprensión más amplia de la estructura social, tanto en lo que se refiere a sus elementos como en lo que respecta a su consideración histórica. Así, desde el punto de vista de esta autora, la estructura social no comprende únicamente un conjunto instituciones vinculadas a la provisión de bienes primarios, sino que implica, así mismo, «hábitos diarios y acciones elegidas»⁷²³ susceptibles de ser incorporados dentro de un régimen pragmático general del que lo estructural tan solo representaría un momento. Pero, además, y de un modo muy significativo, Young entiende que la conceptualización de la estructura no debe depender tanto de las necesidades de una teoría ideal de la justicia como del esfuerzo por teorizar nuestra realidad social. Así, en opinión de Young, «[l]as estructuras sociales no forman parte de la sociedad, sino que se constatan o comprenden cierto *modo de contemplar* a toda la sociedad que ve pautas en las relaciones y en las posiciones que se ocupan entre ell[a]s.»⁷²⁴ Es decir, el enfoque de la estructura implicaría, desde su punto de vista, una aproximación crítica de la realidad social que hace teóricamente consciente su realización como producto histórico. «[A]sumimos un punto de vista estructural de las relaciones sociales —afirma— cuando intentamos ver cómo las

⁷²² Cf. M.J. Bertomeu y A. Domènech, "El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)", *Isegoría*, 33, 2005, pp. 55-58.

⁷²³ I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*. Madrid-A Coruña, Morata-Paideia, 2011, p. 85.

⁷²⁴ *Id.*

acciones de las masas humanas con un gran número de instituciones convergen sus consecuencias y producen tales patrones y posturas.»⁷²⁵

Hasta aquí la referencia a la estrechez semántica de la estructura. Un segundo apunte crítico al concepto de estructura de Rawls tenía que ver con su insuficiente tematización de las exigencias morales que la existencia de la estructura impone al individuo. Según hemos hecho notar ya, en la justificación normativa del concepto de estructura formulada por Rawls cabe observar un cierto argumento moral, que vendría a enfatizar la importancia del enfoque estructural de la justicia con vistas al perfeccionamiento ético de nuestras acciones. La justicia de nuestra conducta, decíamos, depende en buena medida de que nuestra praxis se desenvuelva en instituciones sociales justas. En este punto, sin embargo, lo que nos interesa es una cuestión diferente. Se trata, más bien, de las consecuencias que en términos de análisis moral se extraen de la existencia de la estructura. Dado que la estructura es un producto de la actividad humana, ¿no se sigue de ello algún tipo de consecuencia moral debida a nuestra contribución en lo que se refiere a la producción o reproducción de estructuras sociales injustas? Para Rawls, «[l]os principios de la justicia para las instituciones no [deben] confundirse con los principios que se aplican a los individuos y a sus acciones en circunstancias particulares.»⁷²⁶ La diferencia en los objetos, explica, justifica aquí una diferencia en los principios.

Pero, aun aceptando la justificación de este dualismo normativo en la diferencia objetiva entre acción y estructura, lo cierto es que esto no excluye la posibilidad de una relación moral entre ambas debida a su recíproca constitución dialéctica. Si la acción — una acción que, como ya hemos visto, se da siempre en el marco de un esquema pragmático— proyecta socialmente sus efectos en una estructura, entonces, resulta esperable que esa proyección estructural sea susceptible de ser enjuiciada en un sentido normativo crítico. El idealismo de Rawls a la hora de elaborar un concepto de estructura le lleva, sin embargo, a desconocer la relevancia moral de su relación con la acción; una relación que, si bien resulta fundamental desde el punto de vista de las consideraciones relativas a la justicia, sólo resulta inteligible a partir de la comprensión de la estructura como un producto histórico. Así pues, el reduccionismo del concepto de estructura elaborado por Rawls tendría, en la negación de su historicidad, una segunda consecuencia

⁷²⁵ *Id.*

⁷²⁶ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 62.

indeseable: no sólo nublaría nuestra capacidad de juicio, como argumentábamos antes, sino que, además, también bloquearía la posibilidad de progresar en un examen moral de su realización a través de la acción humana.

Frente a esta insuficiencia de la teoría de la estructura de Rawls, la propuesta de Young ofrece, de nuevo, una vía para pensar la estructura social en un sentido no reduccionista. Al reconocer el carácter histórico de la estructura, Young se encuentra en condiciones de extraer las consecuencias morales que se siguen de la proyección de la acción humana en la formación de estructuras sociales injustas.⁷²⁷ Para Young, ya lo hemos dicho, el concepto de estructura no hace referencia en primera instancia a un significado ideal, sino que refiere más bien un conjunto de relaciones y posiciones sociales dadas históricamente como consecuencia de una cierta articulación de instituciones, acciones y hábitos en el entramado social. En cuanto histórica, la constitución de la estructura queda así referida en un sentido pragmático a la actividad humana que se despliega en un cierto contexto; no a las necesidades especulativas de una teoría de la justicia. Precisamente por eso, su realidad resulta susceptible de análisis en términos morales. La estructura no es un acontecimiento "natural", sino un producto humano. En consecuencia, cabe examinar la acción que la ha producido.

¿Cómo llevar a cabo un examen semejante? Para Young, el concepto clave aquí es el de "responsabilidad". Nuestras acciones, afirma, no solo pueden ser evaluadas desde una óptica individual, sino también desde un punto de vista interaccional.⁷²⁸ «Deberíamos preguntarnos —dice Young— si contribuimos, y cómo, con nuestras acciones a los procesos estructurales que producen vulnerabilidad, desde privación a dominación, para algunas personas que se encuentran en determinadas situaciones con opciones limitadas en comparación con otros.»⁷²⁹ Así, explica, «[e]s posible, incluso es muy probable, que algunas personas puedan afirmar con razón que sus interacciones individuales con otras personas son impecables, y al mismo tiempo contribuyan en gran medida a la producción y reproducción de la injusticia estructural debido a la posición social que ocupan y las acciones que deciden emprender.»⁷³⁰ Es decir, que siendo sus acciones correctas desde un punto de vista individual, tengan efectos negativos desde un punto de vista interactivo, asociado al enfoque de la justicia estructural. Y, para examinar esta ambigüedad moral,

⁷²⁷ I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*, pp. 86-88.

⁷²⁸ *Ib.*, p. 87.

⁷²⁹ *Id.*

⁷³⁰ *Ib.*, pp. 87-88.

resulta preciso disponer de concepto que permita dar cuenta de nuestra participación en esa relación moral. Ese concepto es, justamente, el de *responsabilidad*.

Por definición, el concepto de responsabilidad se entiende en oposición al concepto de culpabilidad, si bien no tanto en lo que respecta a la imputación o no de un hecho —lo cual respondería en realidad a la oposición entre culpabilidad e inocencia—, como en lo que se refiere al tipo de conexión moral que se establece entre un hecho y su agente. A diferencia de la culpabilidad, la responsabilidad sería un tipo de conexión moral entre hecho y agente que se caracterizaría por la ausencia de imputación. Esto es, por la ausencia —o extrema debilidad— de un vínculo atributivo que sea capaz de poner en relación directa a un agente con un hecho cuya realidad se explicaría como consecuencia o efecto de sus actos. Como explica H. Arendt, a quien Young sigue en este punto, «la culpa, a diferencia de la responsabilidad, siempre se singulariza: es estrictamente personal.»⁷³¹ Por eso, no existe, a su juicio, «tal cosa como la culpabilidad, o el sentimiento de culpabilidad, por aquello que ha ocurrido sin que uno participase activamente en ello».⁷³² Semejante sentimiento sería, por el contrario, un sentimiento de *responsabilidad*. Esto es, un sentimiento que, si bien puede parecerse a la culpabilidad, se diferenciaría de éste por la ausencia de un hecho imputable. «Existe tal cosa como la responsabilidad —sentencia Arendt— por lo que uno *no* ha hecho».⁷³³

Ahora bien, si uno *no* ha hecho nada, ¿a qué viene la diferencia entre responsabilidad y culpa? El problema de la aproximación de Arendt, de la que Young se sirve como punto de partida, es que, al negar enfáticamente la acción terminaría diluyendo todo "aire de familia" entre ambos conceptos. La diferencia entre culpa y responsabilidad radica en la existencia o inexistencia de imputación, no en la existencia o inexistencia de acciones. De lo contrario, habría que decir que responsabilidad y culpa se oponen en el mismo sentido en el que lo hacen culpabilidad e inocencia. El malentendido quizás se explique por el contexto en el que Arendt traza estas distinciones. Cuando Arendt elabora su concepto de responsabilidad lo que tiene en mente es la posición moral del pueblo alemán en relación con los crímenes del nacionalsocialismo: ¿son los alemanes culpables de la barbarie nazi? Para Arendt, resulta absurdo, e incluso peligroso, afirmar tal cosa,

⁷³¹ H. Arendt, "Responsabilidad colectiva". En: *Responsabilidad personal y colectiva*. Barcelona, Página Indómita, 2020, p. 72.

⁷³² *Ib.*, p. 71.

⁷³³ *Id.* P. Ricoeur ("El concepto de responsabilidad. Ensayo de análisis semántico". En: *Lo justo*. Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1997, p. 61) sostiene que, a diferencia de la culpabilidad, lo característico de la responsabilidad es que su objeto no es la acción, sino el otro.

pues «donde todos son culpables, nadie lo es» realmente.⁷³⁴ Pero reconoce que sí existe una responsabilidad del pueblo alemán en su conjunto, también de aquellos que ni siquiera habían nacido, por las atrocidades nazis. Esta responsabilidad colectiva, que es política, pero también personal, se fundamenta en el hecho de que somos siempre en medio de un mundo que nos precede y del que nos hacemos cargo, aun cuando no hayamos participado directamente en los acontecimientos que sellan el estigma moral en la conciencia de un pueblo.⁷³⁵ Así lo explica la propia Arendt:

Esta responsabilidad indirecta por cosas que no hemos hecho, esta asunción de las consecuencias de actos de los que somos totalmente inocentes, es el precio que pagamos por el hecho de que no vivimos nuestra vida en solitario, sino entre nuestros semejantes, y de que la facultad de actuar, que es al fin y al cabo la facultad política por excelencia, únicamente puede hacerse realidad en alguna de las muy diversas formas de comunidad humana.⁷³⁶

En opinión de Young, si bien «[c]abe dentro de lo posible decir que "nacer en una continuidad histórica" asigna a cada individuo el imperativo de adoptar una actitud, y a menudo emprender actos específicos en relación al mal cometido por sus antepasados políticos», resulta inaceptable atribuir ningún tipo de responsabilidad a quienes no hicieron nada porque sencillamente no habían nacido.⁷³⁷ «La simple pertenencia a una nación es una acepción demasiado estática», afirma.⁷³⁸ «Ser miembro de una sociedad normalmente tiene implicaciones dinámicas en cuanto a lo que cree y conoce una persona, y cómo se relaciona con las instituciones de la sociedad y con sus compatriotas.»⁷³⁹ Más interesante resulta, a su juicio, los comentarios que Arendt formula en relación con quienes eran contemporáneos al momento nacionalsocialista y, si bien no participaron activamente en la comisión de los crímenes perpetrados por los nazis —y, en este sentido, no son estrictamente culpables de la barbarie—, tampoco opusieron, de forma pública o

⁷³⁴ H. Arendt, "Responsabilidad personal bajo una dictadura". En: *Responsabilidad personal y colectiva*. Barcelona, Página Indómita, 2020, p. 33.

⁷³⁵ La definición de "responsabilidad" se encuentra en H. Arendt, "Responsabilidad colectiva", p. 75. Sobre la distinción entre "responsabilidad personal" y "responsabilidad política" vid. H. Arendt, "Responsabilidad personal bajo una dictadura", pp. 31-32.

⁷³⁶ H. Arendt, "Responsabilidad colectiva", pp. 89-90.

⁷³⁷ I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*, p. 93. Para una exposición de contraste entre las perspectivas de la responsabilidad de Young y Arendt vid. C. Sánchez Muñoz, "Responsabilidades globales e injusticias estructurales. Una lectura de Iris Marion Young", *Enrahonar*, 51, 2013, pp. 61-76.

⁷³⁸ *Ib.*, p. 100.

⁷³⁹ *Id.*

privada, resistencia alguna a su dominio. Por el contrario, contribuyeron, si bien de manera indirecta, pasiva, al triunfo del nacionalsocialismo en los años 30. «Son responsables —afirma Young— aquellos que viven en el sistema social que permite los crímenes y sustentan dicho sistema con apoyo pasivo al menos.»⁷⁴⁰ Y esta responsabilidad es, precisamente, la que nos ordena, como imperativo moral, hacernos cargo de las instituciones en la medida en que la proyección estructural de nuestras acciones tiene efectos incontrolables sobre el mundo.⁷⁴¹

Este significado moral del concepto de responsabilidad es, por lo demás, el eje argumentativo desde el que Young despliega su aproximación normativa a la estructura. Si el reconocimiento del carácter histórico de la estructura permitía hacer frente al reduccionismo idealista de Rawls, la tematización de su relación con la acción a través del concepto de responsabilidad permite establecer una lectura moral de la estructura que no se vehicula ya a través de su adecuación objetiva a un "esquema normativo ideal", sino que busca explorar las potencialidades de la praxis política como instancia transformadora de la realidad social. Dado que desde un punto de vista estructural resulta muy difícil, si no imposible, identificar a un único agente como responsable del daño que provocan los procesos sociales, para Young la recuperación de la acción como índice moral no se sustanciaría en una teoría retributiva de la justicia, sino que animaría, más bien, una aproximación a lo justo que se funda en el esfuerzo colectivo por cambiar las circunstancias en las que el daño tiene su origen. Una aproximación a lo justo, por tanto, que no trataría de buscar culpables, sino de promover una responsabilidad compartida por las consecuencias estructurales que proyectan nuestras acciones.⁷⁴² El imperativo moral

⁷⁴⁰ *Ib.*, p. 99.

⁷⁴¹ *Ib.*, p. 100: «El imperativo de la responsabilidad política consiste en observar [las] instituciones, controlar sus efectos y asegurarnos de que no son terriblemente perjudiciales, y mantener espacios organizados donde pueda tener lugar tal observación y control, donde los ciudadanos pueden hablar públicamente y apoyarse unos a otros en sus esfuerzos para prevenir el sufrimiento. En la medida en que fracasamos en esto, también fallamos en nuestra responsabilidad, aunque no hayamos cometido ningún crimen y no nos puedan inculpar.» J. Shklar ha llamado "injusticia pasiva" a esta actitud desentendida respecto a nuestras responsabilidades de justicia. El injusto pasivo, dice J. Shklar (*Los rostros de la injusticia*, 2ª ed. Barcelona, Herder, 2013, p. 84), es aquél que no comete un acto injusto, pero tampoco alza la voz ante las injusticias de las que es testigo: «El hombre pasivamente injusto no lo es por no ir más allá del deber, sino por no ver que la ciudadanía exige algo más que los requerimientos de la justicia normal. El hombre injusto suele ser culpable de estar por debajo de la ley y del orden porque los viola. El hombre pasivamente injusto hace algo distinto: simplemente es indiferente a lo que sucede a su alrededor, especialmente cuando contempla cómo se llevan a cabo el engaño y la violencia. Falla como ciudadano. No se trata de que le falte buena dosis de humanidad y bondad. Es simplemente que ante el delito o la acción ilegal mira hacia otro lado.»

⁷⁴² I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*, p. 108. Sobre el carácter prospectivo de la responsabilidad vid. P. Ricoeur, "El concepto de responsabilidad. Ensayo de análisis semántico", pp. 61 y 63; y también C. Thiebaut, "Las tareas del daño", *Isegoría*, 66, 2022, pp. 3-5.

de la responsabilidad se sustanciaría así, en definitiva, en una llamada a la responsabilidad política cuyo foco se encuentra antes en el futuro que en el pasado; en la construcción de un orden nuevo más que en la restauración de un viejo equilibrio. De ahí que, desde su punto de vista, pensar la justicia exija un nuevo modelo para pensar lo normativo abierto al potencial transformador de la acción humana.

Para Young, este modelo es el "modelo de la conexión social". El "modelo de la conexión social" toma como punto de partida la idea de que nuestras acciones se encuentran dadas en el marco de un sistema social del que se derivan consecuencias injustas para argumentar que tenemos una responsabilidad respecto a su estructura que se funda en las expectativas de un trato justo que operan como trasfondo de nuestra interacción con los otros. En cuanto seres sociales, nuestras acciones se dan en contextos institucionales cuyos efectos no son extraños a las presunciones de justicia que subyacen a nuestros actos. Por el contrario, estos actos se significan estructuralmente en sus efectos. Por eso, está en nuestra responsabilidad ser consecuentes con las expectativas que abre lo justo para tratar de responder positivamente a los efectos indeseables de nuestros actos, aunque estos no sean queridos. «Nuestra responsabilidad —afirma Young— deriva de que pertenecemos con otras personas a un sistema de procesos independientes de cooperación y competencia con los que buscamos beneficios y nos proponemos llevar a cabo proyectos. Dentro de estos procesos, cada uno esperamos que se nos trate con justicia, y los demás pueden esperar legítimamente que les tratemos con justicia.»⁷⁴³ En consecuencia, concluye, «[t]odos los que habitan en estas estructuras deben asumir la responsabilidad de remediar las injusticias que causan, aunque ninguno es específicamente culpable del daño en sentido legal.»⁷⁴⁴

Desde aquí, y sobre la base de la reflexión que hemos reproducido en estas páginas, Young concreta su modelo en cinco puntos característicos que le son propios en virtud de su doble énfasis en la historicidad de la estructura y en la responsabilidad de nuestras acciones⁷⁴⁵:

- a) *Rechazo del paradigma de la culpabilidad.* El modelo de la conexión social no aísla culpables, pues carece de una teoría de la imputación. Cuando el daño es consecuencia del efecto acumulativo de un sinnúmero de acciones

⁷⁴³ I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*, p. 116.

⁷⁴⁴ *Id.*

⁷⁴⁵ *Ib.*, p. 116 y ss., para lo que sigue.

particulares resulta difícil, si no imposible, determinar realmente sobre quién recaen las obligación de reparar el daño.

- b) *Profundidad analítica*. El modelo de la conexión social no tiene especial interés en la corrección normativa de nuestras acciones, sino que pretende cuestionar la injusticia del marco que contribuyen a crear esas normas. Como ya hemos argumentado, el enfoque estructural de la justicia realiza un interés "constitutivo" por la justicia cuyo sentido es, precisamente, la crítica de las normas, no su defensa. Lo que interesa, por tanto, son las condiciones de fondo que subyacen a los procesos sociales
- c) *Énfasis temporal en el futuro*. Mientras que el interés fundamental de la justicia retributiva es consiste en buscar culpables, el modelo de la conexión central pone menos interés en el agente que en el daño. Por eso su énfasis temporal no es retrospectivo, sino que busca más bien poner fin a un daño que todavía está en curso. Su perspectiva es, pues, una perspectiva abierta al futuro.
- d) *Responsabilidad compartida*. Como ya hemos apuntado, la idea de responsabilidad compartida es el centro del pensamiento de Young sobre la justicia. La responsabilidad compartida es la contracara de la injusticia estructural, pues implica la proyección como imperativo moral de un deber colectivo de hacerse cargo de las consecuencias incontroladas de la acción humana.
- e) *Movilización de la acción colectiva*. La naturaleza colectiva de la responsabilidad por la justicia que aúpa el modelo de la conexión social implica que la praxis en la que se sustancian nuestras obligaciones para con los efectos estructurales de nuestras acciones no pueda ser en ningún caso competencia de cada individuo aislado. Exige, por el contrario, una unidad de acción que le otorga a la praxis un carácter político. Para Young, este sentido político no se identifica necesariamente con las instituciones estatales, si bien no renuncia a ellas como mediaciones en la tarea por la justicia.

Así pues, el "modelo de la conexión social" implicaría una aproximación a lo normativo que parte la constitución histórica de nuestra condición sociable para cuestionar su realización en estructuras reguladoras de la interacción humana sobre las que se define un cierto significado de lo que es justo. El modelo de la conexión social reconoce un potencial normativo en la acción que trasgrede los marcos de justicia definidos por normas socialmente aceptadas, abriéndose a la exploración normativa de

nuevas posibilidades prácticas con vistas a la organización social. Se trata, pues, de una aproximación a lo normativo que no acepta acríticamente los límites normativos en los que se mueven nuestras acciones, sino que hace de ellos su objeto mismo.

5.2. Reificación y reconocimiento: para una gramática moral de la pertenencia

En las primeras páginas de este capítulo ya hemos podido dar cuenta del carácter "constitutivo" del problema de la pertenencia una vez se entiende en clave de justicia. Seguidamente, la referencia al enfoque estructural de la justicia nos ha permitido entender el modo en que ese carácter "constitutivo" de la pertenencia se realiza como problema normativo. La pertenencia, decíamos, tiene un alcance estructural por cuanto compromete antes la definición de lo justo que la conformidad normativa de nuestras acciones con un cierto marco de justicia. Esta definición de lo justo, añadíamos, tiene un sentido histórico, y su significación normativa exige recurrir a un parámetro analítico distinto del que proporcionan los conceptos de imputación y de culpa. Frente a la pretensión atributiva del daño implícita en el análisis de la acción en términos de corrección, el enfoque de la estructura abría con el concepto de responsabilidad un nuevo registro moral desde el que enjuiciar nuestros actos. Nuestra acción, argumentábamos de la mano de Young, admitiría, así, una segunda lectura moral, distinta de la corrección normativa, que refiere fundamentalmente el análisis de sus efectos estructurales no intencionados. La cuestión ahora será ver en qué se resuelve esa responsabilidad, cuál es su significado concreto.

¿En qué sentido somos responsables ante la injusticia estructural en general y, en particular, ante la injusticia estructural de la pertenencia? Como hemos visto a través del modelo de la conexión social, la idea de responsabilidad parte de nuestra interdependencia para concluir un deber genérico por la justicia. Sin embargo, esta tesis demanda una concreción que permita especificar su significado normativo. De lo que se trataría, entonces, es de entender el tipo de hechos morales en los que se funda nuestra responsabilidad y también el tipo de deberes que se invoca en el llamado a una acción responsable. ¿Cuál es la sustancia de la interdependencia social en la que se funda la atribución moral de una responsabilidad estructural por la justicia? ¿Cuál es la sustancia de los deberes para con la justicia implicados en la connotación responsable de nuestras acciones? La pregunta por el sentido de la responsabilidad es así, como vemos, una pregunta doble, que implica tanto el fundamento de esa responsabilidad como su proyección normativa. La respuesta a dicha cuestión habrá de ser, entonces, también

doble; habrá de comprometer una respuesta a la sustancia de su fundamento y también a la sustancia de los deberes por ella exigidos. En este epígrafe, lo que se pretende es, precisamente, dar una respuesta semejante, a través de los conceptos de reificación y de reconocimiento.

Para entender de qué manera cabe hablar de la reificación como sustancia de la interdependencia social en la que se funda nuestra responsabilidad por la justicia lo más interesante es tratar de entender en qué sentido cabe hablar de un "déficit moral de la interdependencia social". Que la interdependencia social tenga un sentido moral no depende únicamente de su evidencia fáctica, como un hecho empírico o como un rendimiento histórico de nuestra sociabilidad, sino que implica también una aceptación de su valor normativo como principio responsabilidad. Es decir, implica asumir que del *factum* de la interdependencia social se sigue algún tipo de deber moral. Mientras que lo primero resulta evidente para cualquiera, no ocurre así con lo segundo. Incluso un liberal libertario presume la interdependencia social como condición para el ejercicio privado de nuestra autonomía, pero de ello no concluye que exista deber alguno hacia el otro más allá del contrato. Por el contrario, la afirmación de un significado moral propio de la interdependencia social es, precisamente, el presupuesto sobre el que el modelo de la conexión social defendería la idea de responsabilidad.

Lo que ocurre es que, para ello, antes es preciso aceptar que el *factum* de la interdependencia social adolece de una falta de plenitud en su facticidad. Si queremos que la interdependencia social sea moralmente significativa, entonces debemos partir de la base de que ésta puede ser "mejor" en algún sentido; conforme a un máximo ideal que no se corresponde con su realidad. La interdependencia social realmente existente se comprendería, así, en definitiva, como una forma de sociabilidad defectuosa, que admite un perfeccionamiento en su realización histórica. Pero, si esto es así, si para poder atribuir un significado moral a la interdependencia social es preciso aceptar la existencia de un déficit en su funcionamiento normal, entonces, cabría entender que el esfuerzo por dar recorrido a esa significatividad moral no sería en último término sino una manera de hacer explícita la sustancia que determina, precisamente, ese déficit constitutivo de lo social. Si la interdependencia social es susceptible de significación moral, eso implica en primer lugar que su sustancia actual resulta de algún modo decepcionante respecto a su posibilidad. Precisamente por eso, la validación moral de lo social, la aceptación de su significatividad desde el punto de vista de la justicia, permitiría acceder, a través de la

reflexión normativa, a su sustantividad en cuanto fundamento material —que no formal, pues no discutimos aquí su validez, sino su origen— de la responsabilidad.⁷⁴⁶

Pues bien, una manera de llevar adelante esta propuesta consiste en examinar críticamente el modo en el que habitualmente se nos oculta nuestra responsabilidad por la justicia. Como ya hemos insinuado, la "evidencia moral" de un hecho nunca es tan clara como su "evidencia fáctica". Con carácter general, esto es común a todas nuestras experiencias morales, no sólo a aquellas que implican un juicio sobre la estructura. Así, lo que caracteriza al deber como imperativo no es sólo su disposición normativa, sino también la posibilidad de incumplir sus mandatos. De lo contrario, no estaríamos hablando de una legalidad moral, sino de una legalidad física; de una legalidad que no es contingente en sus efectos, sino necesaria. Y una razón que explica el incumplimiento de nuestros deberes es, precisamente, la que se deriva de la falta de "evidencia moral" del hecho en que se funda su contenido normativo. En ocasiones, nuestra voluntad no rechaza el deber, sino que sencillamente lo ignora. Su fundamento material, no resulta, en consecuencia, accesible; sino que permanece oculto. Pero, si lo que se nos oculta es el hecho que fundamenta materialmente nuestros deberes, ¿no sería, entonces, el intento de hacer explícito ese ocultamiento una forma de acceder a su sustancia? La fundamentación material de nuestros deberes implica conocer la sustancia que se significa moralmente como el principio de su contenido normativo. De ahí que la pretensión de hacer transparente ese significado permita acceder siempre a su núcleo sustantivo.

Aplicado a un enfoque estructural de la justicia, esta voluntad de hacer explícito el fundamento material de nuestros deberes habrá de tener la forma de un examen crítico de aquellas instancias que sirven al ocultamiento de nuestras responsabilidades. Para Young, existen cuatro estrategias que sirven para eludir nuestra responsabilidad; y las cuatro responderían de algún modo a un "ocultamiento" del valor normativo de la interdependencia social. En primer lugar, cabe la posibilidad de una *negación de la conexión social*.⁷⁴⁷ Según esta estrategia, no existe responsabilidad alguna en ausencia de una relación de causalidad directa entre nuestras acciones y las víctimas de una injusticia estructural. El ocultamiento del significado moral de la interdependencia social vendría dado por un presupuesto comprensivo que sólo acepta juzgar normativamente nuestras

⁷⁴⁶ Sobre esta distinción vid. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. 6ª ed. Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 37-38.

⁷⁴⁷ I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*, pp. 163-166.

acciones en clave de imputabilidad. En segundo lugar, cabe también una denegación de nuestras responsabilidades basada en las *exigencias de inmediatez propias del deber moral*.⁷⁴⁸ Desde esta perspectiva no se rechaza el significado moral de la interdependencia social, pero se entiende que la responsabilidad sólo apela a una normatividad abstracta que no se corresponde con la proximidad que es propia de la experiencia ética. La experiencia ética sólo podría darse en relación diádica con otro concreto, no como experiencia general. Se trata, pues, de un ocultamiento del significado moral de la interdependencia social que no tiene un sentido cognitivo, sino que apela, más bien, a una imposibilidad práctica. Una tercera estrategia sería aquella que apela al *carácter impersonal de la responsabilidad*.⁷⁴⁹ La elusión de nuestras responsabilidades no respondería aquí a una negación cognitiva o práctica del significado moral de la interdependencia social, sino que tendría que ver más bien con una falta de compromiso subjetivo para con la justicia estructural. Los agentes que participan en el proceso social pueden lamentar sus consecuencias estructurales, pero no se sienten responsables de esos efectos. Su única implicación sería con aquellas responsabilidades que se derivan de la satisfacción de los objetivos de aquellas instituciones en las que toman parte activamente.

Finalmente, existe una cuarta estrategia para eludir nuestra responsabilidad por la justicia que, desde mi punto de vista, merece un tratamiento diferenciado, ya que permite comprender dentro de sí, como subespecies suyas, las estrategias anteriormente mencionadas. Esta estrategia es la *reificación*. Para Young, la reificación consiste en un modo de comprensión de la realidad social en virtud del cual «los actores tratan las consecuencias de la acción humana en determinadas relaciones sociales como si fueran cosas o fuerzas naturales», de tal manera que las limitaciones y posibilidades prácticas dadas en un cierto contexto terminan siendo vistas «como si fueran causas naturales carentes de espíritu, poco diferentes en principio de las condiciones meteorológicas.»⁷⁵⁰ Esto se debe, en su opinión, al efecto de acumulación que es propio de la acción cuando se proyecta en la estructura. «El producto acumulado de la acción social —explica Young— aparece ante todos como un hecho o una fuerza que es lo que es incluso cuando su movimiento y sus cambios se pueden predecir de forma más o menos precisa.»⁷⁵¹ Esto es, como un hecho o una fuerza natural. Por eso, «cuando actuamos como si estos

⁷⁴⁸ *Ib.*, pp. 166-170.

⁷⁴⁹ *Ib.*, pp. 170-175.

⁷⁵⁰ *Ib.*, p. 160.

⁷⁵¹ *Ib.*, p. 162.

procesos sociales y sus efectos no se originaran en la acción humana o no fueran inmutables, la reificación se convierte en un medio para eludir la responsabilidad de la justicia.»⁷⁵² La reificación —dice Young unas líneas más abajo— permite excusar nuestra responsabilidad en la desventaja o el daño producido por la estructura sobre determinados grupos sociales «porque es inútil intentar cambiar estos procesos y sus consecuencias, como lo es intentar evitar terremotos.»⁷⁵³ En definitiva, permite excusar nuestra responsabilidad por la estructura en razón de su funcionamiento automático.⁷⁵⁴

Ahora bien, ¿qué clase de explicaciones permiten excusar nuestra responsabilidad para con una realidad reificada? ¿Cómo se quiere dar cuenta de la imposibilidad de modificar el curso "naturalizado" del proceso social? Si bien Young no parece establecer abiertamente una relación semejante, parecería que, tanto la negación de la conexión social como la apelación a la inmediatez de la exigencia ética y al carácter impersonal de la responsabilidad por la estructura, no serían, en última instancia, sino distintas formas de hacer explicable nuestra posición ante los fenómenos de reificación de la praxis social. La negación de la conexión social no sería, así, sino una aceptación naturalizada de las consecuencias estructurales del proceso social como hechos indisponibles para la acción humana. Desde este punto de vista, se entiende que el efecto acumulativo de la acción social acontece de manera autónoma, con independencia de nuestra voluntad y de nuestro juicio. La reificación se acepta, entonces, como una realidad inevitable, que cancela de entrada toda pretensión moral sobre la estructura. Por otra parte, en lo que respecta a la apelación a la inmediatez de la exigencia ética, la excusa de nuestra responsabilidad se asentaría sobre la base de una demarcación restrictiva de la experiencia moral. Se admite, de este modo, un deber genérico de responsabilidad sin que se alcance a entrever la manera en la que esa responsabilidad puede ser llevada a efecto en el devenir automático del proceso social. La reificación no se aceptaría en principio como inevitable, pero de hecho terminaría siéndolo en la medida en que se desincentiva cualquier intento de transformación que tenga una ambición estructural. Por último, la referencia al carácter impersonal de la responsabilidad parece dar cuenta de la reificación en los términos de un desistimiento subjetivo respecto a cualquier obligación moral. La justificación de la reificación no tiene, por tanto, un sentido teórico-argumentativo, sino que su sentido es más bien vivencial o motivacional, pues no remite en último término a una explicación

⁷⁵² *Ib.*, p. 163.

⁷⁵³ *Id.*

⁷⁵⁴

objetiva, sino a una falta de implicación y compromiso personal. La reificación se aceptaría, en consecuencia, de forma inconsciente; en la omisión de cualquier iniciativa dirigida a cuestionar el estado de cosas que resulta de la interdependencia social.

Así las cosas, por tanto, aun cuando la elusión de nuestra responsabilidad pueda encontrar una explicación cabal a través de las distintas estrategias prácticas y discursivas con las que tratamos de justificar nuestra pasividad en relación con la justicia estructural, si mi argumentación está en lo correcto cabría, sin embargo, concluir que la reificación es con carácter general la razón fundamental que subyace al ocultamiento de nuestra responsabilidad. Como hemos visto, la reificación remite a una experiencia comprensiva básica que hace de la realidad social una realidad naturalizada, indisponible para nosotros en lo que se refiere a su constitución y a su funcionamiento interno. Esto no excluye, desde luego, que dicha experiencia pueda ser objeto de un proceso de autojustificación discursiva que permita hacer aceptable nuestra indiferencia respecto a sus consecuencias morales. De igual manera, el estatuto de la reificación como experiencia comprensiva básica tampoco excluye su proyección subjetiva en un déficit motivacional que impide actualizar la potencia moral del sujeto. Por el contrario, este parece ser un efecto más que consecuente teniendo en cuenta el presupuesto de afirmación de lo existente que es inherente a la reificación. Pero, en la medida en que estas estrategias remiten siempre a la reificación como presupuesto, resulta apropiado afirmar que es, precisamente, este fenómeno el que da cuenta de la falta de transparencia moral de la interdependencia social en la que se apoya nuestra falta de responsabilidad por la justicia.

Más aún, en la medida en que, como ya hemos argumentado, la tarea de examen crítico de las distintas estrategias dirigidas a eludir nuestra responsabilidad remite directamente a la sustancia de la interdependencia social, parece así mismo correcto afirmar que el fenómeno de la reificación no sólo apunta a la razón que subyace a nuestra falta de responsabilidad, sino también al núcleo sustantivo que hace de la interdependencia social un hecho moralmente relevante como fundamento de nuestra responsabilidad. Nuestra responsabilidad por la justicia no se funda en la mera interdependencia social, sino en el hecho de que esa interdependencia social es una interdependencia social *cosificada*. Es el déficit de plenitud de lo social comprometido en el fenómeno de la reificación lo que despierta un deber de responsabilidad hacia sus

distintas determinaciones históricas.⁷⁵⁵ De ahí que toda eventual respuesta normativa pase de algún modo por tratar de dar respuesta a una interdependencia social que, por estar cosificada, es algún sentido defectuosa. Lo que ocurre es que, para poder ver en qué sentido cabe formular una respuesta semejante, lo dicho hasta ahora sobre el fenómeno de la reificación no parece suficiente. Si bien nuestra aproximación inicial a dicho fenómeno consigue, de la mano de Young, justificar su significado moral como principio de responsabilidad, lo cierto es que ese primer acercamiento no alcanza, sin embargo, a dar satisfacción al interrogante acerca de lo normativamente exigible desde el punto de vista de nuestra responsabilidad por la justicia. Por el momento, sólo hemos conseguido justificar el fenómeno de la reificación como fundamento de responsabilidad, pero aún desconocemos cuáles son sus efectos y, en consecuencia, ignoramos qué tipo de acción cabe emprender con vistas a dar respuesta al imperativo moral que nos exige ser responsables. Se da, así, por tanto, la paradójica circunstancia de sabernos responsables de algo sin tener todavía en claro de qué se trata exactamente. Por este motivo, pero también por la necesidad de tener que proyectar nuestra responsabilidad por la justicia en algún tipo de deber concreto, en lo que sigue mi objetivo será tratar de lograr un desarrollo del concepto de reificación más completo, capaz de dar cuenta de este fenómeno también en sus efectos.

¿Qué elementos relativos a los efectos del fenómeno de la reificación se escapan por ahora de nuestro concepto? No conocemos, en primer lugar, cuál es el alcance de la reificación: ¿compromete sólo la interdependencia social como sistema de mediaciones o refiere también la posición del otro? Responder a esta pregunta resulta fundamental con vistas a examinar los deberes que se siguen de la responsabilidad por la justicia en su proyección normativa. Así, conocer el alcance de la reificación implica conocer cuál es el alcance de la responsabilidad que funda dicho fenómeno. Pues bien, lo cierto es que, de la definición de reificación, sugerida por Young, como "naturalización de los efectos de la praxis humana" no se desprende, en principio, una referencia exclusivamente objetiva al fenómeno. Por el contrario, bien cabría pensar que esa "naturalización" de la praxis tiene también un significado para quienes, de una u otra forma, se ven compelidos en sus posibilidades prácticas por ellos. En lo que respecta a la pertenencia, esta cuestión tiene, por cierto, un sentido fundamental, pues, como ya hemos tenido ocasión de ver en

⁷⁵⁵ A. Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007, p. 19: «el uso del concepto de "reificación" delata ya la suposición de que en los fenómenos descritos se trata de un desacierto en la forma "propia" o "correcta" de posicionarse frente al mundo [...]»

este trabajo, dicho régimen relacional se dispone, precisamente, con el propósito de trazar distinciones subjetivas. ¿Cabe, entonces, entender que la relación de pertenencia implica en algún sentido la cosificación del sujeto? A ello se debe añadir, por cierto, una explicación del sentido en el que cabe, en efecto, decir, que el sujeto se encuentra cosificado.

Desconocimiento, pues, del alcance del fenómeno como primer elemento constitutivo de la reificación que debe ser examinado. Pero esto no es todo. No conocemos tampoco, en segundo lugar, cuál es la dinámica interna al mismo. ¿Implica una forma de interdependencia social acabada o más bien una abierta al cambio? Conocer la dinámica interna al fenómeno de la reificación implica conocer así mismo cuál es la dinámica de cambio que se moviliza desde el punto de vista de la responsabilidad por la justicia. Aunque la justificación del significado moral que, a partir de Young, hemos atribuido a la reificación se fundamenta genéticamente en la acción humana, lo cierto es que de la remisión de dicho fenómeno a la praxis no se sigue necesariamente una posibilidad emancipatoria. Cabría, por el contrario, entender que la acción humana se subsume como momento dentro de un esquema social rígido; incapaz, por tanto, de imprimir una dirección propia sobre el mismo. La dinámica interna del fenómeno de la reificación se correspondería, así, con la reproducción de un modelo social cerrado, y no con la actualización contingente de un proceso social en curso y, por eso, necesariamente incompleto. Esta segunda alternativa es, de hecho, donde descansa el tipo de potencialidad transformadora de la realidad social que puede abrir nuestra responsabilidad por la justicia. Precisamente por eso, resulta fundamental en este punto examinar si, atendiendo a la constitución del fenómeno de la reificación, cabe, en efecto, abrir una posibilidad en ese sentido.

Dos son, por tanto, las preguntas en las que cabe sintetizar el objetivo de dotar al concepto de reificación de un mayor desarrollo teórico. ¿Cómo llevarlo a efecto? ¿Cómo procurar una elaboración más acabada de nuestro concepto? Abordar satisfactoriamente la tarea que aquí se nos plantea pasa por poder hacer uso de un concepto de reificación que trascienda el plano del discurso normativo y sirva también como herramienta interpretativa de lo social. Aquí, ya no se trata de argumentar el valor moral que subyace al fenómeno de la reificación en clave de responsabilidad. Por el contrario, nuestro horizonte consiste ahora en llegar a entender su proyección en la realidad social según las formas que son propias de cada contexto particular. Presupone, pues, una comprensión

del fenómeno de la reificación que debe hacerse cargo de su constitución como un fenómeno esencialmente histórico en lo que respecta a las circunstancias en las que tiene lugar una comprensión cosificada de la praxis humana. Si para poder entender el fenómeno de la reificación debemos ser capaces de comprender este fenómeno en sus efectos, entonces, parece claro que nuestro concepto habrá de añadir a su valencia moral una comprensión del carácter cosificado de la realidad social que redunda de las distintas formas sociales que configuran en cada caso una interdependencia social defectuosa. Es por eso por lo que, para poder cumplir el objetivo de dotar de un mayor desarrollo teórico al concepto de reificación, en las próximas páginas trataré, discutiendo con la tradición filosófica del marxismo, y, en especial, con el trabajo de György Lukács, de comprender la sustancia de dicho fenómeno, a fin de ofrecer un contenido teórico maduro desde el punto de vista de la teoría social que sirva como principio de respuesta a los interrogantes que guían nuestra investigación en este punto.

Para Lukács, cabe hablar de una relación social "cosificada" cuando «una relación entre personas cobra el carácter de [...] una "objetividad fantasmal" que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres.»⁷⁵⁶ La cosificación implica, así, desde su punto de vista, una forma de socialización cuya legalidad desdibuja el significado de la intersubjetividad, que deja, en consecuencia, de comprenderse como un producto de la actividad humana para pasar a entenderse más bien como sujeción a un régimen relacional desvinculado de la agencia de sus participantes. El ejemplo que Lukács tiene en mente, desde luego, es el de la relación de intercambio de mercancías. En esta relación social, el objeto que media la relación —la mercancía— aparece despojado de su atributo útil como instrumento dedicado a la satisfacción de las necesidades humanas y cobra una nueva realidad como instrumento dedicado principalmente al intercambio: «Como los valores de uso aparecen sin excepción como mercancías —afirma Lukács—, cobran una nueva objetividad, una nueva coseidad que no tuvieron en la época del trueque meramente ocasional, y en esa nueva coseidad se aniquila y desaparece su coseidad originaria y propia.»⁷⁵⁷ Pero, más allá de las

⁷⁵⁶ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. Madrid, Siglo XXI, 2021, pp. 151-152.

⁷⁵⁷ *Ib.*, p. 163. En este sentido, vid. también la tematización del proceso de "enajenación" en K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. 3ª ed. Madrid, Alianza, 2013, p. 136: «El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo no lo es él. Cuanto mayor es, pues,

especificaciones propias de la estructura de la relación mercantil, la lógica que envuelve a la relación reificante como objetivación cosificadora del sistema de mediaciones en torno al que se articula en cada caso una relación social puede ser proyectada con carácter general sobre las distintas estructuras en las que se realiza en cada caso la vida intersubjetiva. La forma cosificada de una relación social se entendería, así, como una relación social cuya estructura objetiva se encuentra sujeta a un modo de comprensión que desconoce su génesis en el desenvolvimiento de la actividad humana para hacer de ella una forma de objetividad *necesaria*. De este modo, cabría perfectamente pensar la forma cosificada de una relación de pertenencia como consecuencia de una comprensión distorsionada de la actualidad objetiva de su estructura en un determinado momento, que aparecería, así, como la *única* forma de objetividad posible dentro del sistema de mediaciones que es propio de una relación semejante.⁷⁵⁸

Ahora bien, ¿qué ocurre con el otro? La forma cosificada de la intersubjetividad, ¿se agota en su estructura o compromete también a quienes participan en ella como sujetos? De entrada, para Lukács, la cosificación no sólo comprende la estructura objetiva de una relación social, sino que refiere también a quienes toman parte en ella como sujetos. Así, en su seminal trabajo, *La cosificación y la conciencia del proletariado*, nuestro autor observa a propósito de la relación mercantil cosificada que:

[...] el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo

este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.»

⁷⁵⁸ Una forma de comprensión cosificada de la actualidad objetiva de la estructura de una relación de pertenencia sería, a mi modo de ver, lo que se conoce como "nacionalismo metodológico". Por "nacionalismo metodológico" entiendo un «*enfoque epistémico* que toma el Estado nacional como el modelo de organización política y social por antonomasia y, sobre todo, como el punto de partida incuestionable para el estudio de los procesos sociales, de modo que todos los análisis se han de ajustar a este marco primario de referencia» (J.C. Velasco, *El azar de las fronteras*, p. 248). Así, al igual que el individualismo metodológico tiende a ver a los individuos como mónadas, el nacionalismo metodológico tiende a explicar el proceso de modernización y cambio social sobre la base del presupuesto de que las naciones son unidades aisladas y dotadas de su propio carácter (D. Chernilo, *A Social Theory of the Nation-State. The political forms of modernity beyond methodological nationalism*. Londres y Nueva York, Routledge, 2007, p. 11). Desde esta perspectiva cosificada, entonces, fenómenos sociales tales como las migraciones se entenderían implícitamente como una "excepcionalidad" respecto del orden "normal" de las cosas representado por la división política del mundo en comunidades políticas estatales (A. Sager, *Toward a Cosmopolitan Ethics of Mobility. The Migrant's-Eye View of the World*. Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 23-29). Para una revisión del concepto, además de las obras ya citadas de Velasco, Chernilo y Sager, *vid.* también A. Wimmer y N. Glick Schiller, "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences", *Global Networks*, 2 (4), 2002, pp. 301-334.

domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde un punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósmicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación. [...] Y subjetivamente porque, en una economía mercantil completa, la actividad del hombre se le objetiva a él mismo, se le convierte en mercancía que, sometida a la objetividad no humana de unas leyes naturales de la sociedad, tiene que ejecutar sus movimientos con la misma independencia respecto del hombre que presenta cualquier bien para la satisfacción de las necesidades convertido en cosa-mercancía.⁷⁵⁹

La relación mercantil, por tanto, implica una doble cosificación. Por un lado, cosificación *objetiva* de la actividad humana, en el sentido de su sujeción a una legalidad social férrea basada en el intercambio. Pero, por otro lado, también cosificación *subjetiva* de esa actividad, que hace de la existencia humana un producto más de la misma racionalidad social que reduce las cosas a mercancías.⁷⁶⁰ Si adoptamos un punto de vista

⁷⁵⁹ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, pp. 155-156.

⁷⁶⁰ La referencia más clásica, una vez más, en K. Marx, *Manuscritos*, p. 138: «Hasta ahora hemos considerado el extrañamiento, la enajenación del trabajador, sólo en un aspecto, concretamente en su *relación con el producto de su trabajo*. Pero el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma. ¿Cómo podría el trabajador enfrentarse con el producto de su actividad como algo extraño si en el acto mismo de la producción no se hiciese ya ajeno a sí mismo? El producto no es más que el resumen de la actividad, de la producción. Por tanto, si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación.» ¿Cómo aparece la actividad una vez enajenada? «Pues, en primer término, el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, vida genérica. Es la vida que crea la vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como *medio de vida*.» (*Ib.*, p. 142) Esta enajenación de la vida humana no compromete sólo a la relación del ser humano consigo mismo, sino también al otro: «Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del otro.» (*Ib.*, p. 144) Así mismo, gravemente expresado, en W. Benjamin, "Eduard Fuchs, coleccionista e historiador". En: *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid, Alianza, 2021, pp. 185-186: «La cosificación no sólo vela la comprensión entre los seres humanos; además envuelve en tinieblas a los verdaderos sujetos de esas relaciones. Entre quienes gobiernan la vida económica y los explotados se interpone un aparato de burocracias jurídicas y administrativas cuyos miembros ya no aparecen como sujetos morales responsables; su "sentido del deber" no es otra cosa que la expresión inconsciente de esa mutilación.»

más amplio respecto al fenómeno de la cosificación, más allá de las especificidades propias de la relación mercantil, cabría, entonces, afirmar que una relación social cosificada no se caracteriza únicamente por nuestra comprensión de su estructura como una objetividad necesaria, sino también por nuestra comprensión de la condición subjetiva de los participantes en la interacción social según la forma típica que se desprende en cada caso de su esquema de funcionamiento. Así, desde esta perspectiva, el sujeto aparecía siempre "absorbido" por el orden de determinaciones sociales que se desprenden de un sistema de mediaciones él mismo ya cosificado.⁷⁶¹

En lo que respecta a la pertenencia, esta declinación subjetiva de la cosificación tiene, si cabe, una mayor relevancia, pues, como ya hemos tenido ocasión de ver a lo largo de este trabajo, dicho régimen relacional se dispone, precisamente, con el objeto de trazar distinciones entre sujetos. Mientras que la forma cosificada de la relación mercantil supone la negación de toda diferencia en el afán de concebir al sujeto como idéntico en un sentido meramente abstracto, lo propio de la relación de pertenencia consiste, por el contrario, en la pretensión de afirmar el significado esencial de la diferencia como principio de identidad del sujeto. La deshumanización que acompaña a la cosificación del sujeto no depende, por tanto, de la negación de sus atributos humanos, sino más bien de un énfasis selectivo en algunos de ellos. Pertenecer significa poder distinguir nuestra identidad como sujetos en clave de distancia o proximidad respecto a otro. De ahí que la deshumanización del sujeto implicada en una relación de pertenencia cosificada implique siempre la saturación semántica de alguno de sus rasgos identitarios.⁷⁶²

⁷⁶¹ M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, p. 80: «El dominio no se paga solo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo. Este se convierte en un nudo de reacciones y comportamientos convencionales, que objetivamente se esperan de él.»

⁷⁶² Resulta innecesario, por evidente, explicar en qué sentido la cosificación del sujeto en las categorías sociales que refieren su pertenencia tiene un efecto de "deshumanización". Conviene, sin embargo, recordar aquí, en línea con lo ya apuntado en el capítulo 4, que esta cosificación no se expresa sólo jurídicamente, sino que compromete la globalidad de las interacciones sociales en las que toma parte el sujeto. En este sentido, es a mi modo de ver muy ilustrativo el concepto de "indocumentado social" acuñado por A. Reed Sandoval (*Socially Undocumented. Identity and Immigration Justice*. Nueva York, Oxford U.P., 2020, p. 37). Lo que se quiere señalar con esta noción es la opresión estructural que se deriva de la *percepción* del otro como "indocumentado", con independencia de su estatus legal. Así, la inadecuación a patrones estereotípicos identificados con un cierto régimen de pertenencia tiene como consecuencia que, a pesar de la garantía legal de la condición de miembro del sujeto, éste no sea, en ocasiones, reconocido como tal sobre la base de los prejuicios asociados a otros marcadores de identidad relevantes en la definición social de la pertenencia. Reed-Sandoval piensa específicamente en el contexto estadounidense, y ejemplifica ese sentido social del estatuto de "indocumentado" enfatizando las diferencias que subyacen a la posición subjetiva de un migrante varón blanco de origen británico y una migrante mujer mestiza originaria de México. Idéntico estatus legal no implica, sin embargo, igual condición de opresión entre ambos.

Pero, si bien la lectura amplia de la cosificación de las relaciones sociales, en una doble dimensión, objetiva y subjetiva, permite justificar la experiencia de la deshumanización que abre la pertenencia, lo cierto es que el trabajo de Lukács no termina de aclarar en qué consiste exactamente la "pérdida de humanidad" asociada a ese fenómeno. ¿Acaso se trata del desconocimiento de una supuesta naturaleza de las cosas que antecede a la pertenencia política? De ninguna manera. De lo dicho hasta ahora resulta claro que, para Lukács, la cosificación define la sustancia de una racionalidad social abstracta que subsume todos los órdenes de la realidad bajo su propia lógica.⁷⁶³ Es la generalización de la lógica del intercambio como racionalidad global del todo social lo que introduce una diferencia cualitativa en la sociedad al hacer de ella una objetividad social cosificada.⁷⁶⁴ Su cosificación, por tanto, no responderá en ningún caso a la desrealización de una finalidad intrínseca, sino que dicho fenómeno se explicará más bien a partir de un input de racionalidad social que distorsiona nuestra comprensión del mundo y de los otros. Y, sin embargo, la idea de una comprensión distorsionada supone asumir el presupuesto de un parámetro normativo que nos permita entender plenamente el significado de la realidad social en tanto que realidad social cosificada. Si queremos entender el modo en el que la tendencia totalizante de una racionalidad social abstracta puede dar lugar a una realidad social cosificada, tanto en lo que respecta a la transformación de las cosas en mercancía como en lo que se refiere a una forma de subjetividad deshumanizada, resulta preciso aclarar el modo según el cual la cosificación se configura como déficit o pérdida. Esto es, el modo según el cual la cosificación asume un significado normativo que, al mismo tiempo, niega.

Axel Honneth es, quizá, uno de los teóricos que mejor ha comprendido la magnitud de este problema para una adecuada tematización del fenómeno de la reificación, especialmente en lo que respecta a su proyección subjetiva. Para Honneth, el principal problema de las tesis de Lukács se encuentra en la relativa indeterminación normativa que subyace al concepto de cosificación habida cuenta de su realización como producto de una forma de comprensión distorsionada de la realidad social. Lukács,

⁷⁶³ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 152: «[E]l tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida entera de la sociedad, igual la externa que la interna.»

⁷⁶⁴ *Id.*: «La diferencia entre una sociedad en la cual la forma mercancía es la dominante, la forma que incluye decisivamente en todas las manifestaciones de la vida, y una sociedad en la cual esa forma no aparezca sino episódicamente es más bien una diferencia cualitativa. Pues todos los fenómenos subjetivos y objetivos de las sociedades en cuestión cobran, de acuerdo con esa diferencia, formas de objetividad cualitativamente diversas.»

explica Honneth, entiende la cosificación como el rendimiento cognitivo resultante de nuestra comprensión de la realidad social según el modo de comprensión que es propio de una posición subjetiva caracterizada por una actitud contemplativa y neutralizadora respecto al mundo y respecto a los otros. En esta actitud, apunta, el sujeto «ya no participa activamente en las acciones que tiene lugar en su entorno, sino que es situado en la perspectiva de un observador [...] a quien los acontecimientos dejan psíquica y existencialmente intacto.»⁷⁶⁵ Partiendo de una conceptualización de la cosificación muy anclada en el recurso paradigmático a la relación mercantil, esta actitud que, según Honneth, subyace al planteamiento de Lukács no sería, al fin y al cabo, sino lo que el propio filósofo húngaro señala como un "desgarramiento del sujeto" producido por la negación de su humanidad en aquello que resulta disfuncional desde la perspectiva del cálculo instrumental que configura la racionalidad propia del mercado.⁷⁶⁶ En su sumisión a la "ley de hierro" del intercambio, apunta Lukács, el sujeto dejaría de lado toda implicación consciente con el mundo para terminar viendo en las cosas y en los otros nada más que mercancías susceptibles de generar un retorno. El sujeto sería, así, por tanto, "ciego" a toda dimensión de realidad distinta del principio de racionalización basado en el cálculo. Precisamente por eso, las relaciones entre los seres humanos, y también entre ellos y los objetos del mundo, terminarían siendo, desde su punto de vista, «plenamente imperceptibles e irreconocibles» más allá de «la relación mercantil inmediata».⁷⁶⁷

El problema de esta lectura, sin embargo, es que, pese a la remisión de la cosificación a las formas de comprensión propias de una subjetividad desgarrada debido los imperativos alienantes de una legalidad social abstracta, la definición de un modo de comprensión no reificante no terminaría de ser explícita en la propuesta lukácsiana.

⁷⁶⁵ A. Honneth, *Reificación*, p. 29.

⁷⁶⁶ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, pp. 158-159: «[...] esa descomposición del objeto de la producción significa al mismo tiempo y necesariamente el desgarramiento de su sujeto. A consecuencia de la racionalización del proceso del trabajo las propiedades y las peculiaridades humanas del trabajador se presentan cada vez más como meras fuentes de error respecto del funcionamiento racional y previamente calculado de esas leyes parciales abstractas. Ni objetivamente ni en su comportamiento respecto del proceso del trabajo aparece ya el hombre como verdadero portador de este, sino que queda inserto, como parte mecanizada, de un sistema mecánico con el que se encuentra como algo ya completo y que funciona con plena independencia de él, y a cuyas leyes tiene que someterse sin voluntad. Esta carencia de voluntad se agudiza aún más por el hecho de que con la racionalización y mecanización crecientes del proceso de trabajo la actividad del trabajador va perdiendo cada vez más intensamente su carácter de actividad para convertirse paulatinamente en una actitud *contemplativa*. La actitud contemplativa ante un proceso de leyes mecánicas y que se desarrolla independientemente de la conciencia, sin influenciación posible por una actividad humana, proceso, pues, que se manifiesta como sistema cerrado y concluso, transforma también las categorías básicas del comportamiento inmediato del hombre respecto del mundo: reduce espacio y tiempo a un común denominador, nivela también el tiempo según el plano del espacio.»

⁷⁶⁷ *Ib.*, p. 164.

Lukács, dice Honneth, salpica su texto de referencias a una praxis comprensiva "verdadera" o "esencial", sin llegar a aclarar nunca del todo a que se refiere exactamente con esos términos. Pero, si esto es así, si no disponemos de un concepto sólido de comprensión no reificante, ¿cómo dar cuenta de un fenómeno que se entiende, precisamente, como defectivo en comparación con un estándar de comprensión normativo? El concepto de cosificación elaborado por Lukács adolece una insuficiente articulación entre su valor normativo y su significado descriptivo que impediría satisfacer plenamente la expectativa de poder dar cuenta del fenómeno de la reificación en sus efectos sin tener que renunciar con ello a su carácter evaluativo del ser social. Así, si bien por un lado Lukács enfatiza la relación interna entre una comprensión cosificada y la racionalidad general de la totalidad social, por el otro, declina profundizar en significado normativo de la actividad humana que otorga al concepto de reificación su peculiar acento crítico. Lo que ocurre es que, mientras no se dé respuesta a la pregunta por una "comprensión verdadera", o, más genéricamente, por una "verdadera actividad humana", no sólo no será posible aclarar el verdadero sentido de la "deshumanización" implícita en la idea de una subjetividad cosificada, sino que será así mismo imposible dar recorrido alguno a la posibilidad de una subjetividad emancipada.

Yendo más allá de Lukács, no hace falta, con todo, irse muy lejos para tratar de ofrecer una respuesta a estas inquietudes. Así, consciente del problema que plantea la tesis lukácsiana en lo que se refiere a la indeterminación del parámetro normativo implícito en el concepto de reificación, es el propio Honneth quien, pese a su inicial crítica, trata de ofrecer una solución a las limitaciones que observa en la propuesta del filósofo húngaro. A ello se une que, para cumplir este objetivo, Honneth renuncia así mismo a hacer uso de una idea esencialista de naturaleza humana o de mundo. La idea clave aquí sería la idea de que nuestro acceso al mundo y a los otros se encuentra siempre guiada de inicio por un interés existencial que nos lleva a preocuparnos de forma genuina por conservar una interacción fluida con ellos. «[E]n nuestro accionar —explica Honneth— nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, [de tal manera que] a los datos del mundo que nos rodea les asignamos primero un valor propio, que nos lleva a estar preocupados por nuestra relación con ellos.»⁷⁶⁸ A esta forma de relación originaria con el mundo la llama Honneth "*reconocimiento*". «[U]na postura de reconocimiento —

⁷⁶⁸ A. Honneth, *Reificación*, p. 55.

afirma— es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia.»⁷⁶⁹ Esto es, una postura en la que aceptamos su valor propio con anterioridad a cualquier operación de apropiación cognitiva según un valor apropiado para nosotros. Pues bien, sobre esta base teórica, la reificación consistiría, justamente, en la negación de esa relación originaria de reconocimiento. "Reificación", señala Honneth, «quiere decir [...] una costumbre de pensamiento, una perspectiva que se fosilizó y se convirtió en hábito, a partir de cuya adopción el sujeto pierde la capacidad de implicarse con interés, del mismo modo que su entorno pierde el carácter de accesibilidad cualitativa.»⁷⁷⁰ En definitiva, una forma de aproximarse a los otros y al mundo que no dispone ya una preocupación genuina hacia ellos.

Desde aquí, la inquietud que suscitaba estas líneas parece disiparse. La idea de reconocimiento permitiría articular la valencia normativa del concepto de cosificación con su significado descriptivo de la realidad social sin recurrir con ello a ningún tipo de referencia esencialista, pues es, precisamente, la disposición originaria del ser humano en su apertura al mundo y a los otros, y no la referencia a un *telos*, lo que funge como criterio normativo a la hora de enjuiciar su carácter cosificado. Así, si recuperamos ahora el momento en el que la articulación interna del concepto de cosificación relevaba su sentido problemático, esto es, la pregunta por el significado de la "deshumanización" asociada a una subjetividad cosificada, parece claro que, suponiendo la idea de reconocimiento como criterio normativo, su sentido comenzaría a ser más transparente.⁷⁷¹ La cosificación implica una deshumanización del sujeto en la medida en que, al observarlo desde la actitud "contemplativa" propia de una racionalidad mercantil basada en el cálculo, no se reconoce en él un significado cualitativo distinto de su valor de mercado. Lo mismo

⁷⁶⁹ *Ib.*, p. 56.

⁷⁷⁰ *Ib.*, p. 51.

⁷⁷¹ Esta voluntad de "transparencia" es, precisamente, el talón de Aquiles de la crítica de la cosificación, pues, se debe justificar una normatividad que no tenga ella misma efectos de reificación sobre el sujeto. Así expone R. Jaeggi (*Alienation*. Nueva York, Columbia U.P., 2014, p. 29) esta tensión: «This is a dilemma that is difficult to resolve. On the one hand, the concept of alienation (this is what distinguishes it from weaker forms of critique) claims to be able to bring to individuals' *prima facie* evaluations and preferences a deeper dimension of critique—a critical authority—that functions as a corrective to their own assertions. On the other hand, it is not easy to justify the position of such a critical corrective. What could the objective criteria that overrule the assessments and preferences of individuals be in this case?» En mi opinión, la idea de reconocimiento consigue, en principio, evitar estas dificultades siempre y cuando se entienda como reconocimiento del otro en cuanto que otro, y no según un principio normativo impuesto sobre su identidad subjetiva. Una discusión de esta cuestión se llevará a cabo en los dos siguientes epígrafes al discutir la definición de nuestros deberes de responsabilidad por la justicia en lo que se refiere a la pertenencia, pero conviene tener presente desde ahora esta dificultad.

ocurriría con el mundo. La cosificación implica en este caso un déficit de reconocimiento sobre la significatividad de sus objetos desde un punto de vista que no sea el de la lógica del intercambio.

En lo que se refiere a las relaciones de pertenencia y a la forma de cosificación que les es propia, la "deshumanización" consistiría en la incapacidad de reconocer en el otro a alguien distinto de la imagen estereotípica que se deriva de los rasgos que señalan su identidad política. La deshumanización implicaría, así, una reducción drástica de las posibilidades de interacción que abre la sociabilidad humana, pues aquéllas quedarían en todo caso supeditadas a la condicionalidad que la pertenencia dispone en nuestro encuentro con el otro. En lo que respecta a los objetos del mundo, la forma de cosificación que introduce la pertenencia se caracterizaría por una falta de reconocimiento de su singularidad objetiva con independencia de los rendimientos que esa objetividad pueda proporcionar para la construcción identitaria que subyace a la formación de una subjetividad política. Como han venido mostrando desde hace tiempo los estudios sobre el nacionalismo, tanto los contenidos culturales como las obras artísticas, pero también los acontecimientos históricos o los recursos naturales, constituyen campos de batalla en los que suceden interminables conflictos en todo a su valor como significantes de pertenencia. La reificación implica con carácter general una pérdida de reconocimiento de la realidad del otro, ya sea un sujeto o un objeto, con la consecuencia de que nuestra comprensión de su realidad habrá de tener siempre un sentido cosificado. En lo que toca a la pertenencia, esa pérdida del reconocimiento se caracterizará específicamente por supeditar nuestra comprensión del mundo y de los otros en función de las distintas realizaciones históricas de la lógica interioridad/exterioridad en la que, como hemos visto ya a lo largo de este trabajo, reside su racionalidad dialéctica.

Hasta aquí una primera aclaración conceptual respecto a la constitución del fenómeno de la reificación en sus efectos de cosificación sobre los otros y sobre el mundo. El fenómeno de la reificación tendría así, como hemos visto, un doble alcance, objetivo y subjetivo, que se derivaría de un modo de comprensión caracterizado por la ausencia de la forma de reconocimiento que procura un interés existencial en la fluidez de nuestras interacciones. Pero esto no es todo. La articulación de la valencia normativa del concepto de reificación con su significado descriptivo de la realidad social a través de la idea de un "olvido de reconocimiento" permitiría así mismo activar una respuesta a la segunda cuestión que suscitaba nuestro interés por la constitución de una realidad reificada. Esto

es, la pregunta por su dinámica interna. Según tuvimos ocasión de señalar previamente, conocer la dinámica constituyente de una realidad cosificada resulta fundamental con vistas a delimitar el campo de posibilidades disponibles en clave emancipatoria. No es lo mismo plantear un horizonte de responsabilidad por la justicia si nuestras acciones se entienden solo como momentos dentro de un esquema social rígido o si, por el contrario, se comprenden como actualizaciones contingentes de un proceso social en curso, pues, mientras que en el primer caso la praxis humana se encontraría fuertemente constreñida por los imperativos de una racionalidad social totalizante, en el segundo caso la mayor indeterminación de la praxis en su actualización histórica ensancharía el horizonte de posibilidades accesibles para una acción transformadora.

Pues bien, habida cuenta de la comprensión del fenómeno de la reificación que abre la idea de "pérdida del reconocimiento", parece claro que su dinámica interna habrá de asemejarse más a un proceso social en curso que a la repetición de un esquema social rígido. Como acabamos de ver en estas páginas, desde la perspectiva que abre la idea de reconocimiento, lo característico del fenómeno de la reificación consistiría en un cierto cambio de actitud en nuestra apertura al mundo y a los otros que se explica como consecuencia de su desinterés creciente en preservar una interacción fluida con ellos. La hipótesis del reconocimiento sitúa, pues, el disparador del fenómeno de la reificación en la opción del sujeto cognoscente por una actitud neutralizadora. Es el sujeto quien, al negar el reconocimiento propio de una comprensión de la realidad no cosificada, decide adoptar una posición epistémica que desconoce en el mundo y en los otros todo aquello que escapa a sus intereses de conocimiento. Naturalmente, tales intereses, al igual que la actitud que ellos animan, no dependen de una decisión no condicionada del sujeto. Por el contrario, su aparición responde en buena medida a los imperativos que se siguen de una racionalidad social bajo la que resultan en algún sentido funcionales. De este modo, la actitud "contemplativa" denunciada por Lukács cobra sentido, precisamente, bajo las condiciones de la expansión de la lógica del intercambio como racional generalidad de una sociedad mercantilizada.⁷⁷² Pero de la natural influencia que una cierta racionalidad social pueda tener sobre la actitud del sujeto en su comprensión del mundo y de los otros no se sigue en ningún caso una negación completa de sus posibilidades de agencia. Al negar el reconocimiento, el sujeto dispone una interiorización de los patrones de

⁷⁷² Para G. Lukács (*Historia y conciencia de clase*, pp. 157-158), la actitud "contemplativa" propia de la sociedad mercantil sería aquella propia de una racionalización basada en la *calculabilidad*.

observación y conducta que son propios de una actitud reificante. Es decir, el sujeto actualiza en sí mismo esa actitud, que se acepta, así, como una actitud debida o correcta. Que esa "interiorización" llegue a buen puerto, sin embargo, no es algo que se siga necesariamente de una racionalidad social externa al sujeto. Precisamente por eso, cabe concluir que la dinámica de cosificación a la que da lugar esa actitud del sujeto dependería en último término de sus acciones dentro de un proceso social que no está dado de una vez por todas, sino que es susceptible de transformación y cambio.

De nuevo frente a la tesis de Lukács, también Honneth parece respaldar este punto de vista. Al plantear una conceptualización del fenómeno de la reificación muy apegada al paradigma de la relación mercantil, Lukács forzaría, en su opinión, una lectura de la actitud "neutralizadora" que subyace a la cosificación de la realidad social muy dependiente de la lógica del intercambio, agotando, en consecuencia, no sólo la potencia explicativa del concepto dentro de un marco temático demasiado estrecho, sino también las potencialidades emancipatorias que abre una comprensión no totalizante del mismo. Así, por un lado, Honneth denuncia la pobreza analítica que subyace a la tesis de una extensión general de la lógica del intercambio mercantil sobre esferas de acción no económicas.⁷⁷³ Pero, además, por otro lado, el frankfurtiano observa también que la tematización de la cosificación como consecuencia de una neutralización de la actitud de implicación existencial con el mundo y con los otros resulta «forzosamente incorrecta por ser demasiado totalizadora» en su comprensión de la dinámica interna de dicho fenómeno.⁷⁷⁴ De este modo, al identificar el proceso de reificación con la sustitución de

⁷⁷³ A. Honneth, *Reificación*, p. 28: «¿Cómo ha de explicarse el significado de la reificación fuera de la esfera del intercambio equivalente si con ello sólo se supone una nueva definición de todos los datos situacionales de modo que satisfagan magnitudes relativas de cálculo económico?» Esta prioridad de la racionalidad mercantil implica, además, según Honneth (*Ib.*, p. 36), que Lukács no alcance a reconocer que, en las condiciones de una sociedad compleja altamente diferenciada, la reificación pueda resultar de una decisión estratégica con vistas a asegurar el funcionamiento de la sociedad; incluyendo también esferas sociales en las que la reificación no se explicaría a partir de la racionalidad de mercado.

⁷⁷⁴ *Ib.*, p. 87. Así, por ejemplo, G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, pp. 171-172: «Pero el capitalismo ha producido, con la estructuración unitaria de la economía para toda la sociedad, una estructura formalmente unitaria de la condición para toda esa sociedad.» No obstante, Lukács (*Ib.*, pp. 173-174) no deja de reconocer que existen otras formas de racionalidad social, aunque coordinadas formalmente con la racionalidad de mercado: «[...] la apariencia de que la entera vida social está sometida a una legalidad "eterna, de bronce", diferenciada, ciertamente, en diversas leyes especiales para las diversas regiones, tiene al final que desenmascarse como tal apariencia. La verdadera estructura de la sociedad se manifiesta más bien en las leyes independientes, racionalizadas, formales, de las partes, las cuales solo se coordinan formalmente (o sea, que sus conexiones formales no pueden sistematizarse como necesarias más que formalmente), mientras que material y concretamente no arrojan más que conexiones casuales.» Respecto a las posibilidades emancipatorias que alberguen aisladamente estas "leyes parciales" me temo que poco cabe esperar más que el cierre en una "forma social especial" que no puede, en verdad, sustraerse a sus relaciones de coordinación formal con el todo. Lejos de emancipación, por tanto, más bien reacción.

nuestra implicación existencial por un conocer objetivador, Lukács negaría implícitamente la posibilidad de un aumento de la cosificación en el proceso de desarrollo social una vez éste ha sido supeditado ya a la racionalidad general del todo.⁷⁷⁵ Si la transformación antropológica asociada a la transmutación de la conciencia en orden a una actitud objetivadora se entiende como un acontecimiento consumado, entonces, suponer la posibilidad de una actualización del fenómeno de la reificación carecería de sentido. Éste referiría, por el contrario, un resultado antes que un proceso abierto a una posibilidad real de cambio. "Cambio" sería, desde esta perspectiva, mera "reproducción de lo mismo"; de un todo ya cosificado. Mas, con ello, en fin, toda proyección transformadora de la praxis humana terminaría finalmente colapsando bajo las condiciones definidas por un modo de socialización saturado, incapaz de albergar en su interior lo nuevo que nuestras acciones introducen en el mundo. Es por eso por lo que, sobre la base de una comprensión semejante de la constitución de los efectos de cosificación de los otros y del mundo, las opciones emancipatorias disponibles en el interior de la totalidad social terminarían siendo nulas.

Ciertamente, y a pesar de los reparos de Honneth, Lukács no está desencaminado cuando advierte las tendencias totalizantes de la racionalidad moderna. En cierto sentido, lo característico de esta racionalidad consiste, precisamente, en su capacidad para franquear cualquier límite. El proceso de racionalización se constituye, así, como un movimiento histórico para el que "todo lo que era sólido se desvanece en el aire".⁷⁷⁶ Lo que ocurre, sin embargo, es que, si la reificación coincide realmente con la completa cancelación de nuestro compromiso originario con el mundo y con los otros, como parece sostener Lukács, si, en consecuencia, la totalidad del proceso social debe concebirse invariablemente como un proceso social cosificado, entonces, la idea de "sociedad", entendida como aquello que se produce en el juego de distancia y proximidad que abre la sociabilidad humana, terminaría abocada al colapso. «[S]i todos los procesos en la sociedad están reificados sólo porque imponen actitudes objetivadoras —sentencia

⁷⁷⁵ A. Honneth, *Reificación*, p. 89.

⁷⁷⁶ Parafraseo el conocido pasaje de K. Marx y F. Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista* (Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2013, pp. 54-55): «La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones inmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás.»

Honneth en este mismo sentido—, entonces la sociabilidad humana debe finalmente haberse disuelto.»⁷⁷⁷ No existe la "sociedad" como contingencia humana, sino únicamente como efecto de la reproducción automática de una racionalidad social abstracta. Ahora bien, este punto resulta crucial desde un punto de vista práctico, pues, si no cabe ya espontaneidad alguna en las interacciones humanas, entonces, eso implica que, en último término, la praxis social ha devenido una mecánica. Ésta es, precisamente, la razón por la que he concluido que, desde una perspectiva lukácsiana, no existe posibilidad emancipatoria alguna en una sociedad cosificada. Toda posibilidad de emancipación pasaría, por el contrario, por negar la sociedad como un todo a fin de poder abrir la posibilidad de una forma de socialización nueva, no reificada. Si bajo las condiciones definidas por una forma social cosificada toda praxis ha devenido "mecánica", entonces, el único horizonte emancipatorio que cabe explorar habida cuenta de tales circunstancias tendrá que consistir en una transformación radical de esas condiciones de fondo que suprimen la espontaneidad del registro significativo de la acción humana. En definitiva, ese horizonte habrá de ser necesariamente el de la acción revolucionaria.

Habida cuenta de la comprensión lukácsiana del fenómeno de la reificación, cabría, pues, afirmar que, dado el carácter mecánico que dicho concepto de cosificación atribuye a la acción humana, la única posibilidad de transformación social que cabe pensar desde esas coordenadas sería aquella que abre la vía revolucionaria. Sin embargo, en este punto, todavía cabe preguntarse en que se sustanciaría exactamente esa posibilidad, cuál sería, en fin, su teleología. Asumiendo las consecuencias de la posición lukácsiana, ¿qué cabe esperar de ella? Pues bien, si tenemos en cuenta que, para Lukács, la cosificación no sería sino la consecuencia de nuestra falta de implicación existencial con los otros y con el mundo como consecuencia de la sumisión de nuestra conciencia a un pensamiento objetivado según la lógica propia de la racionalidad de mercado, parece, pues, que de ello habría de seguirse lógicamente una comprensión de la emancipación como "negación de la negación" —negación de nuestra negación de implicación existencial alguna con los otros y con el mundo— que, por remitir a un estado de conciencia *previo*, no tendría, en último término, tanto un sentido de *superación* de lo

⁷⁷⁷ A. Honneth, *Reificación*, p. 88.

existente como de *restauración* de algo que había caído en el olvido. O, mejor, de una *superación* que es, por así decirlo, una *recuperación*.⁷⁷⁸

La revolución consistiría, así, en la destrucción del pensamiento objetivado que funda nuestra actitud "contemplativa" a fin de recuperar una interacción genuina con el mundo y los otros. Desde luego, por responder a los imperativos que la racionalidad social impone sobre el ser consciente, dicha revolución no se sustanciaría en un mero ejercicio de depuración de conceptos, sino en una transformación social de la praxis; no consistiría en una revolución del intelecto, sino en una revolución de las instituciones sociales. En este sentido, en cuanto revolución supondría ciertamente una superación *real* de lo existente. Pero, con todo, dado que la tematización lukácsiana de la reificación opera sobre la base de una oposición dicotómica entre dos actitudes —una genuina y otra cosificada— respecto al mundo y respecto a los otros, no es en verdad desacertado afirmar que, a fin de cuentas, esa revolución no conduciría tanto al "hombre nuevo" como a una recuperación de un viejo interés existencial opacado por un proceso de racionalización social desbocado. El ser humano emancipado sería aquél que, yendo más allá del orden social cosificado por la lógica mercantil del mundo moderno, conseguiría recuperar un modo auténtico de relación con los otros y con el mundo. Así pues, parecería que esa "praxis verdadera" que para Lukács fungía como criterio normativo respecto a un comportamiento cosificado, y de la que nuestro autor no terminaba de dar muchos datos, no sería, en última instancia, sino una forma de praxis olvidada por el proceso de racionalización que atraviesa toda la época moderna cuya recuperación exige superar revolucionariamente aquellas estructuras propias de una forma social reificada.

Pero, ¿acaso una trayectoria como la que nos sugiere esta lectura de Lukács puede ofrecer realmente una respuesta emancipatoria al fenómeno de la reificación y a sus efectos sobre una realidad social cosificada? Si mi argumento es correcto, parecería que de la comprensión lukácsiana del fenómeno de la reificación en un sentido totalizante se seguiría lógicamente una dificultad práctica en lo que se refiere a las posibilidades emancipatorias disponibles, que únicamente se encontrarían disponibles por la vía revolucionaria. Sólo así, superando una totalidad social cosificada, cabría recuperar nuestra actitud de implicación existencial con el mundo y los otros. Sin embargo, dado que, como hemos visto de la mano de Honneth, su idea de reificación no resulta «lo

⁷⁷⁸ R. Jaeggi (*Alienation*, p. 15) informa de una dificultad similar en relación con el concepto de "enajenación" de los *Manuscritos* de Marx.

suficientemente compleja y abstracta», al menos en lo que respecta a su tematización de la dinámica interna del fenómeno en sus efectos, cabría, ahora, preguntarse si la caracterización que hemos hecho de las posibilidades emancipatorias que se siguen de ese concepto no serían, igualmente, limitadas.⁷⁷⁹ En un sentido general, esta limitación consistiría también en el carácter totalizante que la conceptualización del fenómeno de la reificación impone sobre las posibilidades de emancipación disponibles en cada caso. Como hemos visto, sobre la base del concepto lukácsiano de cosificación parece que no cabe emancipación más que como enmienda total a una totalidad social cosificada. Esta conclusión es, justamente, la que quiero confrontar en lo que sigue. Lo que me propongo aquí, entonces, es tratar de recuperar una tematización del fenómeno de la reificación articulado internamente por la idea de reconocimiento, como la defendida por Honneth, para examinar, no sólo su disponibilidad de posibilidades emancipatorias, sino también cuál es su sustancia. Se busca, así, en último término, ofrecer un enfoque normativo más complejo y abstracto, que permita ensanchar la utilidad crítica del concepto.

Como hemos apuntado ya, desde la perspectiva que abre una interpretación del fenómeno de la reificación como "olvido del reconocimiento", la dinámica constituyente de una realidad social cosificada implica la tematización de dicho fenómeno como un proceso social en curso, que resulta de la interiorización subjetiva de un modo de comprensión reificante como actitud cognoscitiva. La cosificación se entendería, así, como un rendimiento productivo que se sigue de la pérdida de interés en preservar una interacción fluida con los otros y el mundo, cuya imagen aparecería ahora ante nosotros según el orden de intereses que subyacen a una racionalidad social totalizante. En lo que respecta a la pertenencia, decíamos, esta cosificación implicaba la asunción estereotípica de la identidad de sujetos y objetos según se sigue de las determinaciones históricas que realizan en cada caso su racionalidad interna. De ahí que, desde las coordenadas de una tematización del fenómeno de la reificación basada en el reconocimiento, la cosificación característica de la pertenencia se decline como una desvalorización de los otros y del mundo como consecuencia de un olvido del reconocimiento explicable a partir de las lógicas que rigen el reparto de posiciones sociales, en clave de proximidad y distancia, respecto a un modo de ser común que, en el caso que nos ocupa —la pertenencia política—, se identificaba en un primer nivel de analogía, con la identidad de una

⁷⁷⁹ *Ib.*, p. 89.

territorialidad compartida.⁷⁸⁰ Es decir, se trataría de una forma de cosificación que emergería a través del oscurecimiento de nuestra "posición de reconocimiento" debido a la interiorización de una actitud comprensiva de los otros y del mundo demasiado apegada a los códigos sociales de la pertenencia. Pero, precisamente, en la medida en que dicha "interiorización" implica un momento de realización psíquica de la actitud reificante por parte del sujeto, la tematización del fenómeno de la reificación vehiculada a través de la idea de reconocimiento ofrecería mayores posibilidades para la transformación y el cambio que su homóloga luckácsiana. La dinámica de cosificación a la que da lugar esa actitud, decíamos, depende en último término de la acción sujeto dentro de un proceso social que no está dado de una vez por todas. Precisamente por eso, desde la perspectiva del reconocimiento, cabría ofrecer una mayor disponibilidad de posibilidades emancipatorias en relación con los efectos de cosificación que se siguen de una comprensión de la realidad social reificada.

¿En qué consistiría exactamente este ensanchamiento de posibilidades emancipatorias? Si el fenómeno de la reificación se entiende como un proceso en curso, y no en un sentido totalizante, entonces, la dinámica interna a este fenómeno puede medirse como una actualización contingente de distintos niveles de reconocimiento dentro de un esquema de tensión entre dos posiciones límite; la sensibilidad extrema hacia el reconocimiento existencial, por un lado, y la incapacidad absoluta para el reconocimiento, por el otro. Ésta es, de hecho, la posición defendida por Honneth.⁷⁸¹ Para este autor, la comprensión del fenómeno de la reificación en clave de reconocimiento refiere una escala de intensidades múltiples en nuestra relación con los otros y con el mundo. Honneth habla, así, de «un endurecimiento de nuestra postura de conocimiento», o también de «una negación del reconocimiento [...] por un prejuicio o estereotipo».⁷⁸² La reificación no supone, pues, desde su perspectiva, una lectura dicotómica de nuestras actitudes —reificante/no reificante—, sino que implica más bien un fenómeno graduable en un registro complejo. Pero, si esto es así, si la reificación admite ser tematizada en este sentido, entonces, por contraste, las posibilidades de emancipación disponibles habrán de poder ser tematizadas en un sentido igualmente complejo. Las posibilidades de emancipación se entenderían, así, desde esta perspectiva, de un modo multiescalar y contextualizado en relación inversa con la intensidad que adopta el fenómeno de la

⁷⁸⁰ Refiero aquí, sintéticamente, parte de los desarrollos teóricos alcanzados en los capítulos 3 y 4.

⁷⁸¹ A. Honneth, *Reificación*, p. 91.

⁷⁸² *Ib.*, p. 97.

reificación en cada caso. Con ello, la tematización de la reificación en clave de reconocimiento no sólo nos ofrecería un rango de disponibilidad de posibilidades emancipatorias mucho más amplio, sino que, además, también ofrecería una referencia sustantiva respecto a su contenido; pues, habida cuenta de razón inversa que funda la constitución de una posibilidad emancipatoria, de ello se seguiría también una relación semejante en lo que respecta a su sustancia. Desde la perspectiva interpretativa que abre la lectura del fenómeno de la reificación en clave de "olvido del reconocimiento", la emancipación consistiría, justamente, en una intervención favorable a nuestra genuina actitud de implicación existencial con el mundo y con los otros allí donde se da la oportunidad histórica de desafiar una imagen cosificada de ellos. Se trata, por tanto, de un enfoque normativo que no sólo evita las dificultades asociadas al carácter totalizante de la perspectiva lukácsiana en lo que se refiere a la disponibilidad de posibilidades emancipatorias respecto a una realidad cosificada, sino que también ofrece un contenido sustantivo desde el que comprender sistemáticamente el sentido de toda acción dirigida a darle respuesta.

Este último apunte es crucial para los objetivos que nos marcábamos en este epígrafe. Nuestra pretensión cuando dimos entrada a una investigación en torno al concepto de reificación era poder aclarar el sentido en el que somos responsables ante la injusticia de la estructura y, en particular, ante la injusticia estructural de la pertenencia. Para poder aclarar esta pregunta, nos propusimos entonces desarrollar una investigación en torno a la cualidad de la interdependencia social que funda nuestra responsabilidad por la justicia. Como hemos visto, esa cualidad no es sino su constitución como una interdependencia social cosificada. Para justificar este punto, de la mano de Young, pero yendo más allá de ella, conseguimos llegar a la idea del significado moral de la reificación como fundamento de nuestras responsabilidades reconociendo su valor normativo. La reificación, decíamos, da cuenta de nuestra responsabilidad por la justicia en la medida en que refiere una forma de realidad defectiva respecto a un estándar de plenitud de su objeto. Por eso, es posible reconocer en ella un sentido moral como fundamento. Lo que ocurre es que, este reconocimiento no agota el objetivo que inauguraba nuestro epígrafe, pues, además de la justificación del carácter cosificado de la interdependencia social, la pregunta por el sentido de la responsabilidad implicaba también una investigación en torno a la sustancia de nuestros deberes de justicia. Esta segunda cuestión es la que animó una exploración más exhaustiva del concepto de reificación, con el propósito de aclarar

tanto su sustancia y alcance como su dinámica interna a partir del examen de su producción de una realidad social cosificada. Por un lado, decíamos, debemos saber qué es exactamente la reificación y cuál es su alcance para poder definir la naturaleza de nuestros deberes morales. Por el otro, debemos saber también cuál es su dinámica constituyente, a fin de entender el rango de posibilidades que el deber abre. Pues bien, la lectura crítica del concepto lukácsiano de "cosificación" a través de Honneth nos ha permitido llegar a una tematización del fenómeno de la reificación basada en la idea de reconocimiento según la cual éste se entendería como un fenómeno de alcance subjetivo y objetivo consistente en la pérdida de un interés existencial genuino en el mundo y en los otros como consecuencia de la interiorización de una actitud "neutralizadora" que reduce su singularidad a un valor dependiente de los imperativos de una racionalidad social que, en el caso que nos ocupa, se sustancia en la realización histórica de la lógica propia de las relaciones de pertenencia. Es sobre esta base que cabe dar una respuesta definitiva a la pregunta por el sentido de nuestra responsabilidad por la justicia, aclarando cuál es la sustancia de sus deberes en lo que se refiere a una pertenencia justa.

¿En qué consistirían, pues, estos deberes? De nuestra exploración comparativa de las tesis de Lukács y Honneth se desprende, como hemos visto, una limitación normativa del primero, en lo que se refiere a la sustancia emancipatoria y a sus posibilidades. Lukács entiende la proyección normativa que abre el concepto de reificación en un sentido negativo sobre la base de una concepción de la emancipación que, por su carácter totalizante, resulta muy ambiciosa. Honneth, en cambio, ofrece un marco de interpretación de las posibilidades emancipatorias y de su contenido basada en el reconocimiento, que se adapta mucho mejor a su uso por parte de un examen crítico de una gran heterogeneidad de prácticas sociales. Esto no implica, desde luego, que la posición del reconocimiento sea acomodaticia. La perspectiva del reconocimiento únicamente ofrece una lectura de la emancipación más compleja por inscribir en este registro una mayor diversidad de acciones, además de la acción revolucionaria. Pero esto no hace de ella una perspectiva menos ambiciosa, sino tan sólo una perspectiva más completa. Este matiz es importante para evitar malentendidos, pues, frente a lo que en una primera lectura quizá pudiera parecer, la alternativa entre Lukács y Honneth que aquí hemos esbozado no remite en ningún caso a la conocida oposición entre revolución y reforma, sino que tiene un objeto propio que es distinto. Así, nuestra atención en estas páginas no tenía tanto que ver con un *método* de cambio, como son su *sustancia* y

posibilidades. En el caso de Lukács, por su concepto de cambio, éste sólo podía ser revolucionario. Pero eso no implica que la posición de Honneth excluya esta alternativa metódica. De este modo, bien cabría pensar que existen ciertas condiciones en las que toda posibilidad de cambio implica una acción de esta naturaleza. En cierto modo, éste es el caso de la pertenencia, pues, como ya hemos podido observar al inicio de este capítulo, la discusión normativa tiene aquí un sentido constitutivo por cuanto implica un marco general de las relaciones políticas. Esto no significa que *toda* respuesta normativa a la pertenencia deba adoptar necesariamente una naturaleza revolucionaria. Simplemente implica que, en un sentido último, el auténtico reconocimiento implica la destrucción de toda pretensión de posicionar en el espacio social a los sujetos.

De las opciones de éxito que pueda albergar una posibilidad semejante es difícil pronunciarse. Tampoco es este el lugar donde hacerlo. Por otra parte, también cabe advertir, como hace Honneth, de que, con carácter general, en el contexto de una sociedad altamente especializada, tal vez la actitud objetivadora que da pie a la cosificación sea hasta cierto punto inevitable.⁷⁸³ El fenómeno de la reificación sería así, hasta cierto punto, algo con lo que, teniendo en cuenta las expectativas y necesidades de una sociedad moderna, debemos convivir por razones funcionales. En cualquier caso, lo que parece claro es que, fueran cuales fueren los métodos de cambio o los horizontes sociales en los que se han de actualizar esas posibilidades emancipatorias, el sentido de nuestra responsabilidad por la pertenencia habrá de dirigirse siempre en el sentido de una ampliación del reconocimiento. Ese y no otro es, en definitiva, el punto de partida desde el que la idea de una pertenencia justa puede hacerse pensable

5.3. Liberalismo y comunitarismo como paradigmas de reconocimiento

La proyección emancipatoria que abre la idea de reconocimiento implica siempre un proceso de transformación social que, por involucrar la intervención de un sujeto en lo que se refiere a la actualización de sus posibilidades, habrá de tener un sentido práctico necesariamente. Como acabamos de ver en el anterior epígrafe, el lenguaje del reconocimiento nos permite acceder a una teorización en torno a la sustancia de nuestra responsabilidad por la justicia que entiende sus deberes de un modo dúctil, que escala en múltiples niveles de intervención dentro de la totalidad social y que comprende, así

⁷⁸³ *Ib.*, p. 36.

mismo, distintos métodos de cambio, pero que, en todo caso, se vehicula a través de la praxis de un sujeto. Es el sujeto el que, a través de sus acciones, debe encaminar la transformación social, pues, si bien el fenómeno de la reificación se dispone como un modo de comprensión distorsionado de la realidad social que brota de un sistema de relaciones sociales dado, lo cierto es que, como ya hemos insistido en polémica con Lukács, la interiorización de la actitud "contemplativa" o "neutralizadora" que anima una comprensión cosificada de la realidad social presupone siempre algún tipo de aceptación por nuestra parte de la racionalidad que se educa de dicho sistema de relaciones sociales. La dinámica del reconocimiento habrá de ser, así, en consecuencia, una forma de praxis que impulsa la transformación social sobre la base del accionar responsable de un sujeto.

Esta apreciación no sólo es relevante por lo que respecta a los riesgos de totalización de las posibilidades emancipatorias que subyacen a la perspectiva lukácsiana. También por la amenaza que representa una lectura de la emancipación demasiado apegada al devenir psíquico del sujeto que olvida el sentido *social* de toda praxis de reconocimiento. Así, mientras que la primera alternativa supone reducir el abanico de posibilidades emancipatorias al extremo de un *kairós* revolucionario, la perspectiva que entiende la emancipación como una simple transformación interna al sujeto cae, a su vez, en la pobreza de un voluntarismo ajeno por entero a sus circunstancias. Que el fenómeno de la reificación sea un fenómeno esencialmente comprensivo no obsta para que ese modo de comprensión se encuentre mediado socialmente. Por eso, no basta con desear, como hace Young, «que las personas intenten des-reificar su interpretación de los procesos sociales y sus efectos.»⁷⁸⁴ Si mi argumento en torno al significado del reconocimiento es correcto, entonces, la negación de una comprensión cosificada de la realidad social habrá de pasar, necesariamente, por la ruptura con aquellas instituciones en las que se realiza una racionalidad social que anima una mirada cosificada a los otros y al mundo. No existe una relación consecutiva entre un "momento interno" y un "momento externo" al programa emancipatorio, sino una interrelación entre momentos que se constituyen en un mismo movimiento.

Ahora bien, que la transformación social pase necesariamente por la praxis no excluye la importancia de un dispositivo moral que facilite su activación en el orden de las motivaciones. Si el fenómeno de la reificación encontraba en la racionalidad social un

⁷⁸⁴ I.M. Young, *Responsabilidad por la justicia*, p. 163.

disparador hacia una comprensión cosificada de la realidad social, también la tentativa emancipatoria que alberga el reconocimiento dispone sus propios recursos con vistas a animar una praxis en este sentido. Con carácter general, tales recursos habrán de comprender fundamentalmente ideas y discursos en torno a los modos y razones del reconocimiento. Como ya hemos insinuado, el horizonte emancipatorio movilizado por la tesis del reconocimiento no remite tanto a la idea de una situación previa a la cosificación en la que nuestra implicación existencial en las interacciones sociales se daba por descontado, como a la idea de un proceso abierto a la realización de distintas posibilidades emancipatorias contextualizadas y de alcance diverso. Nuestras posibilidades emergen, así, a partir de las circunstancias que configuran una determinada situación histórica en la que cabe explorar un camino para reconocimiento. Pues bien, habida cuenta de las posibilidades emancipatorias dadas en unas determinadas circunstancias, tales posibilidades sólo podrán hacerse evidentes a través, precisamente, de las ideas y discursos normativos con las que los sujetos expresan sus expectativas de cambio. Los discursos normativos nos permiten entender la manera en que el reconocimiento se presenta como un deber de responsabilidad para los sujetos. Por eso, su examen resulta fundamental con vistas a entender la naturaleza de las prácticas de reconocimiento que activa la inquietud por una pertenencia justa.

En este epígrafe lo que me propongo es examinar brevemente la índole de estos discursos normativos, no sólo por su importancia a la hora de hacer inteligibles las prácticas de reconocimiento, sino también por cuanto nos permiten comprender sus límites internos. Los discursos de reconocimiento pueden entrañar formas inadvertidas de reificación que pasan bajo el radar de sus propósitos emancipatorios. Así, como veremos, al referir normativamente una idea positiva de sujeto, estos discursos amenazan con diluir el significado de su constitución "abierta" al proceso histórico a través de la afirmación de una imagen cosificada del mismo. Advertir de estos límites resulta, sin embargo, fundamental para un análisis crítico de reconocimiento en un doble sentido. En primer lugar, por cuanto un análisis semejante opera en sentido negativo. Su objetivo no es definir de una vez por todas qué es lo justo y qué es lo injusto, qué es lo correcto y lo incorrecto, sino examinar las tensiones normativas que subyacen a la praxis con vistas a depurar los medios y fines de la acción en cada caso concreto. Por otra parte, la advertencia en torno a los límites del discurso normativo resulta así mismo fundamental en la medida en que refuerza argumentativamente nuestra tesis acerca de la dinámica

constituyente de la cosificación como "proceso en curso". Que sean, precisamente, las prácticas y discursos de reconocimiento causantes de efectos de cosificación indirectos resume perfectamente la idea de una emancipación que se mide antes en posibilidades dadas en un cierto contexto —cuyo carácter de "superación" depende, justamente, de la tensión inherente al movimiento de negación de lo existente—, que en la disolución de toda realidad cosificada.

Con todo, la pretensión aquí esbozada se enfrenta de nuevo con la ambición del proyecto. ¿Cómo rastrear aquí la inteligibilidad y límites de cualquier discurso en el que se haga implícito en programa emancipatorio del reconocimiento? Existen una multiplicidad de discursos normativos susceptibles de ser examinados desde este punto de vista, como múltiples son las prácticas formales e informales, institucionales o espontáneas, en las que se actualizan las posibilidades de un cambio emancipatorio. Con todo, una aproximación posible es aquella que pretende rastrear las tensiones del discurso normativo en el discurso filosófico. La filosofía va más allá de las intuiciones morales que iluminan nuestra praxis cotidiana con el objeto de activar procesos de depuración y crítica que conviertan esas intuiciones en entramados argumentales consistentes. Se trata, pues, de la forma más elaborada de discurso normativo. Pero, a pesar de ello, al positivizar un programa emancipatorio, también la filosofía normativa incurre en las tensiones que se observan con carácter general en cualquier discurso normativo. En este sentido, la filosofía, pese a disponer de una mayor consistencia desde un punto de vista argumentativo, enfrenta, sin embargo, límites que son comunes a cualquier discurso normativo. Precisamente por eso, y, habida cuenta de nuestros objetivos, resulta ser aquí también el discurso más oportuno.

Lo que ocurre con la filosofía, sin embargo, es que también éste es un discurso heterogéneo. Se hace preciso, pues, seleccionar discursos antagónicos en los que se pueda reflejar indistintamente la tensión común a los discursos normativos. De ahí que, en lo que sigue, articularé mi análisis a partir de la controversia entre liberales y comunitarios que llenan las páginas de la filosofía política de finales del siglo XX y comienzos del presente siglo. La puesta en juego de esta dialéctica entre corrientes o "escuelas" no sólo aprovecha un marco de trabajo ya consolidado en la filosofía política, sino que también nos permite operar con un registro discursivo propicio para el objetivo que tenemos en mente. Pero, antes de ir más allá, es preciso tratar de perfilar con más claridad los límites del campo de batalla en el que se quiere activar aquí la controversia entre liberales y

comunitarios. En efecto, a pesar de que la referencia al conflicto entre liberalismo y comunitarismo resulta clara desde el punto de vista de la historia de la filosofía política más reciente, lo cierto es que dicha oposición no se articula de forma unívoca, sino que admite variables. Por otra parte, ambos términos, aunque de forma destacada el concepto de "liberalismo", remiten a significados y usos que van más allá de los contornos de este episodio teórico de la filosofía política. Por eso, se impone de entrada una cierta aclaración conceptual que permita discernir las posiciones que se quieren dar cita en estas páginas. Dado que, en el contexto de la disputa filosófica, el comunitarismo surge como reacción a (un cierto tipo de) liberalismo, esa aclaración conceptual orbitará fundamentalmente en torno a este término. Una vez dilucidado su sentido, y por oposición, el de su contraparte será evidente.

En principio cabe entender que existen tres usos del concepto de "liberalismo" cuyos sentidos se superponen. Un primer uso sería su uso corriente como posicionamiento político de un sujeto, de una institución o de un grupo, tanto en un registro más "vulgar" como en uno más analítico. Este uso implica un sentido variable, muy dependiente del contexto. Un segundo uso de este concepto sería el uso que de él hace la historia de las ideas políticas para referirse a una corriente ideológica que surge en la época moderna. Aquí, el concepto de liberalismo refiere un sentido técnico contextualizado desde un punto de vista histórico —así, por ejemplo, la calificación de alguien o algo como "liberal" implica aquí una variación respecto a su asociación con la "liberalidad", entendida como cualidad de generosidad o desprendimiento—. Un tercer uso del concepto de "liberalismo" sería, finalmente, el uso que anima la filosofía política para englobar una serie de posiciones teóricas que, con carácter general y a la espera de un mayor detalle, tienen como rasgo común su acento en la libertad del individuo y en el respeto a sus derechos individuales. El problema, sin embargo, es que en el uso filosófico de este concepto cabe distinguir dos sentidos distintos, que no siempre se encuentran explicitados y que, de hecho, en ocasiones se superponen dentro del pensamiento de un mismo autor o en las páginas de un mismo texto. Así, por un lado, se puede hablar de un sentido del concepto "liberalismo" que hace referencia a un tipo de políticas públicas que pueden ser entendidas como "liberales", mientras que, por otro lado, cabe identificar un segundo sentido del concepto que haría referencia a los fundamentos que respaldan las propuestas sostenidas en el primer sentido. Se podría dar, entonces, la circunstancia, de

que un teórico pudiera ser "liberal" en su primer uso filosófico, el de las medidas, sin serlo en el segundo, el de los fundamentos. Tal sería el caso de, entre otros, Michael Walzer.

Michael Walzer es un filósofo que, si bien puede ser definido como "liberal" en el primer sentido del uso filosófico del concepto, desde el punto de vista de su segundo sentido sería indudablemente un teórico de talante comunitario. Para Walzer, el liberalismo consiste en el "arte de separar" una sociedad en dominios sociales autónomos, de tal manera que aquélla deje de ser una comunidad orgánicamente integrada para constituirse como una comunidad integrada por esferas de acción independientes unas de otras. El universo del liberalismo sería, así, «un mundo de muros» que da lugar a distintas libertades.⁷⁸⁵ Pero esto no implica que esas libertades antecedan a los límites que diferencian las distintas esferas sociales. Las libertades no son, desde su perspectiva, sino producto de la trayectoria histórica de una comunidad que antecede en su génesis al individuo. Niega, por tanto, cualquier intento de fundamentar normativamente los derechos y libertades en la posición moral del individuo. La idea de individuo —afirma Walzer— es una ficción que tiene una «utilidad táctica» por cuanto permite regular el alcance de la interferencia del Estado y limitar los usos del poder político, pero «no crea las instituciones en las que participa ni tampoco determina por entero sus limitaciones o las obligaciones que asume.»⁷⁸⁶

La diferencia entre los dos sentidos del concepto "liberalismo" en su uso filosófico tendría que ver, entonces, con la naturaleza de las pretensiones normativas que subyacen a los que, desde ahora, podemos llamar el "liberalismo político" y el "liberalismo metafísico", respectivamente. Así, mientras que el primero no aspiraría más que a *justificar* públicamente un sistema institucional garantista con los derechos individuales, el segundo pretendería *fundamentar* racionalmente un sistema semejante en principios morales universales. Esto no implica, naturalmente, que el liberalismo político pueda obviar la necesidad de fundamentar normativamente los derechos y libertades del individuo. Pero ese ejercicio de fundamentación normativa no tiene por qué coincidir en su planteamiento con los supuestos que subyacen al liberalismo metafísico. Por el contrario, y como el ejemplo de Walzer revela, esos supuestos pueden responder a un

⁷⁸⁵ M. Walzer, "El liberalismo y el arte de la separación: la justicia en las instituciones". En: *Guerra, política y moral*. Barcelona, Paidós, 2001, p. 93.

⁷⁸⁶ *Ib.*, pp. 107-108.

planteamiento de fondo diferente, como es el del comunitarismo.⁷⁸⁷ Para Walzer, el fundamento normativo del liberalismo político se encontraría en la comunidad democrática, no en una personalidad moral del individuo que antecede a su condición de miembro. «El arte de la separación —afirma— no es un arte esotérico, sino una actividad común.»⁷⁸⁸ En este sentido, el comunitarismo se opondría al liberalismo fundamentalmente en un plano metafísico. Liberalismo y comunitarismo se disputan en primera instancia el fundamento de las normas, no su contenido. Esto no excluye, naturalmente, que desde una posición comunitarista quepa oponerse al liberalismo político. Lo que ocurre, sencillamente, es que esa oposición no es conceptualmente necesaria por cuanto operan en planos de controversia distintos.

Este plano metafísico en el que se oponen liberales y comunitarios es, precisamente, el campo de batalla en el que quiero proyectar su antagonismo en relación con los discursos normativos que permiten articular las posibilidades emancipatorias contenidas en las prácticas de reconocimiento.⁷⁸⁹ Si bien no cabe duda de que la actualidad de esas posibilidades se juega principalmente en las distintas medias y proyectos que orientan en uno u otro sentido los sistemas de derechos, lo cierto es que localizar nuestro análisis en el orden de los fundamentos permite trazar una panorámica más amplia, que, aunque reduccionista en relación con la complejidad de los discursos normativos que respaldan las prácticas institucionales de reconocimiento, consigue, sin embargo, ofrecer una especial claridad con vistas a examinar las cuestiones de fondo que inspiran estas páginas en la medida en que fuerza una nítida oposición dicotómica entre liberales y comunitarios. Así, la oposición entre liberalismo y comunitarismo nos permitirá observar claramente las potencialidades y límites que subyacen con carácter general a los discursos normativos del reconocimiento.

En particular, mi intención consiste en observar las potencialidades y límites de estos discursos normativos a través de la evaluación comparativa de la idea moral de sujeto que subyace a ambos posicionamientos teóricos. Esta idea moral del sujeto es

⁷⁸⁷ En este sentido, M. Walzer ("The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18(1), 1990, p. 10) afirma que: «the Deep structure of even liberal society is in fact communitarian.»

⁷⁸⁸ M. Walzer, "El liberalismo y el arte de la separación: la justicia en las instituciones", p. 112.

⁷⁸⁹ Una panorámica de las distintas posiciones en lo que hemos llamado el plano de controversia de las "medidas" o "políticas" en lo que se refiere a las migraciones (quizá el asunto que concentra más debate en torno a la pertenencia) se encuentra en S. Song, "Political Theories of Migration", *Annual Review of Political Science*, 21, 2018, pp. 385-402; y en J.A. Fernández Manzano, "Liberalismo político y libertad de movimientos a escala global", *Ápeiron*, 14, 2021, pp. 197-220.

crítica, pues de ella depende la posibilidad de comprender nuestra praxis como una praxis significativa en términos morales. Así, toda teoría ética presupone la idea de que los seres humanos somos en algún sentido "morales" y que, por ello, tenemos la capacidad de relacionarnos normativamente con nosotros mismos, con el mundo y con los otros. Por este motivo, cabe afirmar que la inteligibilidad de la praxis que abren los discursos normativos implica siempre una idea moral de ser humano que hace, a su vez, inteligibles esos discursos. Pero, además, por otra parte, la consideración de los seres humanos como seres morales resulta también fundamental para entender normativamente las acciones de los otros. De este modo, cuando alabo o censuro las acciones del otro presumo en él la misma condición según la cual me entiendo a mí mismo moralmente como un sujeto. Es decir, *reconozco* en él la capacidad para una praxis significativa en términos morales. Este reconocimiento moral de la condición subjetiva del otro es, de hecho, lo que subyace a los discursos normativos que establecen algún tipo de deber para con un prójimo. Así, todo discurso dirigido a respaldar normativamente un deber de este tipo presupone con carácter general el reconocimiento del otro como un igual en relación con las condiciones que me definen moralmente como sujeto. Es justamente por eso por lo que, partiendo de la exploración de la idea moral de sujeto que subyace a un discurso normativo, será así mismo posible comprender la naturaleza del razonamiento que anima ese discurso cuando de él se educen deberes hacia los otros.

En lo que se refiere a la cualificación de ese sujeto moral como un sujeto político, sin embargo, la exploración de este presupuesto antropológico del discurso normativo habrá de implicar, además, una cierta idea de fondo acerca de su condición sociable que permita relacionar sus capacidades práctico-morales con su posición subjetiva en relación con los otros. La exigencia de una idea moral del sujeto subyacente a nuestros discursos normativos no supone en ningún caso que una antropología semejante pueda agotar la condición humana por entero. Basta, sencillamente, con que refiera aquellas dimensiones de lo humano que se entiendan moralmente relevantes en algún sentido. La clave, en todo caso, se encuentra en la conexión que se establece entre un rasgo empírico o trascendental característico del ser humano y su habilitación como un sujeto capaz de una praxis significativa en términos morales. Con todo, una vez la idea moral de sujeto se relaciona con la condición sociable de lo humano, el análisis habrá de detenerse a examinar el modo en que la sociabilidad humana interacciona con su capacitación moral como sujeto. De lo que se trata, en último término, es de entender de qué manera la lógica constituyente de

la subjetividad que se sigue de nuestra apertura originaria al otro influye en nuestra habilitación como sujetos morales, determinando, por extensión, una modulación de ese reconocimiento moral del otro que observábamos como principio de los deberes hacia un prójimo. Sólo así cabría, en definitiva, acceder al tipo de inteligibilidad de las prácticas de reconocimiento implicada en los discursos normativos sobre la pertenencia, pues, como ya hemos tenido ocasión de ver, la pertenencia se define, precisamente, como un principio de subjetivación que resulta del emplazamiento del sujeto en el espacio social a través de un régimen de relaciones de proximidad y distancia con el otro. De ahí que, la sociabilidad se encuentre necesariamente implicada en la idea moral de sujeto que subyace a un discurso normativo sobre la pertenencia, y, de forma más amplia, sobre cualquier asunto de naturaleza social o política.

Esta idea moral de sujeto, atravesada por las exigencias de su condición sociable, es, precisamente, la que, como veremos, niega en el sistema conceptual del liberalismo. Como ya hemos anticipado, para el "liberalismo metafísico" la idea moral de sujeto coincide con la idea abstracta de un individuo derechohabiente con anterioridad a los dispositivos institucionales que garantizan esos derechos. Para el "liberalismo político", por el contrario, el individuo no representaba, según dijimos, más que un índice normativo que permitía definir y evaluar las restricciones legítimas del poder público. Así, mientras que para el segundo el concepto de individuo tenía un valor exclusivamente *metodológico*, para el primero este concepto tendría, además, un valor *ontológico*. Pero, esta aproximación inicial, si bien satisfactoria para una primera aproximación, resulta, sin embargo, insuficiente con vistas a examinar la idea moral de sujeto implicada en los discursos normativos sobre la pertenencia. Por lo pronto, la referencia genérica al individuo abstracto no deja de ser más una apelación a una comprensión previa que una explicación de esa naturaleza abstracta. Por otra parte, esta falta de tematización implica así mismo un déficit para poder explicar por qué razón esa idea moral del sujeto niega su condición sociable y cuáles son las consecuencias que de ello se siguen desde el punto de vista de la pertenencia. Por eso, antes de ir más allá debemos profundizar en el significado de esta idea inicial de individuo para, posteriormente, extraer las conclusiones que sean oportunas desde el punto de vista de las inquietudes normativas que guían estas páginas.

El John Rawls de *Teoría de la justicia* es, quizá, la figura más representativa en la que cabe rastrear esta idea moral del sujeto como individuo. En realidad, Rawls no ofrece como tal una antropología segmentada dentro de su teoría. Sin embargo, en sus ideas en

torno a la posición original y los principios de la justicia cabe, con todo, rastrear una concepción moral del sujeto.⁷⁹⁰ Brevemente, esta concepción podría sintetizarse en la idea de que existe una «prioridad del "yo" sobre sus fines» en virtud de la cual es posible distinguir la cualidad moral del ser humano en su capacidad de elegir por oposición al torrente de deseos, necesidades y fines que constituyen el objeto de sus elecciones.⁷⁹¹ Como gran parte de la tradición liberal, Rawls operaría, así, con una idea moral de ser humano «como un agente de elección soberano, una criatura cuyos fines son elegidos antes que dados».⁷⁹² Esto no implica, naturalmente, que a juicio de Rawls el ser humano sea *sólo* su voluntad y su capacidad de elegir fines. Rawls no ignora los datos proporcionados por la psicología del aprendizaje, o la importancia de nuestros deseos a la hora de configurar nuestra identidad empírica. Lo que ocurre es que, desde su punto de vista, esos aspectos no son *moralmente* relevantes en lo que respecta a nuestra habilitación normativa como sujetos capaces de una praxis significativa en términos de justicia. La crítica empirista falla porque lo que se juega aquí no es *quién* es el sujeto, la pregunta por su identidad, sino más bien *qué* es relevante en él para poder considerarlo moralmente como sujeto. Esto es, la pregunta por aquello que le habilita como un ser capaz de una praxis moralmente significativa.

Para entender el sentido de esta comprensión rawlsiana de la subjetividad es preciso mencionar aquí las pretensiones que subyacen a su teoría del contrato. Como es sabido, para Rawls, la posición original del contrato no se entiende como un estado de cosas históricamente real, sino más bien como una situación hipotética que conduce a una concepción institucional de la justicia.⁷⁹³ Esencialmente, esa situación se caracterizaría por restringir las competencias epistémicas de los participantes en un proceso de deliberación colectiva con el objeto de crear las condiciones de imparcialidad necesarias para asegurar una elección no distorsionada por los fines e intereses de las partes. Así, dadas las condiciones de imparcialidad definidas por el "velo de la ignorancia" los procesos de justificación racional tendrían, desde su punto de vista, la suficiente fuerza como para fundamentar normativamente la validez de una concepción de la justicia. «[L]os principios de la justicia —afirma Rawls en este sentido— serán el resultado de un

⁷⁹⁰ M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona, Gedisa, 2000, p. 71: «[...] en la teoría de la justicia de Rawls se encuentra implícita una concepción del sujeto moral que tanto modela los principios de la justicia como es modelado a su imagen a través del medio de la posición original.»

⁷⁹¹ *Ib.*, pp. 36-37.

⁷⁹² *Ib.*, p. 39.

⁷⁹³ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 25.

acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, [...] capaces de un sentido de justicia.»⁷⁹⁴ En tanto que seres morales, por tanto, los seres humanos serían capaces de reconocer racionalmente la normatividad de los principios de la justicia una vez dejan de lado sus preferencias particulares. El sistema de derechos y obligaciones que se educa del razonamiento moral rawlsiano se bastaría, de este modo, con un concepto de ser humano como un ser capaz de voluntad y razones. Pero, si esto es así, entonces, parecería que la idea moral de sujeto sostenida por Rawls renunciaría a reconocer cualquier tipo de valor habilitante práctico-normativo en los rasgos, experiencias, necesidades y deseos que nos definen como individuos concretos. Para Rawls, la relevancia moral de nuestra condición subjetiva no radica en los rasgos de nuestra identidad que son fruto del azar o de nuestras acciones, sino que consiste únicamente en nuestra capacidad para hacer de algo un objeto de nuestra voluntad o de nuestro pensamiento. Por eso, su idea moral de sujeto coincide con la imagen del individuo abstracto.

Desde aquí, la inteligibilidad de los discursos normativos sobre la pertenencia que abre la idea moral de sujeto del liberalismo se sostendría en la prioridad moral del individuo sobre sus fines. El sujeto sería, así, merecedor de reconocimiento con independencia de sus circunstancias y sus deseos, únicamente por mor de su valor moral como un ser capaz de voluntad y racionamiento. Toda restricción en su capacidad de agencia que no pueda justificarse en términos de justicia sería, en consecuencia, ilegítima, al menos idealmente. Por eso, desde este punto de vista, toda forma de pertenencia es *prima facie* injusta si no es producto de la voluntad o el acuerdo entre partes. Esto no implica, desde luego, que todos los liberales lleguen a una conclusión semejante. Como afirma Will Kymlicka, «[e]n casi todas las teorías liberales [...] hay una sutil pero profunda inversión de la terminología. Generalmente, lo que comienza como una teoría sobre la igualdad de las *personas*, termina siendo una teoría de la igualdad moral de los *ciudadanos*.»⁷⁹⁵ Así, si bien algunos teóricos liberales como Charles Beitz han vindicado la aplicación global de la concepción de la justicia que se educa de la posición original rawlsiana, lo cierto es que la mayor parte de sus homólogos, empezando por el propio

⁷⁹⁴ *Id.*

⁷⁹⁵ W. Kymlicka, *Fronteras territoriales*. Madrid, Trotta, 2006, p. 36.

Rawls, consideran las fronteras y la pertenencia un *factum* que antecede a la teoría.⁷⁹⁶ Como hemos apuntado ya, en sus trabajos, Rawls plantea siempre su teoría de la justicia en el horizonte de una "sociedad cerrada".⁷⁹⁷ Por otra parte, cuando piensa una teoría normativa de las relaciones internacionales inspirada por el modelo del contrato, Rawls entiende las partes contratantes como pueblos, no como individuos.⁷⁹⁸ Aunque la mayor parte de teóricos liberales conciben la ciudadanía en clave inclusiva, miran con buenos ojos los procesos de internacionalización de la gobernanza política y rechazan el etnonacionalismo como modelo de pertenencia, estos autores no acostumbran, sin embargo, a desafiar abiertamente el marco de organización estatal del mundo y su consecuente lógica de la pertenencia. Para ellos, la necesidad de pertenecer es un hecho desafortunado, pero hasta cierto punto inevitable.⁷⁹⁹

Con todo, y a pesar de las matizaciones que la mayor parte de teóricos liberales hacen a la negación *prima facie* de la pertenencia, la idea de fondo de sus planteamientos sigue siendo la idea moral de sujeto como individuo abstracto. El sujeto se piensa, así, como pura capacidad de agencia, con independencia de sus fines e intereses.⁸⁰⁰ También

⁷⁹⁶ Ch. R. Beitz, *Political Theory and International Relations*. Princeton (NJ), Princeton U.P., 1979, p. 144: «If social cooperation is the foundation of distributive justice, then one might think that international economic interdependence lends support to a principle of global distributive justice similar to that which applies within domestic society.» Una de las mejores críticas a los presupuestos del cosmopolitismo contractualista a la Beitz, en L. Ypi, "Political Membership in the Contractarian Defense of Cosmopolitanism", *The Review of Politics*, 70, 2008, pp. 442-472.

⁷⁹⁷ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 21: «Quedaré satisfecho si es posible formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, concebida, por el momento, como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades.» Así mismo, J. Rawls, *Liberalismo político*, p. 312: «El contexto de un contrato social es manifiestamente distinto, y debe dar margen para tres hechos, entre otros, a saber: que la pertenencia a nuestra sociedad está dada, que no podemos saber qué hubiéramos sido si no hubiéramos pertenecido a ella [...].» Cf. A. Sager, *Toward a Cosmopolitan Ethics of Mobility*, p. 23.

⁷⁹⁸ J. Rawls, *El derecho de gentes*. Barcelona, Paidós, 2001, pp. 43-48. Críticamente, Th. Pogge, "La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls", *Revista internacional de filosofía política*, 23, 2004, pp. 31-39. La más conocida defensa de la posición de Rawls en Th. Nagel, "El problema de la justicia global", *Revista jurídica de la Universidad de Palermo*, 9 (1), 2008, pp. 169-195.

⁷⁹⁹ Para una exposición global de las posiciones liberales en el asunto vid. Ph. Cole, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*. Edinurgh, Edinburgh U.P., 2000; especialmente el capítulo 3; y Ph. Cole, "La valla estadounidense. La teoría política liberal y la inmoralidad de la pertenencia", *Revista internacional de filosofía política*, 27, 2008, pp. 106-111. El mismo Cole se adscribiría a una forma de "realismo liberal" que, si bien centra el peso moral en la autonomía del individuo, y, en consecuencia, estima que no existe legitimidad alguna para la pertenencia, reconoce también la importancia de las instituciones liberales y de su cultura política con vistas a garantizar esa primacía moral del individuo; instituciones que parecen requerir la pertenencia como condición de posibilidad. Por otra parte, una posición liberal "realista" es también la de J. Carens, quien, reconociendo la vigencia "conventional view on immigration", apuesta por las fronteras abiertas como marco general de la movilidad humana y desplaza la carga de la prueba hacia las restricciones al tránsito. Sobre esta posición vid. J. Carens, *The Ethics of Immigration*. Nueva York, Oxford U.P., 2013; especialmente cap. 11.

⁸⁰⁰ Cf. Ch. Taylor, "La política del reconocimiento", p. 75: «Así, lo que aquí se señala como un valor es un potencial humano universal, una capacidad que comparten todos los seres humanos. Este potencial, y no lo que cada persona ha hecho de él, es lo que asegura que cada individuo merezca respeto.»

con independencia de los otros, con quienes entabla relaciones de proximidad y distancia determinadas por su emplazamiento en el espacio social en función de un cierto régimen de pertenencia. La cuestión que se nos plantea aquí, sin embargo, es si realmente cabe asumir esta idea moral de sujeto como el eje vertebrador del discurso normativo que subyace las prácticas de reconocimiento. Si bien es cierto que la referencia normativa al individuo abstracto opera únicamente como principio de obligación, y no obsta en modo alguno para reconocer la identidad empírica del otro, lo cierto es que la idea moral de sujeto que subyace a la obligación moral de reconocimiento condiciona inevitablemente la manera en que tiene lugar este proceso. Así, el reconocimiento se ve mediatizado siempre por una idea de moral sujeto que no se corresponde con la realidad cultural, psicológica y biográfica del sujeto histórico. El sujeto sería antes de nada una realidad abstracta, y sólo en segundo lugar una realidad concreta. Frente a ello, el reclamo de reconocimiento es un reclamo que se genera sobre la identidad singular del sujeto, sobre quién es, no sobre la cualidad que lo define moralmente como sujeto. De este modo, cuando se enfrenta una categoría cosificada de pertenencia, lo que se demanda es reconocer en el sujeto algo más que una determinación social aislada, no su mera capacidad de ser algo genérico. Al afirmar la prioridad moral del sujeto sobre los elementos que configuran su identidad subjetiva, el liberalismo supeditaría el reconocimiento del sujeto real a su condición como sujeto abstracto. Pero, con ello, en fin, esta perspectiva teórica sólo conseguiría desafiar una pertenencia cosificada obviando el significado constitutivo de la subjetividad que se desprende de nuestras relaciones con los otros.

Éste es, en cierto modo, el núcleo de la crítica comunitarista al liberalismo. Para los comunitaristas, la idea de individuo abstracto «descarta la posibilidad de lo que podríamos llamar formas de autocomprensión "intersubjetivas" o "intrasubjetivas"» en las que los límites del sujeto no se encuentran dados de antemano.⁸⁰¹ Esto implica, por un lado, el olvido del pluralismo interno a la vivencia del sujeto a través de conflictos y alianzas entre identidades competitivas. Pero, además, por otro lado, también implica olvidar que, en ocasiones, la descripción del "yo" va más allá del individuo.⁸⁰² La idea de sujeto moral del liberalismo «excluye la posibilidad de que los propósitos y fines comunes puedan inspirar una comprensión de sí más o menos expansiva, definiendo así una

⁸⁰¹ M. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia*, p. 86.

⁸⁰² *Ib.*, p. 87.

comunidad en el sentido constitutivo, una comunidad que describe al sujeto y no simplemente a los objetos de las aspiraciones compartidas.»⁸⁰³ Frente a ello, estos teóricos defenderían una idea moral de sujeto que no se sustenta en la capacidad de ser del sujeto, sino en lo que el sujeto es de hecho. Si el ser humano es capaz de una praxis normativa, argumentan, es, precisamente, porque su praxis se desenvuelve siempre en un universo de instituciones, normas y valores en cuyo marco se reconoce y es reconocido por los demás como sujeto.⁸⁰⁴ Su habilitación práctico-moral no vendría dada, en consecuencia, por su capacidad de voluntad y pensamiento, sino más bien por la constitución de una capacidad semejante en la interacción su entorno comunitario. En este sentido, cabría afirmar que la cualidad moral del sujeto no precede a su identidad, sino que brota de ésta. Ontogénesis y subjetividad moral coinciden. El problema que abre esta perspectiva, sin embargo, es que, en la remisión del proceso de constitución de nuestra identidad a un entorno comunitario existe el riesgo de terminar haciendo indistinguible esa identidad del horizonte en relación con el cual nos comprendemos como sujetos. De este modo, si el liberalismo negaba la sociabilidad humana en su consideración de la cualidad moral del sujeto, el comunitarismo amenaza con negar al sujeto en la condición sociable de lo humano.

Para entender la lógica del reconocimiento que la idea moral de sujeto promovida por la teoría comunitaria proyecta en los discursos normativos sobre la pertenencia, pero también para observar los límites que le son inherentes, conviene recuperar aquí la figura de Michael Walzer. La oportunidad de Walzer en este punto es triple. En primer lugar, Walzer, como ya hemos visto, es un comunitarista liberal. Para él, la sociedad se organiza en el anudamiento de distintas esferas sociales sujetas a una regulación relativamente autónoma. Como comunitarista, por tanto, no entiende la comunidad en un sentido organicista, ni tampoco comprende su normatividad en un sentido totalizante. Por el contrario, su imagen poliédrica de la sociedad es, precisamente, lo que, frente a la "tiranía" de una esfera particular, le lleva a defender un modelo de "igualdad compleja" en virtud del cual la distribución de los bienes sociales estaría sujeta a una pluralidad de criterios que harían justicia a su diversidad intrínseca.⁸⁰⁵ En segundo lugar, comunitarismo de

⁸⁰³ *Ib.*, p. 86.

⁸⁰⁴ *Ib.*, p. 189.

⁸⁰⁵ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, pp. 32-33: «El régimen de la igualdad compleja es lo opuesto a la tiranía. Establece tal conjunto de relaciones que la dominación es imposible. En términos formales, la igualdad compleja significa que ningún ciudadano ubicado en una esfera o en relación con un bien social determinado puede ser coartado por ubicarse en otra esfera, con respecto a un bien distinto.»

Walzer es, así mismo, un comunitarismo democrático. Walzer no remite la identidad de la comunidad a un *Volkgeist*, sino que, desde su punto de vista, su carácter se definiría más bien como un universo moral compartido sometido a una praxis continua de asimilación y crítica que distancia su pensamiento de un esencialismo cultural fuerte. En consecuencia, desde su perspectiva, los criterios que organizan la distribución de los bienes sociales, más que una conclusión del razonamiento moral en las condiciones de imparcialidad definidas por la posición original rawlsiana, serían, en realidad, un producto de la autodeterminación colectiva de un pueblo. Finalmente, una tercera razón que hace de Walzer una figura conveniente para nuestros intereses es su tratamiento explícito de la cuestión de la pertenencia en relación con la imagen moral del sujeto que subyace a su planteamiento. Sobre la base de los presupuestos que abre su visión liberal del comunitarismo, el filósofo norteamericano nos ofrece una aproximación al problema del reconocimiento que, si bien puede ser coincidente en los medios, difiere por entero en los principios. Por eso, sobre la base de esta eventual coincidencia, ofrece una ventana de oportunidad excelente para comprender las razones de fondo que en este punto separan a liberales y comunitarios.

Para Walzer la pertenencia a una comunidad humana es «el bien primario que distribuimos entre nosotros».⁸⁰⁶ Así, antes de acceder a cualquiera de los bienes sociales que recibir la comunidad es preciso ser miembros de esa comunidad política. La pertenencia otorga una suerte de derecho a ser tenido en cuenta en el sistema de distribuciones que abre el modelo de la igualdad compleja. Por eso, explica Walzer, «lo que hagamos respecto a la pertenencia estructurará toda otra opción distributiva».⁸⁰⁷ Pero, si la pertenencia se constituye de esta manera, como el bien primario que nos permite ser parte en el circuito distributivo de la comunidad política, entonces, ese bien no podría ser él mismo estimado como un bien más entre otros, susceptible de reparto según un criterio normativo acordado por quienes aspiran a beneficiarse de él en el marco de nuestras relaciones comunitarias. Por el contrario, la pertenencia se caracterizará, inversamente, por ser un bien cuya naturaleza y, en consecuencia, su razón distributiva, vendrá definida siempre por quienes gozan de él plenamente. Es decir, por quienes ya son miembros de la comunidad política. Son los miembros de la comunidad política quienes, al decidir criterios de inclusión y exclusión, de entrada y de salida, deciden quién podrá beneficiarse

⁸⁰⁶ *Ib.*, p. 44.

⁸⁰⁷ *Id.*

de un bien del que ellos ya disponen de forma completa.⁸⁰⁸ En este sentido, cabría decir que la pertenencia tiene una prioridad sobre nuestra posibilidad de participar en la determinación de sus opciones distributivas. Podemos decidir la índole de la pertenencia una vez nos convertimos en miembros de la comunidad política, pero no estamos en condiciones de exigir a nadie nuestra membresía. Por este motivo, Walzer concluye, unas páginas más adelante, que «[l]a distribución de la pertenencia no está íntegramente sujeta a las restricciones impuestas por la justicia.»⁸⁰⁹

Ahora bien, que la distribución de la pertenencia no esté íntegramente sujeta a las restricciones impuestas por la justicia no implica que a ella le sea necesariamente extraña toda consideración sobre lo moral o sobre lo justo. A diferencia de su equivalente liberal, el comunitarismo acentúa el significado de nuestra relación con los otros dentro de su idea moral de sujeto, de tal manera que, desde sus coordenadas, sólo cabe hablar con propiedad de justicia cuando existe un espacio de obligaciones recíprocas como el que abre la comunidad política. Pero esto no significa que el comunitarismo renuncie a aceptar formas prepolíticas de reconocimiento que, si bien no son exigibles en términos de justicia, no excluyen, sin embargo, ser conceptualizados como deberes morales hacia los otros. Así, para Walzer, toda forma de reconocimiento empieza reconociendo en el otro un ser humano igual a nosotros.⁸¹⁰ La pertenencia cualifica políticamente nuestra subjetividad moral al hacernos partícipes de una comunidad de bienes sociales, pero el sentido de nuestra habilitación práctico-moral como seres capaces de una praxis significativa en términos normativos no se reduce a las exigencias propias de la justicia. Por otra parte, la desvinculación de la pertenencia respecto de la justicia no es absoluta. Como acabamos de ver, Walzer afirma literalmente que "la pertenencia no está *íntegramente* sujeta a las restricciones impuestas por la justicia", no que sea indiferente por completo a cualquier tipo de consideración normativa en este sentido. Bajo mi punto de vista, la clave de este matiz radica en que, si bien la índole de la pertenencia, y, en particular, su no exigibilidad, descalifica las aspiraciones normativas de la justicia, esto

⁸⁰⁸ *Ib.*, p. 45: «[N]osotros, al ser ya miembros, efectuamos la selección según nuestra propia noción de la pertenencia en nuestra comunidad y de acuerdo con la clase de comunidad que deseamos tener. La pertenencia es un bien social que se constituye por nuestras nociones; su valor es determinado por nuestro trabajo y nuestra conversación; después nosotros mismos (¿quién más podría hacerlo, si no?) nos encargamos de su distribución. Mas no lo distribuimos entre nosotros, al ser ya nuestro. Lo otorgamos a los extraños.»

⁸⁰⁹ *Ib.*, p. 73.

⁸¹⁰ *Ib.*, p. 45.

no excluye, sin embargo, la posibilidad de comprender la pertenencia *como si* fuera susceptible de valoración en estos términos.

Por ser condición de acceso a la membresía de una comunidad política, la pertenencia es, como hemos visto ya, lo que nos pone en situación de relacionarnos con los otros en términos de justicia. Ser "sujeto de justicia" significa, así, antes que nada, poder exigir al otro que cumpla sus deberes para con nosotros en virtud de nuestra común pertenencia a ese sistema de distribución de bienes sociales que constituye la comunidad política. Más aún, esta exigencia, que, de entrada, es una exigencia de naturaleza moral, se ve, además, respaldada por distintas garantías institucionales y jurídicas. Pero, en todo caso, sea como exigencia únicamente moral, o también como exigencia jurídica, lo que importa destacar aquí es que su justificación se apoya siempre en el estatuto de pertenencia. Lo que ocurre, entonces, es que, si la pertenencia es, precisamente, aquello que hace exigible los deberes de justicia, entonces, ella misma no puede ser, a su vez, susceptible de exigencia. Es esta no-exigibilidad —en definitiva, la falta de reciprocidad en el reconocimiento como miembro de una comunidad política— la que niega su consideración íntegra desde el punto de vista de la justicia. Con todo, si bien la exigibilidad compromete la justificación de un deber como deber *de justicia*, así como su eficacia, esa nota no invalida en modo alguno nuestra capacidad de juzgar lo que es justo. De este modo, cabe perfectamente pensar qué le sería debido al otro si pudiéramos anticipar en él la condición de miembro. Se trata, en definitiva, de un razonamiento de justicia que pone la voz del otro en nosotros mismos.

Esta hipótesis se deriva, a mi modo de ver, del propio significado de la pertenencia. Como ya apuntábamos al inicio de este capítulo, la pertenencia no sólo dice quién es miembro, sino que también nos dice quiénes somos nosotros como comunidad política. En palabras de Walzer, la admisión y la exclusión se hallan en el núcleo de lo que significa la comunidad porque es la forma más profunda de autodeterminación colectiva.⁸¹¹ Por eso, si nuestra comunidad es una comunidad liberal —y no olvidemos que ésta es la posición de Walzer—, entonces, nuestra regulación de la pertenencia habrá de ser *justa* en relación con las expectativas que, desde un punto de vista liberal, le cabría esperar a alguien que optase a ser parte de la comunidad política. Esto podría incluir, naturalmente, un conjunto de garantías institucionales que hicieran jurídicamente exigible

⁸¹¹ *Ib.*, p. 73.

la naturalización bajo ciertas condiciones. Pero, en todo caso, esa exigibilidad no sería una exigibilidad que respondiera en modo alguno a una exigencia de justicia. Por el contrario, respondería más bien a una decisión de la comunidad sobre su propio carácter, que se traduce, precisamente, en una cierta política de admisiones.

Aun cuando Walzer no plantee la cuestión en estos términos exactamente, sí cabe discernir en sus escritos una línea de razonamiento semejante. Así, por ejemplo, Walzer enfatiza que, cuando se admite a alguien en la comunidad, los ya miembros «deben estar dispuestos a aceptar a los hombres y mujeres que admitan como sus iguales en un mundo de obligaciones compartidas.»⁸¹² De igual manera, critica abiertamente los obstáculos a la naturalización de los inmigrantes que viven, trabajan y están sujetos a las obligaciones de una comunidad de acogida. Cuando la naturalización es cancelada, afirma Walzer, «la comunidad política degenera en un mundo de miembros y extraños sin fronteras políticas entre ambos, donde los extraños son súbditos de los miembros.»⁸¹³ Por otra parte, una tercera línea de razonamiento significativa en este sentido tendría que ver con el estatuto de los refugiados. Por un lado, Walzer considera que aquellas personas que han devenido refugiadas por causa de nuestras políticas son merecedoras de un trato similar al de nuestros connacionales. «El daño que les hemos causado da lugar a una afinidad entre ellos y nosotros», afirma.⁸¹⁴ Por otro lado, el filósofo norteamericano estima así mismo que existe una suerte de afinidad especial entre la comunidad liberal y aquellos que son causa de persecución política. «Tal vez toda víctima del autoritarismo y la intolerancia religiosa sea el camarada moral de un ciudadano liberal», dice.⁸¹⁵ Finalmente, un cuarto argumento en línea con nuestra interpretación de Walzer respondería a su comprensión del alcance de la vinculatoriedad de la pertenencia. Para nuestro autor, las restricciones sobre la pertenencia se legitiman en la necesidad de preservar un ámbito relativamente "cerrado" que nos permita desarrollar una forma de vida propia. Pero eso no implica, a su juicio, que esas restricciones en la admisión deban tener un equivalente en las salidas. En su opinión, si una comunidad merece la pena no es precisa coerción alguna, basta con el

⁸¹² *Ib.*, p. 64.

⁸¹³ *Ib.*, p. 72.

⁸¹⁴ *Ib.*, p. 61. Walzer refiere explícitamente a los refugiados vietnamitas llegados a Estados Unidos a raíz de la guerra en el país indochino.

⁸¹⁵ *Id.*

compromiso. Por eso, no tiene sentido limitar la movilidad de quienes desean marcharse.⁸¹⁶

Así pues, si mi lectura de Walzer es correcta, parecería que el filósofo comunitario reconocería la posibilidad de una "pertenencia liberal" siempre y cuando se comprenda que esa modalidad no responde a otro principio que el carácter de la comunidad política. Es nuestra identidad política liberal, no nuestra condición moral de individuos, lo que justificaría un discurso normativo sobre la pertenencia relativamente abierto al reconocimiento del otro. El problema aquí, sin embargo, es que el reconocimiento que activa la comunidad liberal no responde, entonces, a un genuino interés en el otro, sino más bien a un genuino interés en carácter de nuestra comunidad política. Lo importante no es quién es el otro, sino más bien quiénes somos nosotros. Pero, si esto es así, entonces, la idea moral de sujeto que está realmente en juego en los discursos normativos sobre la pertenencia no es en última instancia sino aquella que resulta de la reducción de la identidad del sujeto a su condición de miembro. Así, desde la perspectiva comunitarista, el reconocimiento del otro pasa siempre por su asimilación a la identidad cultural de la comunidad política. El otro es sujeto de reconocimiento únicamente en su calidad de miembro, no por ser quien es, sino por ser como nosotros. Si, frente al liberalismo, el comunitarismo acierta a la hora de señalar la importancia que tiene la identidad en nuestra idea moral de sujeto; esta perspectiva yerra, sin embargo, al hacer coincidir esa identidad con la cultura de su entorno comunitario. De este modo, el sujeto sólo sería susceptible de reconocimiento en tanto que se corresponde en su identidad con la identidad de miembro. Mas, con ello, en fin, las prácticas de reconocimiento sostenidas sobre la base de este tipo de discursos normativos terminarían, en último término, reproduciendo un efecto de cosificación sobre la identidad del sujeto.

En realidad, el problema de fondo que subyace en este punto al planteamiento de Walzer y otros filósofos comunitaristas proviene tanto de «la homología entre reivindicaciones individuales y colectivas, facilitada por las ambigüedades del término *reconocimiento*», como, sobre todo, de la idea holística de cultura que subyace a su imaginario político.⁸¹⁷ Así, estos autores operan siempre bajo el presupuesto de lo que

⁸¹⁶ *Ib.*, pp. 51-52. Así mismo, M. Walzer, "The Communitarian Critique of Liberalism", p. 15: «Liberalism is distinguished less by the freedom to form groups on the basis of [...] identities than the freedom to leave the groups and sometimes even the identities behind.» Una revisión crítica de la postura de Walzer se encuentra en Ph. Cole, *Philosophies of Exclusion*, especialmente el capítulo 4.

⁸¹⁷ S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz, 2006, p.101 y p. 84.

Seyla Benhabib ha llamado una "sociología reduccionista de la cultura".⁸¹⁸ Esto es, bajo el presupuesto de que las culturas son totalidades claramente delineables, congruentes con grupos poblacionales, descriptibles de forma incontrovertible y tendencialmente homogéneas.⁸¹⁹ Lo que ocurre, sin embargo, es que esta perspectiva que, si bien puede ser metodológicamente oportuna en contadas ocasiones, es epistémicamente falsa, pues desdibuja el hecho de que las culturas resultan de la interacción de tradiciones diversas que no son fácilmente armonizables bajo el título de una "cultura nacional" o de una "cultura guía".⁸²⁰ Como recuerda Benhabib: «[c]ualquier visión de las culturas como totalidades claramente definibles es una visión desde afuera que genera coherencia con el propósito de comprender y controlar.»⁸²¹ Pero eso no significa que las culturas sean de hecho así, en la visión y experiencia de los participantes. Por el contrario, desde un punto de vista interno, las culturas se corresponderían más con «prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto.»⁸²² Sobre esta base, sin embargo, el sujeto moral no puede en justicia ser considerado tal por razón de su identidad cultural como miembro de una comunidad política, en el sentido en el que piensan los comunitarios, pues, precisamente, lo característico del sujeto sería la imposibilidad de identificarse completamente con una cultura; más aún en las condiciones de pluralización del mundo de la vida que caracteriza a la sociedad moderna.⁸²³

En esta dirección, si el ejemplo de Walzer es en algún sentido significativo es, precisamente, porque demuestra que, aun imaginando una comunidad culturalmente liberal, el comunitarismo no puede escapar a este problema de fondo a la hora de comprender nuestra identidad subjetiva. Como hemos visto, para Walzer el "cierre social" no tiene más propósito que el de asegurar una forma de vida comunitaria que puede ser coincidente en sus rasgos con una "sociedad abierta". Por un lado, el filósofo norteamericano no rechaza la posibilidad de una distancia crítica del individuo respecto a su tradición comunitaria, si bien esa distancia no tendría tanto un acento racionalista

⁸¹⁸ *Ib.*, p. 27.

⁸¹⁹ *Id.*

⁸²⁰ S. Benhabib, *Los derechos de los otros*, p. 91.

⁸²¹ S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 29.

⁸²² *Ib.*, p. 10.

⁸²³ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1992, p. 52 y p. 171.

como hermenéutico.⁸²⁴ El disidente es, así, el que se relaciona críticamente con una tradición cultural que al mismo tiempo afirma y rechaza. Por otro lado, esa tradición cultural no tiene necesariamente una densidad homogénea, sino que puede admitir cierto rango de variaciones y rupturas internas. De este modo, como muestra la teoría de la igualdad compleja, el comunitarismo resulta ser perfectamente compatible un pluralismo de esferas relativamente autónomas. Lo que ocurre, sin embargo, es que, dado que la cultura política de una comunidad no es, en definitiva, sino la expresión de un "carácter" propio, ese pluralismo interno a las comunidades liberales no sería, en último término, sino expresión de una cultura concreta a la que el sujeto se debería asimilar en cuanto miembro.⁸²⁵ Así, como señala críticamente Carlos Thiebaut, el problema de la propuesta de Walzer es que su pluralismo no es un pluralismo de los individuos, sino de las culturas, y, en consecuencia, no conseguiría escapar a la vis totalizante que subyace a todo comunitarismo.⁸²⁶ Es la comunidad liberal la que demanda el pluralismo como rasgo de característico de una tradición propia.⁸²⁷ No se trata, por tanto, de un reconocimiento de la pluralidad de identidades del sujeto. Pero, si esto es así, entonces, el *experimentum crucis* para el comunitarismo liberal sería tener que decidir si, dada una problemática de integración social o política que altere significativamente una cierta tradición propia, el valor de la comunidad podría primar sobre las disfunciones que provocan los individuos.⁸²⁸ En la respuesta que se dé a esta cuestión se encuentra, precisamente, la verdad del comunitarismo liberal en lo que tiene de comunitarismo.

⁸²⁴ *Ib.*, pp. 49-50. Así mismo *vid.* R. Forst, "The Rule of Reasons: Three Models of Deliberative Democracy", *Ratio Juris*, 14(4), 2001, p. 354. M. Walzer, "Nation and Universe". En: *The Tanner Lectures on Human Values*, XI. Salt Lake City (UT). The University of Utah Press, 1990, pp. 509-556.

⁸²⁵ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 328: «La cultura de una comunidad es la historia que sus miembros nos narran de modo que todas las distintas partes de su vida social tengan sentido. La justicia es la doctrina que distingue tales partes. En toda sociedad diferenciada, la justicia conducirá a la armonía sólo conduce a la separación. Buenas verjas hacen sociedades justas.» No obstante, esta justicia siempre es dependiente de esa cultura, no la antecede: «La justicia es relativa a los significados sociales. [...] Una sociedad determinada es justa si su vida esencial es vivida de cierta manera —esto es, de una manera fiel a las nociones compartidas de sus miembros—» (*Ib.*, p. 322) C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, pp. 40-41.

⁸²⁶ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, p. 164.

⁸²⁷ En este mismo sentido, para el comunitarismo la democracia no sería sino un medio para expresar el "auténtico carácter" del ethos comunitario. *Vid.* R. Forst, "The Rule of Reasons: Three Models of Deliberative Democracy", p. 361.

⁸²⁸ C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, p. 155.

5.4. Prácticas de reconocimiento en las fronteras de la justicia: el derecho de justificación como derecho de pertenencia.

Liberalismo y comunitarismo fracasan como discursos normativos cuando tratan de hacer explícitas las posibilidades emancipatorias que subyacen a las prácticas de reconocimiento con las que se quiere enfrentar una pertenencia cosificada. Su fracaso, como hemos visto, se relaciona con los efectos de cosificación que esos mismos discursos producen al fijar una imagen moral de sujeto como punto de apoyo de sus pretensiones normativas. En lo que se refiere al liberalismo, el problema radicaba en que la normatividad del reconocimiento se hacía descansar en la capacidad de voluntad y pensamiento que, desde esta perspectiva, habilita la condición moral de sujeto. Con ello, el sujeto quedaba reducido, en su significado moral, a la posición moral del individuo abstracto. No se reconoce al sujeto por ser quien es, sino por poder ser alguien. O, lo que es lo mismo, por no ser nadie. En lo que respecta al comunitarismo, el límite de este discurso normativo se encuentra en su comprensión asimilacionista del reconocimiento. Como acabamos de ver, la idea moral de sujeto del comunitarismo se relaciona estrechamente con la condición de miembro de una comunidad política. De ahí que todo discurso normativo sobre el reconocimiento pase necesariamente por asociar sus prácticas concretas con las exigencias de la cultura comunitaria. No se reconoce al sujeto por ser quien es, sino por ser, en algún sentido, parte de un "nosotros".

Individuo abstracto desprovisto de atributos, por un lado; individuo concreto socializado en un entorno comunitario, por el otro. Liberalismo y comunitarismo conducirían las prácticas de reconocimiento a un efecto de cosificación en la medida en que ambas propuestas normativas no llaman a reconocer al otro por ser quien es, sino por ser quien se espera que sea desde el punto de vista de sus respectivos patrones de razonamiento normativo. La tensión inherente al concepto de normatividad —en su doble sentido de emancipación, pero también de normalización— se descubriría, así, en una forma de reconocimiento que, con Honneth, podríamos calificar de "ideológico".⁸²⁹ Con esta expresión, el filósofo alemán hace referencia a una forma distorsionada de reconocimiento en virtud de la cual éste se vehicula como conformidad social respecto a un canon normativo. "Reconocer" a alguien en este sentido significaría, entonces, «inducirlo, en virtud de requerimientos repetidos y continuados de forma ritualizada,

⁸²⁹ A. Honneth, "El reconocimiento como ideología", *Isegoría*, 35, 2006, pp. 129-150. En un sentido similar, Ch. Taylor ("La política del reconocimiento", pp. 53-55) habla de un "falso reconocimiento".

exactamente al tipo de autocomprensión que encaja adecuadamente en el sistema establecido de expectativas de comportamiento.»⁸³⁰ Con ello, añade Honneth, se conseguiría alcanzar sin represión la sumisión voluntaria del otro, únicamente proporcionando fuentes motivacionales suficientes como para producir en él el tipo de autoestima que la haga posible.⁸³¹ El sujeto se vería a sí mismo donde debe estar, aunque ese no sea realmente su espacio, sino el que otros le han asignado. Por eso, finalmente, la forma ideológica del reconocimiento no sólo conduciría a la desvalorización de la identidad del sujeto, sino también a la erosión de sus ambiciones emancipatorias. El sujeto se daría por satisfecho con su rol normativo, sin que esa subordinación le provoque ninguna tensión psíquica sobre su autocomprensión subjetiva.⁸³²

Frente a estos riesgos "ideológicos" que subyacen a las prácticas de reconocimiento cabe aun esbozar, sin embargo, una alternativa si entendemos esas prácticas como un producto de las demandas normativas del otro. Desde esta perspectiva, los discursos normativos que articulan las prácticas de reconocimiento no se apoyarían tanto en una idea moral sustantiva de sujeto como, sobre todo, en las expectativas morales que los otros depositan en nuestras acciones. Tal es, en definitiva, la propuesta de Rainer Forst, para quien el reconocimiento se dejaría entender, así, como una forma de mirar al otro que ve en él a alguien que goza de un "derecho a la justificación" en relación con aquellas prácticas moralmente significativas que le atañen de una u otra forma.⁸³³ Para Forst, la idea moral del sujeto en la que se legitiman las prácticas de reconocimiento no consistiría ya en una "idea moral" basada en su identidad o en su naturaleza, sino que concitaría más bien la atención a su praxis para descubrir en la necesidad de razones que le es inherente lo distintivo de la habilitación práctico-moral del ser humano. En un sentido moral, "persona" sería, entonces, desde su punto de vista, un «ser que aporta fundamentos, justificaciones, es decir, que "necesita" justificaciones, o sea, que las usa y las requiere para poder llevar una vida "humanamente digna" con sus iguales.»⁸³⁴ De ahí

⁸³⁰ A. Honneth, "El reconocimiento como ideología", p. 130.

⁸³¹ *Ib.*, p. 131.

⁸³² En este sentido, A. Honneth (*Ib.*, pp. 141-142) rechaza que el reconocimiento ideológico pueda ser "normalizador", pues dicha normalización implicaría, justamente, un malestar psicológico por su parte. A diferencia del reconocimiento ideológico, explica, la normalización se experimentaría por el sujeto como un estrechamiento de su espacio de autonomía. No obstante, en línea con la idea de la doble significación de la normatividad, atribuyo un significado más amplio del concepto de "normalización", sin asumir, por tanto, las características específicas de "conciencia del estrechamiento del espacio de autonomía" que Honneth le atribuye.

⁸³³ R. Forst, *Justificación y crítica*, p. 116.

⁸³⁴ *Id.*

que toda forma de reconocimiento implique, en este sentido, su comprensión como un ser capaz de razones. Inversamente, la denegación del reconocimiento se entendería, según Forst, como una vulneración consciente del estatus moral ser humano como merecedor de justificaciones. Por eso, en su opinión, el fenómeno central de la vulneración de la dignidad humana consiste en «el fenómeno de la "invisibilidad" para la legitimidad del ser dominado sin un fundamento suficiente.»⁸³⁵

Así las cosas, la comprensión del reconocimiento que abre Forst, como reconocimiento de un derecho del otro a recibir justificaciones, permitiría ir más allá de los efectos de cosificación de los discursos normativos de liberales y comunitarios. Frente al liberalismo, la idea de sujeto que abre la perspectiva de la justificación remite la subjetividad a una praxis concreta mediada por razones. Es la capacidad de razones lo que cualifica moralmente al sujeto. Pero, en su remisión a las condiciones de una praxis concreta, esa capacidad no se entiende como una capacidad abstracta, a la manera de la capacidad de voluntad y pensamiento del sujeto rawlsiano, sino sobre todo como una capacidad que se verifica en sus efectos; esto es, en el intercambio y crítica de razones tal y como se desenvuelve en un plano histórico. Por otra parte, frente al comunitarismo, la perspectiva de la justificación proyecta la capacidad de razones del sujeto en un sentido universalista, que trasciende los límites de su entorno comunitario. Si bien el sujeto no puede eludir la inmediatez de su contexto como horizonte de expectativas, lo cierto es que, en cuanto potencia humana, la capacidad de razones no se agota en la actualidad de sus razones concretas, sino que da pie a un proceso —individual, pero también colectivo— de justificación y crítica que se prolonga en el tiempo sin que quepa decidir con claridad algún tipo de restricción material sobre su alcance. Por consiguiente, y frente a los presupuestos defendidos por liberales y comunitarios respectivamente, cabría concluir que, según su idea moral, el sujeto no se entendería ya, desde la perspectiva de la justificación, como una entidad sustantiva, sino, sobre todo, como una referencia que brota de nuestra praxis, y, más específicamente, de su dimensión comunicativa en tanto que praxis fundada en razones.⁸³⁶

Esta dimensión comunicativa de nuestra praxis, dinamizada, de la mano de Forst, como un derecho de justificación, es, precisamente, donde Seyla Benhabib cifra el

⁸³⁵ *Ib.*, p. 118.

⁸³⁶ Como recuerda C. Rendueles (*Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitarista*. 2ª ed. Barcelona, Seix Barral, 2020, p. 238), «[l]a deliberación es no sólo un procedimiento para alcanzar decisiones, sino también el resultado de la experiencia de socialización democrática entre iguales».

fundamento de un *derecho de pertenencia*.⁸³⁷ Dado que las restricciones que se derivan de la condición de extranjería no son sino límites a la libertad humana cuya legitimidad depende de la posibilidad de satisfacer expectativas respecto a lo que es moralmente aceptable, entonces, en el horizonte de su eventual deslegitimación discursiva, la capacidad de razones en la que se ancla nuestro derecho de justificación arbitraria siempre, en esa posibilidad de derrotar las restricciones a la pertenencia, la posibilidad de un derecho de pertenecer —al menos como derecho *prima facie*— que se derivaría, precisamente, de nuestra libertad comunicativa. Así, es la impugnación discursiva de un cierto "régimen de pertenencia" facilitada por nuestra libertad comunicativa lo que activa una praxis movilizadora del reconocimiento cuyo vector normativo no radica tanto en la aceptabilidad de las razones como en su carácter inaceptable. El sujeto niega la justificación y, al hacerlo, sienta las bases para una negación del estado de cosas en virtud del cual su subjetividad es cosificada por una categoría de pertenencia que, desde el punto de vista de sus razones, no tendría ya cabida. Naturalmente, en ese proceso, la apelación a discursos normativos propositivos o a ideas morales de sujeto es recurrente. El sujeto procura así dar razones frente a una justificación que ya no resulta convincente. La clave en este punto, sin embargo, pasa por entender que tales ideas y discursos no constituyen un mecanismo de fundamentación positiva de una praxis de reconocimiento, sino que remiten sobre todo a su utilidad como instrumentos en el marco de una negociación moral de las condiciones de aceptabilidad de la pertenencia.⁸³⁸ Desde la perspectiva que abre la comprensión del derecho de justificación como centro moral del sujeto, la carga normativa de las prácticas de reconocimiento no se sitúa ya en la proposición, sino en la crítica.

Ahora bien, si esto es así, si, en efecto, la fuerza normativa de los discursos sobre la pertenencia debe situarse antes en la crítica que, en la propuesta, parecería, entonces, que, una vez asumimos la perspectiva de la justificación, asistiríamos también a un

⁸³⁷ S. Benhabib, *Los derechos de los otros*, pp. 100-102. Así mismo, S. Benhabib, "Democratic Exclusions and Democratic Iterations. Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism", *European Journal of Political Theory*, 6 (4), 2007, pp. 450-452.

⁸³⁸ Esta "negociación moral" es lo que la propia S. Benhabib (*Los derechos de los otros*, p. 130) ha llamado "iteraciones democráticas". Con este concepto se quiere hacer referencia a «procesos complejos de argumentación, deliberación e intercambio público a través de los cuales se cuestionan y contextualizan, invocan y revocan, afirman y posicionan reivindicaciones y principios de derechos universalistas, tanto en las instituciones legales y políticas como en las asociaciones de la sociedad civil. Estos pueden darse en los cuerpos públicos "fuertes" de las legislaturas, el sistema judicial y el ejecutivo, así como en los entes públicos "débiles" de asociaciones de la sociedad civil y los medios.» Así mismo, S. Benhabib, "Democratic Exclusions and Democratic Iterations. Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism", pp. 454-456.

desplazamiento en nuestra comprensión normativa de las distintas posiciones implicadas en las prácticas de reconocimiento. De este modo, además de desafiar la tendencia reificante que subyace a los discursos del reconocimiento, la perspectiva del derecho de justificación que aquí hemos esbozado cuestionaría también el privilegio moral del agente implícito en las propuestas de liberales y comunitarios. Según hemos visto al examinar ambos planteamientos, el discurso normativo que subyace a las prácticas de reconocimiento buscaría hacer explícitas sus posibilidades emancipatorias a un agente que, con su acción, estaría llamado a transformar las condiciones de una forma cosificada de pertenencia. El peso moral de la praxis quedaba, en consecuencia, situado en la posición del agente, respecto al cual el sujeto del reconocimiento no se comprendía más que como realización de la "idea moral" en la que se fundaba esa praxis. El otro era, así, meramente pasivo en su propio reconocimiento como sujeto. Sin embargo, una vez se invierte el estatuto de esa idea moral y ésta pasa a ser un elemento de crítica, y no de propuesta, también la economía relacional de las prácticas de reconocimiento se ve alterada en el peso moral de sus partes. Así, en el horizonte de una justificación moral que se percibe como insuficiente, es, precisamente el sujeto del reconocimiento, y no su agente, quien activa una dinámica que no se funda ya sino en su descontento ante unas razones que ya no resultan convincentes. El sujeto pone voz al daño de una situación injusta como motor de cambio.⁸³⁹ Desde este punto de vista, entonces, las prácticas de reconocimiento se dejarían de entender ya como un proceso unidireccional para entenderse como un proceso dialéctico, en el que el agente del reconocimiento se relaciona con el sujeto como su contraparte en el marco de esa negociación moral que dinamiza el cambio en un sentido normativo. El otro no es ya un otro en estado de espera,

⁸³⁹ N. Sánchez Madrid, "Las voces del daño", *Isegoría*, 66, 2022, p. 2: «Encontrar la voz emitida por un sujeto herido requiere concederle por de pronto un privilegio epistémico que, lejos de acometer una inversión de los valores dominantes, aspira modestamente —quizás siempre demasiado modestamente— a contrarrestar los planteamientos hegemónicos sobre qué proyectos vitales se estiman legibles frente a otros carentes de impacto público.» Para J. Skhlar (*Los rostros de la injusticia*, p. 75), esta posibilidad de alzar la voz de las víctimas es lo que define en un sentido profundo a la democracia: «[...] ninguna teoría política democrática puede ignorar el sentido de la injusticia que arde en la psique de las víctimas de la injusticia. Si la democracia significa algo moralmente, tal significado será que importan las vidas de todos los ciudadanos y que el sentido que tienen sus derechos debe prevalecer. Todo el mundo merece ser escuchado y la manera en la que los ciudadanos perciben sus desdichas no puede ignorarse. [...] La voz de la víctima, de la persona que clama que ha sido injustamente tratada, no puede ser silenciada, como parte de ese principio democrático.»

sino alguien que plantea una exigencia de justificación que activa el sentido normativo del reconocimiento.⁸⁴⁰

Más aún, en la medida en que esa exigencia implica una praxis por su parte, el desplazamiento del discurso normativo hacia el sujeto de reconocimiento conseguiría imbricar el momento discursivo y el momento práctico dentro de un mismo movimiento. El discurso normativo no se entendería ya, por tanto, como un antecedente del reconocimiento en el que su posibilidad se hace explícita, sino que vendría a referir más bien un plano de transparencia respecto a una praxis que ya está en curso. En este sentido, cabe decir que el discurso normativo conseguiría hacer consciente la praxis en lo que tiene de impugnación frente a un sistema de razones que no se puede justificar ya de forma convincente. Así, sin ir más lejos, las prácticas de desobediencia civil sostenida por los migrantes activan procesos de crítica sobre la validez y vigencia de un régimen de pertenencia que a sus ojos se ha tornado injustificable.⁸⁴¹ Al expresar de este modo su descontento, las personas migrantes apelan a nuestra imaginación cívica para que seamos capaces de incorporar la perspectiva del otro yendo más allá de nuestro estatuto de pertenencia.⁸⁴² En ocasiones, esa apelación se apoya, precisamente, en los discursos normativos que sostienen nuestra autocomprensión como miembros de una comunidad política. Como recuerda, entre otros, Hannah Arendt, la Constitución y las normas fundamentales de una sociedad pueden servir de resorte moral para la práctica de la desobediencia civil.⁸⁴³ Con ello, lo que el desobediente buscaría sería forzar una tensión entre las pretensiones normativas de los textos constitucionales y la realidad de un estado de cosas que se estima deficiente. En todo caso, se invoque o no una autoridad normativa en el proceso, lo que resulta fundamental destacar aquí es la revalorización de la posición del otro que abre la perspectiva de la justificación a la hora de examinar las prácticas del reconocimiento. El otro sería, hasta cierto punto, el verdadero agente del reconocimiento, pues es él, precisamente, quien, con su praxis, activa la crítica que dinamiza ese proceso

⁸⁴⁰ Cf. R. Celikates, "Remaking the Demos "from Below"? Critical Theory, Migrant Struggles, and Epistemic Resistance." En: D. Fassin y A. Honneth (eds.), *Crisis under Critique. How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. Nueva York, Columbia U.P., 2022, pp. 97-119.

⁸⁴¹ W.E. Scheuerman, *Desobediencia civil*. Madrid, Alianza, 2019, pp. 288-289.

⁸⁴² S. Benhabib, *Las reivindicaciones de la cultura*, p. 276. Así mismo, J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 347: «Al participar en la desobediencia civil, tratamos de apelar al sentido de justicia de la mayoría, y a dar a conocer que según la propia opinión, sincera y meditada, las condiciones de la libre cooperación están siendo violadas. Llamamos a los demás a que reconsideren, que se pongan en nuestro lugar y reconozcan que no pueden esperar que consintamos indefinidamente en los términos que ellos nos imponen.»

⁸⁴³ H. Arendt, "Desobediencia civil", p. 62 y ss. Así mismo, J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 350. J.C. Velasco, "Tomarse en serio la desobediencia civil. Un criterio de legitimidad democrática", *Revista internacional de filosofía política*, 7, 1996, pp. 168-169.

como respuesta emancipatoria a una forma de pertenencia cosificada. Por eso, en su acción es donde cabe depositar la esperanza que ilumina la idea de justicia.

CONCLUSIONES

Cuando dimos comienzo a este trabajo nos propusimos investigar la problemática que abre la pertenencia en relación con la constitución política del sujeto. Según decíamos entonces, la pertenencia constituye un *prius* respecto a la posibilidad de entablar relaciones políticas con los otros, susceptibles de ser comprendidas en términos de justicia. Por eso, recuperar el significado de la pertenencia resulta, a nuestro modo de ver, fundamental desde el punto de vista de las tareas propias de una filosofía política atenta a la figura del sujeto en su declinación como sujeto de justicia.

Más específicamente, el planteamiento de la pregunta por el sujeto en relación con el presupuesto de la pertenencia surgía como respuesta al programa de una "justicia metapolítica" propuesto por Nancy Fraser. Fraser nos servía, así, como hilo conductor a la hora de justificar la pertinencia de nuestra investigación, así como para definir su objeto. Como vimos, para Fraser la pregunta por el *quién* de la justicia no puede plantearse ya en el marco de un Estado que ha dejado de ser westfaliano, sino que, ante la erosión de las formas tradicionales de institucionalización de lo político derivadas del proceso de globalización, resulta, desde su punto de vista, fundamental cuestionarse hoy cómo se determina la constitución del marco en el que tienen cabida las relaciones de justicia. Fraser activaba, de este modo, la idea de una "política del marco" que cuestiona las prerrogativas de los Estados y de las élites transnacionales para decidir la configuración del espacio político y reivindica una democratización de la pertenencia. La pertenencia, argüía Fraser, no puede ser un dominio reservado a una voluntad que no rinde cuentas ante nadie, sino que debe ser una materia susceptible de deliberación y acuerdo democrático entre quiénes se ven sujetos a la coerción del poder político. Por eso, en su opinión, resultaba preciso institucionalizar un sistema representativo que permitiera decidir las políticas del marco como presupuesto de los demás asuntos de justicia.

Lo que ocurría, sin embargo, es que, como tuvimos ocasión de explicar entonces, toda pretensión de concretar un sistema institucional con el objetivo de democratizar la pertenencia cae en un vicio de circularidad por cuanto debe presuponer en algún sentido aquello que debe ser justificado. Sin limitarnos a las exigencias organizativas propias de un sistema representativo, la clave del carácter aporético de la propuesta de Fraser radicaba, según dijimos, en el desconocimiento del significado fundacional de la

pertenencia como aquello que establece un espacio político y también la posibilidad de razonar en términos de justicia. Por ese motivo, concluíamos la pertinencia de una investigación conceptual en torno a la pertenencia que sirviese como preliminar teórico de toda ulterior investigación en torno a la justicia del marco.

En particular, en la Introducción ya anticipábamos que el sentido de una investigación semejante debía partir de una modificación en nuestra tematización de la pertenencia, que se hiciera realmente cargo del horizonte de una "política del marco". Si el Estado territorial moderno —el que supuestamente se ajustaba al esquema westfaliano— no puede servir ya como marco de referencia para la justicia, entonces, es preciso pensar la pertenencia sin el asidero de una cierta *forma*, como la que representa la idea moderna de ciudadanía. La pertenencia no puede ser pensada como un *estatuto*, sino más bien como una *relación* entre dos sujetos que establece un vínculo político entre ellos. No es, pues, la vía de acceso a la justicia, sino más bien aquello que funda su posibilidad misma. De ahí que resultase paradójico querer institucionalizar la toma de decisiones sobre la pertenencia si la pertenencia era, precisamente, aquello que aparecía como presupuesto de una decisión susceptible de ser entendida en términos de justicia. Esto no excluía, desde luego, toda posibilidad de justicia en lo que se refiere a la pertenencia. Pero obligaba a una aclaración previa como la que se proponía a colación de la propuesta democratizadora de Fraser.

Con todo, a fin de detallar más exactamente la naturaleza de una investigación en torno a la pertenencia como la que aquí hemos llevado a cabo, decidíamos especificar el objetivo general de una tematización de su problemática en tres objetivos específicos que respectivamente caracterizábamos como (1) una reflexión histórico-conceptual sobre las condiciones que abren la posibilidad de una problematización de la pertenencia, (2) un examen de la conexión entre subjetividad y pertenencia en lo que se refiere a la constitución de nuestra identidad política, y (3) una aproximación a la pertenencia que permita entender cómo se relaciona normativamente con el sujeto. En lo que sigue, mi propósito es evaluar el cumplimiento de estos objetivos específicos. La idea, por tanto, no es sólo recuperar los contenidos que se han desarrollado a lo largo de este trabajo, sino sobre todo poner esos contenidos en relación con los objetivos de fondo que han animado este trabajo.

En lo que respecta al primer objetivo específico, la reflexión histórico-conceptual sobre las condiciones que abren la posibilidad de una problemática de la pertenencia, a lo

largo del capítulo 1 hemos tratado de justificar cómo esa problematicidad ha devenido consciente para la modernidad política. Así, tomando como punto de referencia la Revolución francesa en lo que tiene de revelación del espíritu moderno, al menos en su declinación política, la idea era tratar de reconstruir un horizonte histórico-conceptual desde donde comprender cómo el problema de la pertenencia ha podido llegar a ser relativamente explícito para la conciencia del siglo. Para ello, procuramos elaborar un itinerario que, sin ánimo de entenderlo como definitivo en ningún sentido, nos permitiera acceder a un orden de ideas que hiciera inteligible una respuesta a la pregunta con la que abríamos el capítulo: ¿por qué en el mundo moderno la pertenencia del individuo a una comunidad política ha sido puesta bajo un estado general de sospecha?

Este itinerario trazado a partir de la experiencia de la Revolución daba comienzo en el modo de una discusión con Arendt sobre el significado de la cuestión social que, desde su perspectiva, habría arruinado el experimento revolucionario en Francia. Así, partiendo de la distinción crítica entre lo social y lo político —una distinción que nos resultaba inaceptable como distinción real, aunque admitíamos en ella un cierto valor analítico— afirmábamos que el fracaso de la Revolución dado por la cuestión social habría sido, en verdad, un fracaso político. El argumento de fondo era tratar de sostener, frente a Arendt, que las reivindicaciones sociales del pueblo no eran una mera consecuencia de la lucha por satisfacer necesidades, sino que presuponía un horizonte político-moral asociado al estatuto de una ciudadanía igualitaria. Era la promesa política de la igualdad democrática lo que animaba a la masa a reclamar como derecho lo que antes no era sino una gracia del poder político. Y esta promesa es, precisamente, la que se extiende en el horizonte de la modernidad política.

Que esto es así lo quisimos probar sondeando la *vis* tecnocrática que subyace a la respuesta dada a la cuestión social por la *intelligentsia* republicana. La tecnocracia representa, en oposición a la reacción, una forma típicamente moderna de solucionar los problemas políticos que la misma modernidad abre. Sin embargo, como vimos al examinar críticamente la concepción de la integración social defendida por Durkheim, esa aparente solución no consigue escapar a la pregunta por la legitimidad del poder a la que se quería dar respuesta con la universalización de la ciudadanía que garantizaba la pertenencia al pueblo. Si bien el sociólogo francés reconoció finalmente la importancia que tiene el *sentido* de lo social, más allá de su dinámica objetivada en leyes y estructuras, no quiso, sin embargo, entrar en un juicio de razones en torno a la legitimidad del

gobierno. Una pregunta, decíamos, que por implicar en su respuesta un cierto modo de organización social, habrá de implicar también, inevitablemente, una decisión respecto a la constitución política del sujeto. La tecnocracia no sólo prueba negativamente la importancia de la promesa igualitaria para el espíritu moderno, sino que en último término oculta la pregunta política por el fundamento a la que esa promesa da sentido.

Esta pregunta por el fundamento es, precisamente, la que articulaba la tematización sistemática de un horizonte histórico-conceptual desde el que la problemática de la pertenencia devenía consciente para la praxis y el pensamiento moderno. Siguiendo los caminos ya recorridos por la investigación teológico-política, asociábamos la democratización inaugurada por la Revolución francesa con la culminación del proyecto de la soberanía, entendiendo por tal la fusión indistinta de poder y autoridad bajo un mismo título. La idea de soberanía del pueblo implicaba, así, que tanto el origen del poder como su legitimidad coincidían en un mismo sujeto. Pero, con ello, se generaba una presión adicional sobre la constitución inmanente de esa realidad popular que había sido llevada al centro político del mundo moderno. Por eso, como vimos al examinar la teología política de la representación, en la democracia soberana, la distinción entre "presentación" y "representación" se difumina en la exigencia de tener que "producir" un Pueblo. Esta necesidad productiva era, de hecho, lo que nos llevaba a concluir que el populismo representa la "razón política" del mundo moderno. De ahí, precisamente, que la pertenencia, en cuanto principio de constitución política del sujeto, individual, como ciudadano, pero también colectivo, como Pueblo, haya devenido un problema para la conciencia moderna.

Ahora bien, que la problemática de la pertenencia deviniera consciente en este contexto, sólo nos dice por qué somos capaces de comprender su sentido problemático, pero no aclara la cuestión de fondo en lo que se refiere a su papel en la constitución política del sujeto. Esta aclaración es, justamente, la que se hace necesaria para satisfacer el segundo objetivo específico de este trabajo. Así, en los capítulos 2 y 3 hemos tratado de esbozar una suerte de "teoría de la pertenencia" que nos permitiera entender su significado en relación con la constitución política del sujeto. Estos capítulos tenían un carácter analítico y sintético, respectivamente. En el segundo capítulo, el objetivo concreto era analizar qué tipo de condicionalidad abre la sociabilidad del ser humano en relación con la constitución política del sujeto. En el tercer capítulo, el objetivo concreto

era ofrecer una reconstrucción hermenéutica del sujeto sobre la base de esos contenidos teóricos que nos permitiera aclarar qué lugar ocupa en ella la pertenencia.

En lo que se refiere al capítulo 2, nuestro punto de partida fue una interpretación ontológico-fundamental del sujeto desde el punto de vista de la sociabilidad humana. La idea era llegar a comprender qué tipo de dificultades suscitaba la sociabilidad sobre la posibilidad del sujeto. De este modo, conseguimos acceder a una tematización de la condición sociable del ser humano como tensión entre distancia y proximidad con los otros que, en lo que respecta a la constitución del sujeto, implicaba una tensión entre diferencia e identidad interna al mismo. Con ello, el sujeto se revelaba como una realidad histórica, cuya identidad resulta del ajuste contingente de esta tensión en un determinado contexto. Frente a esa posibilidad, sin embargo, la sociabilidad introducía el riesgo de pérdida del sujeto en un continuum social con los otros. Siguiendo los rendimientos fenomenológicos de *Ser y tiempo*, a lo largo del capítulo procuramos desarrollar estas ideas iniciales en relación con la existencia humana y el mundo.

Respecto al lugar de la existencia humana como espacio de aparición del sujeto, este riesgo de pérdida se observaba en la extensión de una identidad con los otros en la indeterminación del *das Man*, la masa en la que el ser humano no puede ser "propio". Frente a ello, el examen de la condición mortal de la existencia humana ofrecía un principio de diferencia que permitía conservar la tensión ontológica. Existe, decíamos, un horizonte de singularización radical de la existencia humana que le permite saberse un sí-mismo respecto a los otros. Seguidamente, el análisis ontológico se desplazaba al mundo, que aparecía como espacio de aparición del ser-común que abre la sociabilidad humana sobre la que se constituye la subjetividad de una comunidad o un pueblo. Rastreando el análisis heideggeriano de la historicidad llegamos, así, a la importancia de la tradición como "sustancia" de la identidad comunitaria. Sin embargo, el horizonte de una supeditación del individuo al todo que amenaza la obra heideggeriana nos condujo a ir más allá en la búsqueda de un principio de diferencia interno al mundo. Conservar la tensión ontológica interna al sujeto resulta fundamental con vistas a conservar la tensión que, según nuestra aproximación inicial, abre la sociabilidad humana. La posibilidad de extrañamiento respecto del mundo nos permitió aquí salvaguardar la tensión interna a los espacios de aparición del sujeto. El mundo, decíamos, no admite la totalización porque subyace en él la posibilidad de una huida del ser humano que, encerrado en su mismidad, está con los otros renunciando a ser con ellos.

Como conclusión específica del trabajo analítico del capítulo 2, la tesis provisional era una afirmación de la vulnerabilidad de la existencia humana y del mundo como problemática y posibilidad de su constitución subjetiva. El ser humano y el mundo sólo se realizan subjetivamente en la tensión entre identidad y diferencia. No existe, pues, una identidad que no sea diferencial en algún sentido. Pero esa tensión interna amenaza, precisamente, su permanencia como producto histórico.

De la realización social del sujeto quisimos dar cuenta en el capítulo 3, en lo que hemos llamado ya el "momento sintético" de la teoría de la pertenencia. Es aquí donde se revela su significado para la constitución del sujeto. Así, partiendo de la base proporcionada por los rendimientos previos del anterior capítulo, en el capítulo 3 tratamos de llevar a cabo una reconstrucción hermenéutica del sujeto que tenía por objeto entender como se articula esa tensión que abre la sociabilidad humana sobre su constitución histórica. El punto de partida era una justificación de la necesidad del sujeto. Una vez argumentada su posibilidad en el anterior capítulo, de lo que se trataba era de dar cuenta de su pertinencia como figura conceptual sobre la base de las exigencias de imputabilidad que se siguen de una comprensión pragmática de la realidad. Entender la realidad en clave de praxis implica asumir la idea de un sujeto imputable. Desde ahí, y a través de la referencia objetiva a la praxis como efecto pragmático del sujeto, tratamos de ofrecer un marco del proceso de constitución de la identidad subjetiva del ser humano como un proceso de identidad y diferencia respecto a sus acciones. Tomando como punto de partida la idea aristotélica de *carácter* continuamos, de la mano de Ricoeur, ofreciendo una lectura narrativa de ese proceso, según el cual, el sujeto se entendía como un personaje que "construye su historia de vida" a través de la trama que se declina de sus acciones.

Ahora bien, sobre la base del paradigma narrativo, esta aproximación, decíamos, no es suficiente. La "historia de vida" que constituye la identidad del sujeto no puede entenderse como un producto práctico sino a partir de los distintos "esquemas pragmáticos" que dan cabida a su praxis. Por eso, resultaba preciso añadir un nivel de análisis que nos permitiera entender al sujeto, no sólo como producto de su propia praxis, sino también como producto de una praxis objetivada en las estructuras sociales que organizan su contexto. Desde este punto de vista, entonces, el sujeto se entendía como una síntesis entre interioridad y exterioridad como consecuencia de la localización de su tensión ontológica interna bajo el prisma de los rendimientos objetivos que abre la sociabilidad en la forma de una unificación, en la estructura, de la praxis social. Esta

estructura es, por lo demás, aquello que conseguiría "suturar" la tendencia expansiva de la sociabilidad en la medida en que remite la socialización del sujeto a un dominio social en el que éste se encuentra inserto, condicionando, en consecuencia, la potencia expansiva de su condición sociable. El sujeto se socializa, así, en el seno de una comunidad, cuya realización determina el marco de su constitución social. En este sentido, la realidad subjetiva de la comunidad queda remitida también a estructura como realización objetiva de la sociabilidad: es la comunidad de los que comparten una posición social en relación con la estructura. Pero, si esto es así, entonces, en la comprensión de su identidad, el sujeto se sabrá como tal con relación a la pertenencia desde la que se configura su constitución social. La pertenencia aparecía, así, finalmente, como un presupuesto de la condición histórica del sujeto que determina su emplazamiento en lo social.

No obstante lo anterior, el sentido de una reconstrucción hermenéutica como la que se sugería en el capítulo 3 no terminaba de satisfacer por entero las inquietudes que suscitaba la problemática de la pertenencia. La elaboración de una teoría de la pertenencia procede adecuadamente a la hora de dar cuenta de su relevancia para la constitución del sujeto. Acierta, así, al señalar su función como fijación del sujeto en el espacio social frente a las tendencias disolventes que, como vimos en el capítulo 2, abre la sociabilidad humana. Y, sin embargo, la mera referencia a la conexión entre pertenencia y sujeto no acaba de explicar cómo se realiza esa conexión exactamente. Se hacía, pues, preciso, abordar la tarea consignada como el tercer objetivo específico de este trabajo: entender normativamente la conexión entre pertenencia y sujeto. Esa fue, precisamente, la pretensión que guio los dos últimos capítulos. En el capítulo 4, el objetivo era entender cómo la pertenencia imprime una normatividad sobre la constitución identitaria del sujeto. En el capítulo 5, por el contrario, la perspectiva cambiaba, y la normatividad tenía ahora que ver con nuestras obligaciones de justicia relativas a la pertenencia. Doble perspectiva, por tanto, que implica la normatividad en un doble sentido: como sumisión o como independencia.

En el capítulo 4, el concepto que servía como base era el de "régimen de pertenencia". Con este concepto se quería hacer referencia a una cierta configuración de las relaciones de distancia y proximidad con los otros desde la que la alteridad se hace presente para el sujeto. La idea de régimen de pertenencia, por tanto, implicaba un emplazamiento en el espacio social sobre el que se constituye la identidad del sujeto. De ahí que concluyéramos que la elaboración de un cuadro interpretativo de los distintos

regímenes de pertenencia nos permitiría aterrizar un examen del modo en que la pertenencia imprime su normatividad sobre los procesos de constitución de la identidad del sujeto. Saber de qué manera la pertenencia influye normativamente sobre la formación de la identidad de un sujeto exige un estudio de caso. Plantear un marco desde el que cabe llevar a cabo un estudio semejante, si bien no agota la amplitud de la pregunta, permite, sin embargo, insinuar el sentido de una respuesta.

Con todo, la referencia a un régimen de pertenencia como punto de partida exigía definir una aproximación posible que hiciera viable el análisis. Empíricamente, la pertenencia puede quedar referida en una multiplicidad de materiales susceptibles de ser coordinados con el emplazamiento social del sujeto. Precisamente por eso, cualquier pretensión de estudio empírico de la pertenencia que no sea un estudio de caso se enfrenta a la dificultad de tener que elaborar un vehículo hermenéutico que le permita acceder teóricamente a su constitución interna. Este vehículo fue, para nosotros, el dispositivo fronterizo. Como vimos, partiendo de la territorialidad, la frontera conseguiría establecer un orden de condiciones sobre la constitución política del sujeto que permitiría llevar a efecto la lógica inmunitaria de la pertenencia. La frontera es así un dispositivo morfológicamente heterogéneo que, sin embargo, articula una multiplicidad de elementos en torno a una racionalidad interna de naturaleza dialéctica que coincidiría en sus efectos con la lógica de la pertenencia. A saber, operar una mediación entre interioridad y exterioridad que permita identificar la posición social del sujeto.

Sobre esta base, el análisis de la frontera en tres momentos o dimensiones, relativos a su constitución como principio de orden, a su economía de poder, y a su capacidad productiva de significados nos llevo a comprender una triple caracterización de la frontera como dispositivo de excepción, dispositivo biopolítico y dispositivo discursivo. Como dispositivo de excepción, la frontera se caracterizaba por ser la condición de posibilidad de la institucionalización de un orden político. Como dispositivo biopolítico, se enfatizaba el carácter selectivo de la economía de poder del dispositivo fronterizo. Finalmente, como dispositivo discursivo, la frontera aparecía como un dispositivo capaz de significar la identidad y la diferencia en un campo de posiciones que resulta de la intersección de distintas racionales sociales en torno a la racionalidad funcional de lo fronterizo. Estas tres dimensiones confluían paradigmáticamente en el Centro de Internamiento de Extranjeros (CIE) como caso singular que remite a una inteligibilidad de la totalidad. El CIE, concluíamos, aunque localizado en el horizonte

espacial y temporal del Espacio Schengen, permite hacer explícita toda una razón histórica asociada a la función de la frontera en la modernidad política.

Hasta aquí, sin embargo, la aproximación normativa a la pertenencia sólo nos permitía entender el modo en el que la pertenencia incide sobre la constitución del sujeto en cuanto realidad emplazada en el espacio social. Resta, sin embargo, entender la normatividad en un segundo sentido, relativo a nuestras obligaciones de justicia para con la pertenencia. Lo normativo no haría referencia aquí al modo en el que la pertenencia redunda en la constitución de nuestra identidad subjetiva, sino que implicaría más bien una referencia al modo en el que la praxis humana redunda sobre la constitución de un régimen de pertenencia una vez esa praxis se localiza bajo un horizonte de expectativas morales. El capítulo 5 se dedicaba así, en consecuencia, a explorar normativamente si cabe alguna posibilidad emancipatoria en lo que se refiere a la pertenencia.

Para ello, el punto de partida era entender de qué manera la problemática de la pertenencia podía entenderse como un problema de justicia. Desde el punto de vista de la justicia, decíamos, la problemática de la pertenencia tiene en primer lugar un sentido "constitutivo", pues no se dirige tanto a decidir sobre la corrección normativa de una conducta, sino que tiene que ver, precisamente, con la determinación de la norma. De lo que se trata es de examinar la justicia de un régimen de pertenencia, no de decidir si una conducta particular es justa. Pero, además, en segundo lugar, desde el punto de vista de la justicia, la problemática de la pertenencia tendría también un sentido "estructural", ya que su objeto es formular un juicio global sobre un régimen de pertenencia, no decidir sobre un acto aislado. Entre la pretensión "constitutiva" que guía la evaluación de normas y la perspectiva analítica centrada en la estructura existe, decíamos, una dependencia lógica, pues es exactamente aquella ambición la que anima una atención al modo en el que se estructura nuestra interdependencia social con los otros. Lo que ocurría, sin embargo, es que, si el objeto de análisis se situaba en la estructura, y no en las acciones, el vínculo que une el hecho moral con un sujeto no podía entenderse ya como imputabilidad, sino más bien en términos de responsabilidad.

Ahora bien, decidir el sentido en el que la problemática de la pertenencia se podía entender como un problema de justicia no acababa aquí. Era preciso entender tanto la sustancia de la interdependencia social en la que se funda nuestra responsabilidad moral como la sustancia de los deberes que se derivan de esa responsabilidad. Era preciso, por tanto, elaborar una gramática moral de la pertenencia. Para ello, hicimos uso de dos

conceptos, reificación y reconocimiento, que nos permitieran dar respuesta a ambas cuestiones. De este modo, nuestra responsabilidad por la justicia de la pertenencia quedó consignada como un deber de reconocimiento hacia el otro que quiere ver en él quién es más allá de la forma cosificada de identidad que se deriva de la reificación de una categoría social. Esta praxis del reconocimiento, encontraba, como vimos, su articulación concreta a través de distintos discursos normativos. Sin embargo, la referencias normativa a las distintas ideas morales de sujeto que subyacen a estos discursos amenaza con un efecto de cosificación derivado de una forma ideológica de reconocimiento. Esto es, con un reconocimiento que, aun sin violencia ni dominación explícita, lograría una conformidad del sujeto con su posición social. Frente a ello, defendíamos una forma de reconocimiento que no reconozca al otro según una idea moral sustantiva de lo que es el sujeto, sino más bien como alguien que tiene expectativas morales depositadas en nuestras acciones. Desde este punto de vista, el otro no sería un sujeto pasivo a la espera de ser reconocido, sino más bien un agente en el proceso de reconocimiento que desafía nuestras ideas reificadas de pertenencia. Por eso, concluíamos, si cabe abrir una posibilidad emancipatoria en relación con la pertenencia, ésta habrá de ser siempre impugnatoria, crítica.

Crisis, constitución y normatividad eran los tres ejes desde los que nos decidimos a abordar la problemática de la pertenencia. El objetivo era ver cómo esa problemática deviene tal, cuál es su objeto y cómo se proyecta sobre la constitución del sujeto. A través de un recorrido por esos tres momentos lo que se ha pretendido llevar a cabo es una elaboración teórica que sirva como marco de referencia para una mirada comprensiva a nuestra realidad social. No pretende ser el único marco posible. Tampoco pretende ser el único válido. Ni siquiera pretende medir su validez con otros marcos. No se trata, en fin, sino de un discurso que busca ofrecer un marco desde el que comprender el sentido de esa inquietud por el sujeto que atraviesa la modernidad política.

CONCLUSIONS

When we began this work, we set out to investigate the problematic of belonging in relation to the political constitution of the subject. As we said then, belonging constitutes a *prius* with respect to the possibility of establishing political relations with others, susceptible of being understood in terms of justice. Therefore, recovering the meaning of belonging is, in our view, fundamental from the point of view of the tasks of a political philosophy attentive to the figure of the subject in its decline as a subject of justice.

More specifically, the question of the subject in relation to the presupposition of belonging emerged as a response to the program of a "metapolitical justice" proposed by Nancy Fraser. Fraser thus served as a guiding thread to justify the relevance of our research, as well as to define its object. As we have seen, for Fraser the question of the *who* of justice can no longer be posed in the framework of a state that is no longer Westphalian, but rather, in the face of the erosion of the traditional forms of institutionalization of the political derived from the process of globalization, it is, from her point of view, fundamental to question today how the constitution of the framework in which the relations of justice have a place is determined. Fraser thus activated the idea of a "politics of the frame" that questions the prerogatives of states and transnational elites to decide the configuration of the political space and demands a democratization of belonging. Belonging, Fraser argued, cannot be a domain reserved for a will that is accountable to no one, but must be a matter for deliberation and democratic agreement among those who are subject to the coercion of political power. For this reason, in his opinion, it was necessary to institutionalize a representative system that would make it possible to decide the policies of the framework as a presupposition for the other matters of justice.

What happened, however, is that, as we had occasion to explain at the time, any attempt to concretize an institutional system with the aim of democratizing membership falls into a circularity flaw in that it must presuppose in some sense that which must be justified. Without limiting ourselves to the organizational requirements of a representative system, the key to the aporetic character of Fraser's proposal lay, as we said, in the ignorance of the foundational meaning of belonging as that which establishes a political

space and also the possibility of reasoning in terms of justice. For this reason, we concluded the relevance of a conceptual research on belonging that would serve as a theoretical preliminary to any further research on the justice of the framework.

In particular, in the Introduction we already anticipated that the sense of such an investigation should start from a modification in our thematization of belonging, which would really take on the horizon of a "politics of the frame". If the modern territorial state—the one that supposedly conformed to the Westphalian scheme— can no longer serve as a frame of reference for justice, then it is necessary to think of belonging without the hold of a certain *form*, such as that represented by the modern idea of citizenship. Belonging cannot be thought of as a *status*, but rather as a *relationship* between two subjects that establishes a political link between them. It is not, then, the means of access to justice, but rather that which underlies its very possibility. Hence, it was paradoxical to want to institutionalize decision-making on membership if membership was precisely that which appeared as the presupposition of a decision that could be understood in terms of justice. This did not exclude, of course, all possibility of justice in terms of membership. But it did require a prior clarification such as the one proposed in relation to Fraser's democratizing proposal.

However, in order to detail more precisely the nature of a research on belonging such as the one we have carried out here, we decided to specify the general objective of a thematization of its problematic in three specific objectives that we respectively characterized as (1) a historical-conceptual reflection on the conditions that open the possibility of a problematization of belonging, (2) an examination of the connection between subjectivity and belonging as it relates to the constitution of our political identity, and (3) an approach to belonging that allows us to understand how it normatively relates to the subject. In what follows, my purpose is to assess the fulfillment of these specific objectives. The idea, therefore, is not only to recover the contents that have been developed throughout this work, but above all to put those contents in relation to the underlying objectives that have animated this work.

With regard to the first specific objective, the historical-conceptual reflection on the conditions that open up the possibility of a problematic of belonging, throughout chapter 1 we have tried to justify how this problematicity has become conscious for political modernity. Thus, taking as a point of reference the French Revolution as a revelation of the modern spirit, at least in its political decline, the idea was to try to

reconstruct a historical-conceptual horizon from which to understand how the problem of belonging has been able to become relatively explicit for the consciousness of the century. To this end, we tried to elaborate an itinerary that, without intending to be understood as definitive in any sense, would allow us to access an order of ideas that would make intelligible an answer to the question with which we opened the chapter: why in the modern world has the individual's belonging to a political community been placed under a general state of suspicion?

This itinerary traced from the experience of the Revolution began in the form of a discussion with Arendt on the meaning of the social question which, from her perspective, would have ruined the revolutionary experiment in France. Thus, starting from the critical distinction between the social and the political - a distinction that we found unacceptable as a real distinction, although we admitted in it a certain analytical value - we affirmed that the failure of the Revolution given by the social question would have been, in truth, a political failure. The basic argument was to try to argue, as opposed to Arendt, that the social demands of the people were not a mere consequence of the struggle to satisfy needs, but presupposed a political-moral horizon associated with the status of an egalitarian citizenship. It was the political promise of democratic equality that encouraged the masses to claim as a right what was previously nothing more than a grace of political power. And it is precisely this promise that extends the horizon of political modernity.

We wanted to prove that this is so by probing the technocratic vision that underlies the answer given to the social question by the republican *intelligentsia*. Technocracy represents, in opposition to reaction, a typically modern way of solving the political problems that modernity itself opens up. However, as we saw when we critically examined the conception of social integration defended by Durkheim, this apparent solution does not manage to escape the question of the legitimacy of power to which the universalization of citizenship, which guaranteed membership of the people, was intended to provide an answer. Although the French sociologist finally recognized the importance of the meaning of the social, beyond its dynamics objectified in laws and structures, he did not, however, want to enter into a judgment of reasons regarding the legitimacy of government. A question, we said, which, since its answer implies a certain mode of social organization, must also inevitably imply a decision regarding the political constitution of the subject. Technocracy not only proves negatively the importance of the egalitarian

promise for the modern spirit, but ultimately conceals the political question of the foundation to which that promise gives meaning.

This question of foundation is precisely what articulated the systematic thematization of a historical-conceptual horizon from which the problematic of belonging became conscious for praxis and modern thought. Following the paths already trodden by theological-political research, we associated the democratization inaugurated by the French Revolution with the culmination of the project of sovereignty, understood as the indistinct fusion of power and authority under the same title. The idea of sovereignty of the people thus implied that both the origin of power and its legitimacy coincided in the same subject. But this generated additional pressure on the immanent constitution of the popular reality that had been brought to the political center of the modern world. Thus, as we saw in examining the political theology of representation, in sovereign democracy, the distinction between "presentation" and "representation" is blurred in the requirement of having to "produce" a People. This productive necessity was, in fact, what led us to conclude that populism represents the "political reason" of the modern world. Hence, precisely, that belonging, as a principle of political constitution of the subject, individual, as citizen, but also collective, as People, has become a problem for modern consciousness.

Now, the fact that the problematic of belonging became conscious in this context only tells us why we are able to understand its problematic meaning, but it does not clarify the basic question regarding its role in the political constitution of the subject. It is precisely this clarification that becomes necessary to satisfy the second specific objective of this work. Thus, in chapters 2 and 3 we have tried to outline a sort of "theory of belonging" that would allow us to understand its meaning in relation to the political constitution of the subject. These chapters had an analytical and synthetic character, respectively. In the second chapter, the specific objective was to analyze what kind of conditionality opens up the sociability of the human being in relation to the political constitution of the subject. In the third chapter, the specific objective was to offer a hermeneutic reconstruction of the subject on the basis of these theoretical contents that would allow us to clarify what place belonging occupies in it.

As far as chapter 2 is concerned, our starting point was an ontological-foundational interpretation of the subject from the point of view of human sociability. The idea was to understand what kind of difficulties sociability raised for the possibility of the subject. In this way, we were able to access a thematization of the sociable condition of

the human being as a tension between distance and proximity to others which, as far as the constitution of the subject was concerned, implied a tension between difference and identity internal to the subject. In this way, the subject was revealed as a historical reality, whose identity results from the contingent adjustment of this tension in a given context. In the face of this possibility, however, sociability introduced the risk of loss of the subject in a social continuum with others. Following the phenomenological yields of *Being and Time*, throughout the chapter we seek to develop these initial ideas in relation to human existence and the world.

With respect to the place of human existence as a space of appearance of the subject, this risk of loss was observed in the extension of an identity with others in the indeterminacy of *das Man*, the mass in which the human being cannot be "his own". In the face of this, the examination of the mortal condition of human existence offered a principle of difference that made it possible to preserve the ontological tension. There is, we said, a horizon of radical singularization of human existence that allows it to know itself as a self in relation to others. Then, the ontological analysis moved to the world, which appeared as a space of appearance of the being-common that opens the human sociability on which the subjectivity of a community or a people is constituted. Tracing the Heideggerian analysis of historicity, we thus arrive at the importance of tradition as the "substance" of communal identity. However, the horizon of a subordination of the individual to the whole that threatens the Heideggerian work led us to go further in the search for a principle of difference internal to the world. Preserving the ontological tension internal to the subject is fundamental in order to preserve the tension which, according to our initial approach, opens up human sociability. The possibility of estrangement from the world allowed us here to safeguard the tension internal to the spaces of appearance of the subject. The world, we said, does not admit totalization because it underlies the possibility of an escape of the human being who, enclosed in his selfhood, is with others while renouncing to be with them.

As a specific conclusion of the analytical work of chapter 2, the provisional thesis was an affirmation of the vulnerability of human existence and of the world as problematic and possibility of its subjective constitution. The human being and the world are only subjectively realized in the tension between identity and difference. There is, then, no identity that is not differential in some sense. But this internal tension threatens, precisely, its permanence as a historical product.

Of the social realization of the subject we wanted to give an account in chapter 3, in what we have already called the "synthetic moment" of the theory of belonging. It is here that its significance for the constitution of the subject is revealed. Thus, starting from the basis provided by the previous performances of the previous chapter, in chapter 3 we tried to carry out a hermeneutic reconstruction of the subject that aimed at understanding how this tension that opens up human sociability is articulated on its historical constitution. The starting point was a justification of the necessity of the subject. Once its possibility had been argued in the previous chapter, the aim was to account for its pertinence as a conceptual figure on the basis of the demands of imputability that follow from a pragmatic understanding of reality. Understanding reality in the key of praxis implies assuming the idea of an imputable subject. From there, and through the objective reference to praxis as a pragmatic effect of the subject, we try to offer a framework of the process of constitution of the subjective identity of the human being as a process of identity and difference with respect to his actions. Taking as a starting point the Aristotelian idea of *character*, we continue, hand in hand with Ricoeur, to offer a narrative reading of this process, according to which the subject is understood as a character who "builds his life story" through the plot that declines from his actions.

However, on the basis of the narrative paradigm, this approach, we said, is not sufficient. The "life history" that constitutes the identity of the subject cannot be understood as a practical product except on the basis of the various "pragmatic schemes" that give rise to his praxis. It was therefore necessary to add a level of analysis that would allow us to understand the subject not only as a product of his own praxis, but also as a product of a praxis objectified in the social structures that organize his context. From this point of view, then, the subject was understood as a synthesis between interiority and exteriority as a consequence of the localization of its internal ontological tension under the prism of the objective performances that sociability opens up in the form of a unification, in the structure, of social praxis. This structure is, moreover, that which would succeed in "suturing" the expansive tendency of sociability insofar as it refers the socialization of the subject to a social domain in which he is inserted, conditioning, consequently, the expansive power of his sociable condition. The subject is thus socialized within a community, the realization of which determines the framework of his social constitution. In this sense, the subjective reality of the community is also referred to the structure as the objective realization of sociability: it is the community of those

who share a social position in relation to the structure. But, if this is so, then, in the understanding of his identity, the subject will know himself as such in relation to the belonging from which his social constitution is configured. Belonging thus appeared, finally, as a presupposition of the historical condition of the subject that determines his social position.

Notwithstanding the above, the sense of a hermeneutic reconstruction such as the one suggested in chapter 3 did not fully satisfy the concerns raised by the problematic of belonging. The elaboration of a theory of belonging proceeds adequately in accounting for its relevance to the constitution of the subject. Thus, it is right to point out its function as a fixation of the subject in the social space in the face of the dissolving tendencies which, as we saw in chapter 2, open up human sociability. However, the mere reference to the connection between belonging and subject does not explain exactly how this connection is made. It was therefore necessary to address the task set as the third specific objective of this work: to understand normatively the connection between belonging and subject. This was precisely the aim that guided the last two chapters. In chapter 4, the objective was to understand how belonging imprints a normativity on the identity constitution of the subject. In chapter 5, on the other hand, the perspective changed, and the normativity now had to do with our obligations of justice related to belonging. A double perspective, therefore, which implies normativity in a double sense: as submission or as independence.

In chapter 4, the concept that served as a basis was that of "regime of belonging". This concept was intended to refer to a certain configuration of the relations of distance and proximity with others from which otherness becomes present for the subject. The idea of regime of belonging, therefore, implied a location in the social space on which the subject's identity is constituted. Hence, we concluded that the elaboration of an interpretative framework of the different regimes of belonging would allow us to ground an examination of the way in which belonging imprints its normativity on the processes of constitution of the subject's identity. Knowing how belonging normatively influences the formation of a subject's identity requires a case study. Although it does not exhaust the scope of the question, it nevertheless allows us to hint at the direction of an answer.

However, the reference to a regime of belonging as a starting point required defining a possible approach that would make the analysis feasible. Empirically, belonging can be referred to in a multiplicity of materials susceptible of being coordinated

with the social location of the subject. Precisely for this reason, any attempt at an empirical study of belonging that is not a case study faces the difficulty of having to elaborate a hermeneutic vehicle that allows theoretical access to its internal constitution. This vehicle was, for us, the borderline device. As we saw, starting from territoriality, the border would manage to establish an order of conditions on the political constitution of the subject that would allow to put into effect the immunitarian logic of belonging. The border is thus a morphologically heterogeneous device that, nevertheless, articulates a multiplicity of elements around an internal rationality of dialectical nature that would coincide in its effects with the logic of belonging. Namely, to operate a mediation between interiority and exteriority that makes it possible to identify the social position of the subject.

On this basis, the analysis of the border in three moments or dimensions, related to its constitution as a principle of order, to its economy of power, and to its productive capacity of meanings, led us to understand a triple characterization of the border as a device of exception, a biopolitical device and a discursive device. As a device of exception, the border was characterized as the condition of possibility for the institutionalization of a political order. As a biopolitical device, it emphasized the selective character of the economy of power of the border device. Finally, as a discursive device, the border appeared as a device capable of signifying identity and difference in a field of positions resulting from the intersection of different social rationales around the functional rationality of the border. These three dimensions converged paradigmatically in the Center for the Internment of Foreigners (CIE) as a singular case that refers to an intelligibility of the totality. The CIE, we concluded, although located in the spatial and temporal horizon of the Schengen Area, makes explicit a whole historical reason associated with the function of the border in political modernity.

Up to this point, however, the normative approach to belonging only allowed us to understand the way in which belonging affects the constitution of the subject as a reality located in social space. It remains, however, to understand normativity in a second sense, related to our obligations of justice towards belonging. The normative would not refer here to the way in which belonging is reflected in the constitution of our subjective identity, but would rather imply a reference to the way in which human praxis is reflected in the constitution of a regime of belonging once this praxis is located within a horizon

of moral expectations. Chapter 5 was thus devoted, consequently, to exploring normatively whether there is any emancipatory possibility with regard to belonging.

For this, the starting point was to understand how the problem of belonging could be understood as a problem of justice. From the point of view of justice, we said, the problem of membership has in the first place a "constitutive" sense, since it is not so much directed at deciding on the normative correctness of a conduct, but has to do, precisely, with the determination of the norm. It is a matter of examining the justice of a membership regime, not of deciding whether a particular conduct is just. Secondly, however, from the point of view of justice, the problem of membership would also have a "structural" sense, since its object is to formulate a global judgment on a regime of membership, not to decide on an isolated act. Between the "constitutive" pretension that guides the evaluation of norms and the analytical perspective centered on structure there is, we said, a logical dependence, since it is exactly that ambition that animates an attention to the way in which our social interdependence with others is structured. What happened, however, is that, if the object of analysis was placed in the structure, and not in the actions, the link that unites the moral fact with a subject could no longer be understood as imputability, but rather in terms of responsibility.

However, deciding the sense in which the problem of belonging could be understood as a problem of justice did not end here. It was necessary to understand both the substance of the social interdependence on which our moral responsibility is based and the substance of the duties that derive from that responsibility. It was therefore necessary to elaborate a moral grammar of belonging. To this end, we made use of two concepts, reification and recognition, which would enable us to answer both questions. In this way, our responsibility for the justice of belonging was consigned as a duty of recognition towards the other who wants to see in him who he is beyond the reified form of identity that derives from the reification of a social category. This praxis of recognition found, as we have seen, its concrete articulation through different normative discourses. However, the normative references to the different moral ideas of subject that underlie these discourses threaten with a reification effect derived from an ideological form of recognition. That is, with a recognition that, even without violence or explicit domination, would achieve a conformity of the subject to his or her social position. Against this, we defended a form of recognition that does not recognize the other according to a moral idea of what the subject is, but rather as someone who has moral expectations placed on

our actions. From this point of view, the other would not be a passive subject waiting to be recognized, but rather an agent in the process of recognition that challenges our reified ideas of belonging. Therefore, we concluded, if an emancipatory possibility can be opened in relation to belonging, it will always have to be contested, critical.

Crisis, constitution and normativity were the three axes from which we decided to approach the problematic of belonging. The objective was to see how this problematic becomes such, what its object is and how it is projected on the constitution of the subject. Through a journey through these three moments, what we have tried to do is to carry out a theoretical elaboration that serves as a frame of reference for a comprehensive look at our social reality. It does not pretend to be the only possible framework. Nor does it pretend to be the only valid one. It does not even pretend to measure its validity against other frameworks. It is not, in short, a discourse that seeks to offer a framework from which to understand the meaning of the concern for the subject that runs through political modernity.

BIBLIOGRAFÍA

- ADENO, Addis. "Authority and Community", *Asia Pacific Law Review*, 18 (1), 2010, pp. 63-72.
- ADORNO, Theodor W. "Introducción". En: Th. Adorno, K. Popper, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Albert y H. Pilot, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Trad. J. Muñoz. Barcelona, Grijalbo, 1972, pp. 11-80.
- AGAMBEN, Giorgio. *La comunidad que viene*. Trad. J.L. Villacañas y C. La Rocca. Valencia, Pre-Textos, 1996.
- AGAMBEN, Giorgio. "¿Qué es un campo?" (Trad. D. Tatián), *Nombres. Revista de filosofía*, 10, 1997, pp. 91-96.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. A. Gimeno Cuspinera. Valencia, Pre-Textos, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Trad. F. Costa e I. Costa. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. "Entrevista". En: *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Trad. F. Costa e I. Costa. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, pp. 9-20.
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Trad. F. Costa y M. Ruvituso. Barcelona, Anagrama, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. "¿Qué es un dispositivo?" (Trad. R.J. Fuentes), *Sociológica*, 26 (73), 2011, pp. 249-264.
- AGIER, Michel. *Zonas de frontera. La antropología frente a la trampa identitaria*. Trad. M. Gianni. Rosario, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2015.
- AGUIRIANO, Mario. "La forma populista de la socialdemocracia". En: VV.AA., *Marx XXI (II). Contra la socialdemocracia*. Madrid, ContraCultura, 2022, pp. 41-58.
- AGULLES, Juanma. *La negación de la virtud. Una historia sobre la pobreza y el progreso*. Barcelona, Virus, 2023.
- ALÁEZ CORRAL, Benito. *Nacionalidad, ciudadanía y democracia. ¿A quién pertenece la Constitución?* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- ALEXANDER, Jeffrey C. "The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity". En: J.C. Alexander y P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge, Cambridge U.P., 2005, pp. 136-159.
- ALDOUS, Joan; Durkheim, Émile y Tönnies, Ferdinand. "An Exchange Between Durkheim and Tönnies on the Nature of Social Relations, with an Introduction by Joan Aldous", *American Journal of Sociology*, 77 (6), 1972, pp. 1191-1200.

- ÁLVAREZ JUNCO, José. *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. 14ª ed. Barcelona, Taurus, 2016.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. E.L. Suárez. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- ANDERSON, Malcolm. *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*. Cambridge, Polity Press, 1996.
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Trad. C. Valle. Madrid, Capitán Swing, 2016.
- ARAGÓN, Manuel. "Constitución y control del poder. Introducción a una teoría constitucional del control". En: *Constitución, democracia, control*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 79-213.
- ARENDT, Hannah. "Arendt sobre Arendt. Un debate en torno a su pensamiento". En: *Hannah Arendt. De la historia a la acción*. Trad. F. Birulés. Barcelona, Paidós, 1995, pp. 139-171.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Trad. R. Gil Novales. Barcelona, Paidós, 2005.
- ARENDT, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. G. Solana. Madrid, Alianza, 2006.
- ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*. 3ª ed. Trad. P. Bravo. Madrid, Alianza, 2013.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Trad. C. Ribalta. Barcelona, Debolsillo, 2015.
- ARENDT, Hannah. "¿Qué es la autoridad?". En: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. A. Poljak. Barcelona, Austral, 2016, pp. 145-225.
- ARENDT, Hannah. *¿Qué es la política?* Trad. R. Sala Carbó. Barcelona, Paidós, 2018.
- ARENDT, Hannah. "Responsabilidad colectiva". En: *Responsabilidad personal y colectiva*. Trad. R. Ramos Fontecoba. Barcelona, Página Indómita, 2020, pp. 69-90.
- ARENDT, Hannah. "Responsabilidad personal bajo una dictadura". En: *Responsabilidad personal y colectiva*. Trad. R. Ramos Fontecoba. Barcelona, Página Indómita, 2020, pp. 11-68.
- ARENDT, Hannah. "Desobediencia civil". En: *Las crisis de la República*. 2ª ed. Trad. G. Solana Alonso. Madrid, Trotta, 2023, pp. 43-79.
- ARENDT, Hannah. "Sobre la violencia". En: *Las crisis de la República*. 2ª ed. Trad. G. Solana Alonso. Madrid, Trotta, 2023, pp. 81-152.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Trad. A. Gómez Robledo. México, UNAM, 1954.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. V. García-Yebra. Madrid, Gredos, 1974.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea. Ética Eudemia*. Trad. J. Pallí Bonet. Madrid, Gredos, 1985.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 9ª ed. Trad. M. Araujo y J. Marías. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. T. Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1994.
- ARISTÓTELES. *Política*. 6ª ed. Trad. J. Marías y M. Araujo Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- ARON, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico II. Durkheim – Pareto – Weber*. Trad. A. Leal. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1987.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Trad. M.J. Torres Gómez-Pallete. Barcelona, Crítica, 1999.
- BALIBAR, Étienne. "¿Es posible una ciudadanía europea?" (Trad. F. Maxinez), *Revista internacional de filosofía política*, 4, 1994, pp. 22-40.
- BALIBAR, Étienne. "What is a Border?". En: *Politics and the Other Scene*. Trad. C. Turner. Londres, Verso, 2002, pp. 75-86.
- BALIBAR, Étienne. "At the Borders of Citizenship: A democracy in Translation?", *European Journal of Social Theory*, 13 (3), 2010, pp. 315-322.
- BARRY, Andrew. *Political Machines: Governing a Technological Society*. Londres, Atholone, 2001.
- BARTH, Fredrik. "Introduction". En: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown and Company, 1969, pp. 9-38.
- BARTHES, Roland. "Introducción al análisis estructural de los relatos". En: VV.AA., *Análisis estructural del relato*. Trad. B. Dorriots. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 9-43.
- BASSO MONTEVERDE, Leticia. "La noción de comunidad en Heidegger y su recepción en la filosofía francesa", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 4 (3), 2017, pp. 13-34.
- BATES, David W. *Enlightment Aberrations. Error and Revolution in France*. Ithaca, Cornell U.P., 2002
- BAUMAN, Zygmunt. "Durkheim's society revisited". En: J.C. Alexander y P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*. Cambridge, Cambridge U.P., 2005, pp. 360-382.
- BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Trad. D.J. García López. Tenerife, Melusina, 2016.
- BEISTEGUI, Miguel de. *Heidegger y lo político*. Trad. M. Costa y G. Merlino. Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- BEITZ, Charles R. *Political Theory and International Relations*. Princeton (NJ), Princeton U.P., 1979.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford, Rowman & Littlefield, 2000.

- BENHABIB, Seyla. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. G. Zadunaisky. Barcelona, Gedisa, 2005.
- BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Trad. A. Vassallo. Buenos Aires, Katz, 2006.
- BENHABIB, Seyla. Democratic Exclusions and Democratic Iterations. Dilemmas of 'Just Membership' and Prospects of Cosmopolitan Federalism", *European Journal of Political Theory*, 6 (4), 2007, pp. 445-462.
- BENJAMIN, Walter. "Eduard Fuchs, coleccionista e historiador". En: *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Trad. J. Maiso y J.A. Zamora. Madrid, Alianza, 2021, pp. 145-199.
- BENJAMIN, Walter. "Para una crítica de la violencia". En: *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Trad. J. Maiso y J.A. Zamora. Madrid, Alianza, 2021, pp. 109-144.
- BENJAMIN, Walter. "Sobre el concepto de historia". En: *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Trad. J. Maiso y J.A. Zamora. Madrid, Alianza, 2021, pp. 65-81.
- BERENT, Moshe. "Sovereignty: Ancient and Modern", *Polis. The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 17 (1/2), 2000, pp. 2-34.
- BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas. *La construcción social de la realidad*. Trad. S. Zuleta. Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
- BERNSTEIN, Richard J. "Rethinking the Social and the Political". En: *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*. Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1986.
- BERTEN, André. "Dispositif, médiation, créativité: petite généalogie", *Hermès*, 25 (3), 1999, pp. 31-47.
- BERTOMEU, María Júlia y DOMÈNECH, Antoni. "El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. (Nota sobre método y sustancia normativa en el debate republicano)", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 33, 2005, pp. 51-75.
- BIRULÉS, Fina. "La tradición revolucionaria y su tesoro perdido", *Daimon. Revista de filosofía*, 26, 2002, pp. 77-85.
- BLANCHOT, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Trad. I. Herrera. Madrid, Arena Libros, 2016.
- BLANCO BROTONS, Francisco. *El paradigma de la justicia democrática. Una concepción estructural de las injusticias globales*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2021.
- BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la edad moderna*. Trad. P. Madrigal. Valencia, Pre-Textos, 2008.
- BOSNIAK, Linda. *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*. Princeton (NJ), Princeton U.P., 2006.

- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Trad. A. Dilon. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. "Social Space and the Genesis of Appropriate Physical Space", *International Journal of Urban and Regional Research*, 42 (1), 2018, pp. 106-114.
- BRENNER, Neil. "Foucault's New Functionalism", *Theory and Society*, 23 (5), 1994, pp. 679-709.
- BROWN, Wendy. *Estados amurallados, soberanía en declive*. Trad. A. Martínez Riu. Barcelona, Herder, 2015.
- BURKE, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. 2ª ed. Trad. C. Mellizo. Madrid, Alianza, 2016.
- BUSSOLINI, Jeffrey. "What is a Dispositive?", *Foucault Studies*, 10, 2010, pp. 85-107.
- BUTLER, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Trad. F. Rodríguez. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- BUTLER, Judith. *Los sentidos del sujeto*. Trad. P. Kuffer. Barcelona, Herder, 2016.
- BUTLER, Judith. y ATHANASIOU, Athena. *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Trad. F. Bogado. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017.
- CAIRO, Heriberto. "Territorialidad y fronteras del Estado-nación: Las condiciones de la política en un mundo fragmentado", *Política y sociedad*, 36, 2001, pp. 29-38.
- CAMPESI, Giuseppe. "Migraciones, seguridad y confines en la teoría social contemporánea" (Trad. J.A. Brandariz García y A. Iglesias Skulj), *Revista crítica penal y poder*, 3, 2012, pp. 1-20.
- CAMPILLO, Antonio. *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*. Madrid, Catarata, 2019.
- CAHNMAN, Werner J., "Tönnies, Durkheim and Weber", *Social Science Information*, 15, 1976, pp. 839-853.
- CANOVAN, Margaret. "A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt", *Political Theory*, 11 (1), 1983, pp. 105-116.
- CARENS, Joseph. *The Ethics of Immigration*. Nueva York, Oxford U.P., 2013.
- CASAS-CORTÉS, Maribel; COBARRUBIAS, Sebastian; DE GENOVA, Nicholas; GARELLI, Glenda; GRAPPI, Giorgio; HELLER, Charles; ... TAZZIOLI, Martina. "New Keywords: Migration and Borders", *Cultural Studies*, 29 (1), 2015, pp. 55-87.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- CAVALLETTI, Andrea. *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. Trad. M.T. D'Meza. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010.
- CELIKATES, Robin. "Remaking the Demos "from Below"? Critical Theory, Migrant Struggles, and Epistemic Resistance." En: D. Fassin y A. Honneth (eds.), *Crisis under*

Critique. How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations. Nueva York, Columbia U.P., 2022, pp. 97-119.

CERTEAU, Michel de. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. Trad. A. Pescador. México, Universidad Iberoamericana, 2000

CEYHAN, Ayse. "Technologization of Security: Management of Uncertainty and Risk in the Age of Biometrics", *Surveillance & Society*, 5 (2), 2008, pp. 102-123.

CHALFIN, Brenda. "Border Security as Late Capitalism «Fix»". En: T.M. Wilson y H. Donnan (eds.), *A Companion to Border Studies*. Chichester, Blackwell, 2012, pp. 283-300.

CHERNILO, Daniel. *A Social Theory of the Nation-State. The political forms of modernity beyond methodological nationalism*. Londres y Nueva York, Routledge, 2007.

CHIGNOLA, Sandro. *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Trad. F. Venturi. Buenos Aires, Cactus, 2018.

COLE, Philip. *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*. Edindurgh, Edinburgh U.P., 2000

COLE, Philip. "La valla estadounidense. La teoría política liberal y la inmoralidad de la pertenencia" (Trad. J. Rodríguez Feo), *Revista internacional de filosofía política*, 27, 2008, pp. 101-115.

COLOM, Francisco. *Tristes patrias. Más allá del patriotismo y el cosmopolitismo*. Barcelona, Anthropos, 2019.

CONDE BELMONTE, José Enrique. "Vallas, tribunales y expulsiones en caliente", *Claves de razón práctica*, 270, 2020, pp. 12-21.

CONDORCET, Jean A.N. de Caritat, marqués de. "Reflexiones sobre la Revolución de 1688, y sobre la del 10 de agosto de 1792" (Trad. A.J. Menéndez Menéndez), *Las Torres de Lucca*, 12 (2), 2023, pp. 229-233.

CONILL, Jesús. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Anthropos, 1988.

CONNOLLY, William E. "The Complexities of Sovereignty". En: M. Calarco y S. DeCaroli (eds.), *On Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford (CA), Stanford U.P., 2007, pp. 23-42.

COSTA, Flavia. "La política que viene. Una lectura de Giorgio Agamben", *Redes*, 7, 2009, pp. 185-205.

CRENSHAW, Kimberlé W., "The Structural and Political Dimensions of Intersectional Oppression". En: P.R. Grzanka (ed.), *Intersectionality. A Foundations and Frontiers Reader*. Nueva York, Routledge, 2014, pp. 16-22.

DEBRAY, Régis. *Elogio de las fronteras*. Trad. D. Debris-Oliva y J.A. Vila. Barcelona, Gedisa, 2016.

- DECAROLI, Steven. "Boundary Stones: Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty". En: M. Calarco y S. DeCaroli (eds.), *On Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford (CA), Stanford U.P., 2007, pp. 43-69.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. J. Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1987.
- DELEUZE, Gilles. *Diferencia y repetición*. Trad. M.S. Delpy y H. Beccacece. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- DELEUZE, Gilles. "Post-scriptum sobre las sociedades de control", *Polis*, 13, 2006, pp. 1-7.
- DELEUZE, G., "Deseo y placer". En: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Trad. J.L. Pardo. Valencia, Pre-textos, 2007, pp. 121-130.
- DELEUZE, Gilles. "¿Qué es un dispositivo?". En: *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Trad. J.L. Pardo. Valencia, Pre-textos, 2007, pp. 305-312.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. 12ª ed. Trad. J. Vázquez Pérez. Valencia, Pre-Textos, 2015.
- DERRIDA, Jacques. *Fuerza de ley*. 2ª ed. Trad. A. Barberá y P. Peñalver Gómez. Madrid, Tecnos, 2008.
- DI PEGO, Anabella. "Lo social y lo político en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática", *Intersticios*, 10 (22-23), 2005, pp. 39-69.
- DIENER, Alexander C. y HAGEN, Joshua. *Borders. A Very Short Introduction*. Nueva York, Oxford U.P., 2012.
- DIJSTELBLOEM, Huub. *Borders as Infrastructure. The Technopolitics of Border Control*. Cambridge (MA), The MIT Press, 2021.
- DOMÈNECH, Antoni. *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid, Akal, 2019.
- DONNE, John. "Meditation XVII". En: *Devotions upon Emergent Occasions*. Ann Arbor (MI), The University of Michigan Press, 1959. Accesible en: <https://www.gutenberg.org/files/23772/23772-h/23772-h.htm>
- DONZELOT, Jacques. *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas*. Trad. H. Cardoso. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.
- DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. R.C. Paredes. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- DUGUIT, Léon. *La separación de poderes y la Asamblea Nacional de 1789*. Trad. P. Pérez Tremps. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1996.
- DURKHEIM, Émile. *El suicidio*. 2ª ed. Trad. S. Chaparro Martínez. Madrid, Akal, 2012.
- DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. 3ª ed. Trad. S. González Noriega. Madrid, Alianza, 2014.

DURKHEIM, Émile. *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. 3ª ed. Trad. S. González Noriega. Madrid, Alianza, 2016.

DURKHEIM, Émile. *La división del trabajo social*. Trad. C.G. Posada. Madrid, Biblioteca Nueva, 2020.

DUSO, Giuseppe. "Génesis y lógica de la representación política moderna", *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, 3, 2004, pp. 83-155.

EPSTEIN, Charlotte. "Guilty Bodies, Productive Bodies, Destructive Bodies: Crossing the Biometric Borders", *International Political Sociology*, 1, 2007, pp. 149-164.

ESCUADERO MANZANO, Gonzalo J. "La "despoblación" y "repoblación" del valle del Duero: la problemática de las fuentes y el debate historiográfico", *Estudios medievales hispánicos*, 5, 2016, pp. 151-172.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Trad. C.R. Molinari Marotto. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Trad. L. Padilla López. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

FARIAS, Víctor. *Heidegger y el nazismo*. 2ª ed. México-Chile, Fondo de Cultura Económica, 1998.

FASSIN, Didier. "Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times", *Annual Review of Anthropology*, 40, 2011, pp. 213-226.

FERNÁNDEZ BARCINA, Alejandro. "Karl Marx y la lectura republicana de «*El Capital*»". En: VV.AA., *Marx XXI (II). Contra la socialdemocracia*. Madrid, ContraCultura, 2022, pp. 59-83.

FERNÁNDEZ BEITES, P., "Antropología cultural y antropología filosófica", *Diálogo filosófico*, 67, 2007, pp. 4-44.

FERNÁNDEZ-JARDÓN, Francisco. "Crisis de legitimidad y derivas nominalistas. Una lectura de Laclau", *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 23, 2019, pp. 99-113.

FERNÁNDEZ-JARDÓN, Francisco. "El proyecto de una sociedad mundial constitucionalizada: la actualización habermasiana del cosmopolitismo kantiano", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 46, 2019, pp. 47-69.

FERNÁNDEZ-JARDÓN, Francisco. "Constitución de orden e inmanencia de la vida. El significado (bio)político de la frontera moderna", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 87, 2022, pp. 119-135.

FERNÁNDEZ MANZANO, Juan Antonio. "Liberalismo político y libertad de movimientos a escala global", *Ápeiron. Estudios de filosofía*, 14, 2021, pp. 197-220.

FINER, Samuel E., "State-building, state boundaries and border control", *Social Science Information*, 13 (4/5), 1974, pp. 79-126.

- FORST, Rainer. "The Rule of Reasons: Three Models of Deliberative Democracy", *Ratio Juris*, 14 (4), 2001, pp. 345-378.
- FORST, Rainer. *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Trad. G. Calderón. Madrid–Buenos Aires, Clave Intelectual–Katz, 2014.
- FOUCAULT, Michel. "El juego de Michel Foucault". En: *Saber y verdad*. Trad. J. Varela y F. Álvarez Uría. Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1985, pp. 127-162.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». En: *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*. Trad. A. Gabilondo Barcelona, Paidós, 1999, p. 335-352.
- FOUCAULT, Michel. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Trad. H. Pons. Madrid, Akal, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. 2ª ed. Trad. J. Varela y F. Álvarez-Uría. Madrid, Siglo XXI, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Trad. H. Pons. Madrid, Akal, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. 2ª ed. Trad. A. Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. 2ª ed. Trad. A. Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. A. González Troyano. Barcelona, Austral, 2018.
- FRASER, Nancy. "Reinventar la justicia en un mundo globalizado", *New Left Review*, 36, 2006, pp. 31-50.
- FRASER, Nancy. *Escalas de justicia*. Trad. A. Martínez Riu. Barcelona, Herder, 2008.
- FRASER, Nancy. "¿Quién cuenta? Dilemas de la justicia en un mundo postwestfaliano" (Trad. P. Mercado Pacheco), *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 44, 2010, pp. 311-328.
- FYNSK, Christopher. *Heidegger. Thought and Historicity*. Ithaca (NY), Cornell U.P., 1993.
- GABILONDO, Ángel. *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Barcelona, Anthropos, 1990.
- GADAMER, Hans G. *Verdad y método*. 13ª ed. Trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito. Salamanca, Sígueme, 2012.
- GALINDO HERVÁS, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia, Res Publica/Leserwelt, 2003.
- GALINDO HERVÁS, Alfonso. "Los fundamentos teológicos de la política moderna", *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 12, 2004, pp. 41-66.

GALINDO HERVÁS, Alfonso. "Deconstructing Agamben", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 28, 2012, pp. 267-275.

GALLI, Carlo. *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Trad. M.J. de Ruschi. México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

GAMERO, Isabel. "Los límites del concepto de frontera en distintas teorías antropológicas posmodernas", *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de las Ciencias Sociales*, 52, 2015, pp. 79-90.

GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo. *Doctrina aristotélica de la justicia. Estudio, selección y traducción de textos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973.

GARCÍA-ÁLVAREZ, Jacobo y PUENTE-LOZANO, Paloma. "Bridging central state and local communities' territorial visions: boundary commissions and the making of Iberian borders, 1750-1900", *Journal of Historical Geography*, 57, 2017, pp. 52-61.

GARCÍA-GRANERO, Marina y ORTEGA ESQUEMBRE, César. "¿Teoría crítica o inmunización del sistema? Acerca de la dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida", *Tópicos. Revista de filosofía*, 56, 2019, pp. 311-337

GAUTHIER, René A. y JOLIF, Jean Y. *L'Éthique a Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire. Tome II. Commentaire. Première Partie. Livres I-IV*. Lovaina-Paris, Publications Universitaires de Louvain - Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959.

GAYTÁN, Patricia. "Hannah Arendt y la cuestión social", *Sociológica*, 16 (47), 2001, pp. 101-128.

GELDEREN, Martin van. "'So meerly humane': theories of resistance in early-modern Europe". En: A. Brett y J. Tully (eds.), *Rethinking The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge U.P., 2010, pp. 49-170.

GELLNER, Ernest. *Antropología y política*. Trad. A. Luis Bixio. Barcelona, Gedisa, 1997.

GENETTE, Gérard. "Fronteras del relato". En: vv.AA., *Análisis estructural del relato*. Trad. B. Dorriots. Buenos Aires, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 193-208.

GENETTE, Gérard. *Figuras III*. Trad. C. Manzano. Barcelona, Lumen, 1989.

GENNEP, Arnold van. *Los ritos de paso*. Trad. J.R. Aranzadi Martínez. Madrid, Alianza, 2008.

GIDDENS, Anthony. *The Nation-State and Violence. Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge, Polity Press, 1985.

GIDDENS, Anthony. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Trad. A. Boix Duch. Barcelona, Labor, 1994.

GIDDENS, Anthony. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Trad. J.L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

GILROY, Paul. *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Trad. J.M. Amoroto. Madrid, Akal, 2014.

- GIMÉNEZ, Gilberto. "El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad", *Cultura y representaciones sociales*, 1 (1), 2006, pp. 129-144.
- GÖHLER, Gerhard. "Political Representation — Reconsidered". En: P. Diehl y A. Escudier (dir.), *La «représentation» du politique: histoire, concepts, symboles. Cahier du CEVIPOF n° 57*. Paris, CEVIPOF (Centre de recherches politiques de Science Po), 2014, pp. 15-26.
- GRAEBER, David. *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Trad. J.A. Weylan. Barcelona, Ariel, 2021.
- GUARDADO, David. *Nunca vencida. Una historia de la idea d'Asturies*. Gijón, La Fabriquina, 2023.
- HABERMAS, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid, Tecnos, 1988.
- HABERMAS, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Trad. J.L. Etcheverry. Madrid, Cátedra, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. M. Jiménez Redondo. Buenos Aires, Katz, 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo y religión*. Trad. P. Fabra, D. Gamper, F.J. Gil Martín, J.L. López de Lizaga, P. Madrigal y J.C. Velasco. Barcelona, Paidós, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Trad. M. Jiménez Redondo. Madrid, Trotta, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. "Teorías de la verdad". En: *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Trad. M. Jiménez Redondo. 6ª ed. Madrid, Cátedra, 2011, pp. 113-158.
- HALL, Stuart. "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?". En: S. Hall y P. du Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Trad. H. Pons. Buenos Aires, Amorrortu, 2003, pp. 13-39.
- HALL, Stuart. *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Trad. E. Fernández-Renau Chozas. Madrid, Traficantes de Sueños, 2019.
- HALL, Stuart. "Race, the Floating Signifier: What More Is There to Say about Race?", *Selected Writings of Race and Difference*. Durham (NC), Duke U.P., 2021, pp. 359-373.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Imperio*. Trad. A. Bixio. Barcelona, Paidós, 2005.
- HAURIOU, Maurice. *La teoría de la institución y de la fundación. Ensayo de vitalismo social*. Trad. A.E. Sampay. Santiago (Chile), Olejnik, 2020.
- HEGEL, Georg W.F. *Fenomenología del espíritu*. Trad. W. Roces y R. Guerra. México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. 2ª ed. Trad. G. Ibscher Roth y E.C. Frost. México, Fondo de Cultura Económica, 1981

- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. 3ª ed. Trad. J.E. Rivera Cruchaga. Madrid, Trotta, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. 2ª ed. Trad. H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2013.
- HELD, Klaus. "Authentic Existence and the Political World", *Research in Phenomenology*, 26, 1996, pp. 38-53.
- HEREDIA, Juan M. "Dispositivos y/o agenciamientos", *Contrastes. Revista internacional de filosofía*, 19 (1), 2014, pp. 83-101.
- HERRERO, Montserrat. "Legitimidad política y participación", *Anuario Filosófico*, 36 (1), 2003, pp. 111-134.
- HERRERO, Montserrat. "Teología política y representación en el pensamiento de Carl Schmitt", *Revista de Filosofía Aurora*, 29 (47), 2017, pp. 377-403.
- HIGONNET, Patrice. "Sociability, Social Structure and the French Revolution", *Social Research*, 56 (1), 1989, pp. 99-125.
- HINSLEY, Francis H. *Sovereignty*. 2ª ed. Cambridge, Cambridge U.P., 1986.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Trad. C. Mellizo. 4ª ed. Madrid, Alianza, 2018.
- HOBBSAWM, Eric. "Identidad", *Revista internacional de filosofía política*, 3, 1994, pp. 5-17.
- HOBBSAWM, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Trad. J. Beltrán. Barcelona, Crítica, 2000.
- HOBBSAWM, Eric. *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*. Trad. J. Sempere. Barcelona, Crítica, 2010.
- HONNETH, Axel. "Comunidad. Esbozo de una historia conceptual" (Trad. R. Rodríguez Aramayo y J.C. Velasco), *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 20, 1999, pp. 5-15.
- HONNETH, Axel. "El reconocimiento como ideología" (Trad. J.M. Moreno Cuevas), *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 35, 2006, pp. 129-150.
- HONNETH, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Trad. G. Calderón. Buenos Aires, Katz, 2007.
- HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. 10ª ed. Trad. J.J. Sánchez. Madrid, Trotta, 2016.
- HOUTUM, Henk van. "The Janus-face: On the ontology of borders and b/ordering", *Simulacrum*, 18 (2/3), 2010, pp. 124-127.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. J. Muñoz y S. Mas. Barcelona, Crítica, 1991.

- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. Trad. F. Neuhouser y A.E. Smith. Nueva York, Columbia U.P., 2014.
- JASPERS, Karl. *Psicopatología general*. 5ª ed. Trad. R.O. Saubidet y D.A. Santillán. Buenos Aires, Beta, 1977.
- JESSOP, Bob. *The State. Past, Present, Future*. Cambridge, Polity Press, 2016.
- JONES, Reece; JOHNSON, Corey; BROWN, Wendy; POPESCU, Gabriel; PALLISTER-WILKINS, Polly; MOUNTZ, Alison; y GILBERT, Emily. "Interventions on the state of sovereignty at the border", *Political Geography*, 59, 2017, pp. 1-10.
- JÜTTEN, Timo. "The Colonization Thesis: Habermas on Reification", *International Journal of Philosophical Studies*, 19 (5), 2011, pp. 701-727.
- KAISER, Robert J. "Performativity and the Eventfulness of Bordering Practices", En: T.M. Wilson y H. Donnan (eds.), *A Companion to Border Studies*. Chichester, Blackwell, 2012, pp. 522-537.
- KALYVAS, Andreas. "Soberanía popular, democracia y poder constituyente" (Trad. S. Moreno Parada), *Política y gobierno*, 12 (1), 2005, pp. 91-124.
- KANT, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. 4ª ed. Trad. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho. Madrid, Tecnos, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. 6ª ed. Trad. E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente. Salamanca, Sígueme, 2006.
- KANT, Immanuel. "Sobre la paz perpetua (1795)". En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. 3ª ed. Trad. J. Abellán. Madrid, Cátedra, 2010, pp. 141-187.
- KANT, Immanuel. "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (1784)". En: *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. 3ª ed. Trad. C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo. Madrid, Cátedra, 2010, pp. 33-49.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. P. Ribas. Madrid, Taurus, 2013.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Trad. S. Aikin Araluce y R. Blázquez Godoy. Madrid, Akal, 2012.
- KATTAGO, Siobhan. "How common is our common world? Hannah Arendt and the rise of the social", *Problemas*, 81, 2012, pp. 98-108.
- KEDOURIE, Elie. *Nacionalismo*. Trad. J.J. Solozabal. Madrid, Alianza, 2015.
- KELSEN, Hans. *De la esencia y valor de la democracia*. 2ª ed. Trad. J.L. Requejo Pagés. Oviedo, KRK, 2009.
- KERVÉGAN, Jean François. *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* Trad. A. García Mayo. Madrid, Escolar y Mayo, 2013.

KOLNAI, Aurel. "Deliberation is of Ends". En: *Ethics, Value and Reality. Selected Papers of Aurel Kolnai*. Londres, The Atholone Press, 1977, pp. 44-62.

KOSELLECK, Reinhart. "Criterios históricos del concepto moderno de revolución". En: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Trad. N. Smilg. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 67-85.

KUSTER, Brigitta y TSIANOS, Vassilis S. "How to Liquefy a Body on the Move: Eurodac and the Making of the European Digital Border". En: R. Bossong y H. Carrapico (eds.), *EU Borders and Shifting International Security. Technology, Externalization and Accountability*. Cham, Springer, 2016, 45-64.

KYMLICKA, Will. *Fronteras territoriales*. Trad. K. Pérez Portilla. Madrid, Trotta, 2006.

LACLAU, Ernesto. "Bare Life or Social Indeterminacy?" En: M. Calarco y S. DeCaroli (eds.), *On Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford (CA), Stanford U.P., 2007, pp. 11-22

LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Trad. S. Laclau. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2015.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. 2ª ed. Trad. S. Chaparro Martínez. Madrid, Siglo XXI, 2001.

LAKOFF, George. *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Trad. P. Aguiriano Aizpurua, Barcelona, Península, 2017.

LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Trad. A. Díez. Barcelona, Gedisa, 2013

LATOUR, Bruno. "Technology is society made durable". En: J. Law (ed.), *A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination*. Londres, Routledge, 1991, pp. 103-131.

LATOUR, Bruno. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Trad. G. Zadunaisky. Buenos Aires, Manantial, 2008.

LA BARBERA, MariaCaterina. "Interseccionalidad", *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 12, 2017, pp. 191-198.

LEVI, Primo. "Los hundidos y los salvados". En: *Trilogía de Auschwitz*. Trad. P. Gómez Bedate. Barcelona, Austral, 2018.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. 6ª ed. Trad. C.H. Martín. Salamanca, Sígueme, 2002.

LEYTE, Arturo. *Heidegger*. Madrid, Alianza, 2005.

LIEDO, Belén. "Vulnerabilidad", *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 20, 2021, pp. 242-257.

- LLOBERA, Josep R. *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*. Trad. R. Sarró Maluquer. Barcelona, Anagrama, 1996.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil*. Trad. C. Mellizo. Madrid, Alianza, 2000.
- LOIDOLT, Sophie. "Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality". En: T. Szanto y D. Moran (eds.), *Phenomenology of Sociality. Discovering the 'We'*. Nueva York, Routledge, 2016, pp. 42-55.
- LOREY, Isabell. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Trad. R. Sánchez Cedillo. Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- LOSURDO, Domenico. *La comunidad, la muerte, occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Trad. A. Bonanno. Buenos Aires, Editorial Losada, 2001.
- LOSURDO, Domenico. *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*. Trad. J. Vivanco. Barcelona, El Viejo Topo, 2014.
- LÖWITH, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Trad. F. Montero. Madrid, Rialp, 1956.
- LUKÁCS, György. *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista*. Trad. M. Sacristán. Madrid, Siglo XXI, 2021.
- MACINTYRE, Alasdair. *Tras la virtud*. Trad. A. Valcárcel. Barcelona, Austral, 2013.
- MACKENZIE, Catriona; ROGERS, Wendy y DODDS, Susan. "Introduction: What Is Vulnerability and Why Does It Matter for Moral Theory?". En: C. Mackenzie, W. Rogers y S. Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. Nueva York, Oxford U.P., 2014, pp. 1-29.
- MÁIZ, Ramón. "Los dos cuerpos del soberano: el problema de la soberanía nacional y la soberanía popular en la Revolución francesa", *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, 1, 1998, pp. 167-202.
- MARAVALL, José Antonio. "The Origins of the Modern State", *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 6 (1), 1960, pp. 789-808.
- MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional*. Trad. A. Elorza. Barcelona, Austral, 2016.
- MARÍAS, Julián. *España inteligible. Razón histórica de las Españas*. Madrid, Alianza, 2014.
- MARQUARD, Odo. "Sobre la historia del concepto filosófico de "antropología" desde finales del siglo XVIII". En: *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*. Trad. E. Ocaña. Valencia, Pre-Textos, 2007, pp. 133-155.
- MARRAMAO, Giacomo. "Soberanía: para una historia crítica del concepto", *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, 29, 1989, pp. 35-44.

- MARSHALL, Thomas H. *Ciudadanía y clase social*. Trad. P. Linares. Madrid, Alianza, 1998.
- MARTÍNEZ, Miguel. *Comuneros. El rayo y la semilla (1520-1521)*. Gijón, Hoja de Lata, 2021.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. "Space and Nomos", *South Atlantic Quarterly*, 104 (2), 2005, pp. 307-311.
- MARX, Karl. "Sobre la cuestión judía". En: B. Bauer y K. Marx, *La cuestión judía*. Ed. Reyes Mate. Trad. J. Navarro Pérez y R. Jaramillo Vélez. Barcelona, Anthropos, 2009.
- MARX, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. 3ª ed. Trad. F. Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 2013.
- MARX, Karl. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. 2ª ed. Trad. E. Chuliá. Madrid, Alianza, 2015.
- MARX, Karl. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Trad. Grupo de Traductores de la Fundación Federico Engels. Madrid, Fundación Federico Engels, 2015.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Trad. W. Roces. Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 2013.
- MAU, Søren. "Borders that stay, move, and expand". En: A. Shachar, *The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility. Ayelet Shachar in dialogue*. Manchester, Manchester U.P., 2020, pp. 139-157.
- MAU, Søren. *Sorting Machines: The Reinvention of the Border in the 21st Century*. Trad. N. Barfoot. Cambridge, Polity, 2022.
- MBEMBE, Achille. "Necropolítica". En: *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Trad. E. Falomir Archambault. Tenerife, Melusina, 2011, pp. 17-75.
- MBEMBE, Achille. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Trad. E. Schmukler. Barcelona, NED, 2016.
- MELLINO, Miguel. *Gobernar la crisis de los refugiados. Soberanismo, neoliberalismo, racismo y acogida en Europa*. Trad. E. Sader. Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.
- MENDIOLA, Ignacio. "El despliegue fronterizo en el contexto de la Unión Europea bajo el actual *ethos* securitario", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 122, 2020, pp. 39-60.
- MERTON, Robert K. "La división del trabajo social de Durkheim" (Trad. C. Torres Albero), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 99, 2002, pp. 201-212.
- MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett. "Fronteras de inclusión diferencial: Subjetividad y luchas en el umbral de los excesos de justicia", *Papeles del CEIC*, 113, 2014, pp. 1-30.
- MEZZADRA, Sandro y NEILSON, Brett. *La frontera como método*. Trad. V. Hendel. Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

- MICHELOW, Daniel. "Otredad y comunidad en 'Ser y Tiempo': dos experiencias fundamentales del mundo reveladas en el fenómeno de la alteridad", *Hybris. Revista de Filosofía*, 10 (1), 2019, pp. 147-167.
- MILES, Robert. *Racism after 'Race Relations'*. Londres, Routledge, 1993.
- MILLER, Todd. "66 Percent of Americans Now Live in a Constitution-Free Zone", *The Nation*, 15 de julio de 2014. Accesible en: <https://www.thenation.com/article/archive/66-percent-americans-now-live-constitution-free-zone/>
- MINCA, Claudio y VAUGHAN-WILLIAMS, Nick. "Carl Schmitt and the Concept of the Border", *Geopolitics*, 17, 2012, pp. 756-772.
- MINOGUE, Kenneth R. "Nationalism and the Patriotism of City-States". En: A.D. Smith (ed.), *Nationalist Movements*. Londres Macmillan, 1976, pp. 54-73.
- MORO ABADÍA, Óscar. "¿Qué es un dispositivo?", *Empiria*, 6, 2003, pp. 29-46.
- MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática*. Trad. T Fernández Aúz y B. Aguibar. Barcelona, Gedisa, 2016.
- NAGEL, Thomas. "El problema de la justicia global" (Trad. M. Maxit), *Revista jurídica de la Universidad de Palermo*, 9 (1), 2008, pp. 169-195.
- NAIL, Thomas. *Theory of the Border*. Nueva York, Oxford U.P., 2016.
- NANCY, Jean-Luc. *La comunidad desobrada*. Trad. P. Perera. Madrid, Arena Libros, 2001.
- NANCY, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Trad. A. Tudela Sancho. Madrid, Arena Libros, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *La comunidad descalificada*. Trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Maciel. Madrid, Avarigani, 2015.
- NANCY, Jean-Luc. "La comunidad afrontada". Postfacio a: M. Blanchot, *La comunidad inconfesable*. Trad. I. Herrera. Madrid, Arena Libros, 2016, pp. 97-120.
- NAVARRETE, Roberto. "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt", *Daimon. Revista internacional de filosofía*, 65, 2015, pp. 63-75.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. 3ª ed. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2011.
- ORS, Álvaro d'. "Legitimidad". En: *Ensayos de teoría política*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1979, pp. 135-152.
- PAASI, Anssi. "Boundaries as Social Processes: Territoriality in the World of Flows", *Geopolitics*, 3 (1), 1998, pp. 69-88.

- PATTON, Paul. "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics". En: M. Calarco y S. DeCaroli (eds.), *On Agamben. Sovereignty and Life*. Stanford (CA), Stanford U.P., 2007, pp. 201-218.
- PÉREZ, Marta; AYALA RUBIO, Ariadna; ÁVILA, Débora y GARCÍA GARCÍA, Sergio. "Fronteras interiores", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 122, 2019, pp. 111-135.
- PERIÁÑEZ, Luis. "Vidas desnuda(da)s: la necesidad de una "precaución etnográfica" como complemento a la "precaución arqueológica" en el análisis de los dispositivos del poder político en Occidente de Giorgio Agamben", *Eidos*, 33, 2020, pp. 263-293.
- PERONA, Ángeles. "La política como resistencia, la vulnerabilidad y algunos cabos sueltos", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 56, 2017, pp. 89-108.
- PEUTZ, Nathalie y DE GENOVA, Nicholas. "Introduction". En: N. de Genova y N. Peutz (eds.), *The Deportation Regime: Sovereignty, Space and the Freedom of Movement*. Durham (NC) y Londres, Duke U.P., 2010.
- PITKIN, Hanna F. *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1998.
- PITKIN, Hanna F. *El concepto de representación*. Trad. R. Montoro. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- POGGE, Thomas. "La incoherencia entre las teorías de la justicia de Rawls" (Trad. D. Álvarez García), *Revista internacional de filosofía política*, 23, 2004, pp. 28-48.
- PÖGGERLER, Otto. *Filosofía y política en Heidegger*. Trad. J. de la Colina. México, Ediciones Coyoacán, 1999.
- POLANYI, Karl. *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. 3ª ed. Trad. G. de Chailloux Laffita. México, Fondo de Cultura Económica, 2017.
- POLIN, Raymond. "Analyse philosophique de l'idée de légitimité". En: *L'Idée de Légitimité. Annales de Philosophie Politique* 7. Paris, Presses Universitaires de France, 1967, pp. 17-28.
- RACHUM, Ilan. "Italian Historians and the Emergence of the Term 'Revolution', 1644–1659", *History*, 80 (259), 1995, pp. 191-206.
- RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. H. Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 2012.
- RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. 2ª ed. Trad. M.D. González. México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- RAWLS, John. *El liberalismo político*. Trad. A. Domènech. Barcelona, Crítica, 1996.
- RAWLS, John. *El derecho de gentes*. Trad. H. Valencia Villa. Barcelona, Paidós, 2001.

REAL DECRETO 162/2014, de 14 de marzo, por el que se aprueba el reglamento de funcionamiento y régimen interior de los centros de internamiento de extranjeros. *Boletín Oficial del Estado*, 64, de 15 de marzo de 2014.

REED-SANDOVAL, A. *Socially Undocumented. Identity and Migration Injustice*. Nueva York, Oxford U.P., 2020.

REEVE, Charles. *El socialismo salvaje. Autoorganización y democracia directa desde 1789 hasta nuestros días*. Trad. E. Ferriz y I. Dejean Xuriguera. Barcelona, Virus, 2020.

RENDUELES, César. *Contra la igualdad de oportunidades. Un panfleto igualitarista*. 2ª ed. Barcelona, Seix Barral, 2020.

REVEL, Judith. *Diccionario Foucault*. Trad. H. Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 2009.

RIBES LEIVA, Alberto J. "Durkheim contra Durkheim: los límites de la lógica secuencial totalidad-fragmentación", *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 28, 2010, pp. 237-261.

RIBES LEIVA, Alberto J. "Injusticia, simpatía y ausencia de solidaridad orgánica: una introducción a *La división del trabajo social* de Émile Durkheim". En: É. Durkheim, *La división del trabajo social*. Trad. C.G. Posada. Madrid, Biblioteca Nueva, 2020, pp. 9-50.

RICOEUR, Paul. *El discurso de la acción*. 2ª ed. Trad. P. Calvo. Madrid, Cátedra, 1988.

RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Trad. A. Neira Calvo y M.C. Alas de Tolivar. Madrid-México, Siglo XXI, 1996.

RICOEUR, Paul. "El concepto de responsabilidad. Ensayo de análisis semántico". En: *Lo justo*. Trad. C. Gardini. Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1997, pp. 39-68.

RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. 5ª ed. Trad. A. Neira. México, Siglo XXI, 2004.

RIDRUEJO ALONSO, Pedro. "La diferencia ontológica en Martin Heidegger", *Pensamiento*, 63 (235), 2007, pp. 125-144.

RIJPMAN, Jorrit y VERMEULEN, Mathias. "EUROSUR: saving lives or building borders?", *European Security*, 24 (3), 2015, pp. 454-472.

RODRÍGUEZ, Emmanuel. *La política contra el Estado. Sobre la política de parte*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

RODRÍGUEZ, Emmanuel. *El efecto clase media. Crítica y crisis de la paz social*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2022.

RODRÍGUEZ, Ramón. "El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El Uno (§§ 25-27)". En: R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, pp. 119-144.

- ROMERO CUEVAS, José Manuel. "Entre hermenéutica y teoría de sistemas. Una discusión epistemológico-política con la teoría social de J. Habermas", *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, 44, 2011, pp. 139-159.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *El contrato social*. 12ª ed. Trad. F. de los Ríos. Madrid, Austral, 2007.
- RUBIO, Roberto G. "La mundaneidad del mundo (§§ 14-24)". En: R. Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid, Tecnos, 2015, pp. 89-117.
- RUIZ SANJUAN, César. "El republicanismo de Hannah Arendt y la recuperación del espacio político". En: J.L. Villacañas y A. Garrido (eds.), *Republicanism, nacionalismo y populismo como formas de la política contemporánea*. Madrid, Dado, 2021, pp. 91-110.
- SABINE, George H. *Historia de la teoría política*. Trad. V. Herrero. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Trad. R. Gabás. Barcelona, Austral, 2015.
- SAGER, Alex. *Toward a Cosmopolitan Ethics of Mobility. The Migrant's-Eye View of the World*. Cham, Palgrave Macmillan, 2018.
- SAN MARTÍN, David. "Las lógicas de gobierno de lo fronterizo en el espacio Schengen: la frontera como estriación", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 122, 2020, pp. 15-37.
- SÁNCHEZ BERROCAL, Alejandro. *El fantasma de un orden. Crisis, democracia y momento populista*. Madrid-México, CSIC-Plaza y Valdés, 2022.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria. "Crisis del Estado-nación y dialéctica de los derechos humanos en Hannah Arendt. El totalitarismo como colapso de las formas políticas", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 49, 2013, pp. 481-507.
- SÁNCHEZ MADRID, Nuria. "Las voces del daño", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 66, 2022, pp. 1-9.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, Cristina. "Responsabilidades globales e injusticias estructurales. Una lectura de Iris Marion Young", *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 51, 2013, pp. 61-76.
- SANDEL, Michael. *El liberalismo y los límites de la justicia*. Trad. M.L. Melón. Barcelona, Gedisa, 2000.
- SARDINHA, Diogo. *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*. Trad. M. Pulido. Medellín, Editorial Universidad de Antioquía, 2014.
- SCHAMA, Simon. *Ciudadanos. Una crónica de la revolución francesa*. Trad. A. Leal. Barcelona, Debate, 2019.
- SCHOLER, Max. "El puesto del hombre en el cosmos". En: *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de paz perpetua y el pacifismo*. Trad. V. Gómez. Barcelona, Alba, 2001.
- SCHEUERMAN, William E. *Desobediencia civil*. Trad. I. Riaño de Hoz. Madrid, Alianza, 2018.

- SCHMITT, Carl. "Situación histórico-intelectual del parlamentarismo de hoy". En: *Sobre el parlamentarismo*. Trad. T. Nelsson y R. Grueso. Madrid, Tecnos, 1990, pp. 3-97.
- SCHMITT, Carl. *Teoría de la constitución*. Trad. F. Ayala. Madrid, Alianza, 1996.
- SCHMITT, Carl. *El nomos de la Tierra*. Trad. D. Schilling Thon. Granada, Comares, 2002.
- SCHMITT, Carl. *Teología política*. Trad. F.J. Conde y J. Navarro Pérez. Madrid, Trotta, 2009.
- SCHMITT, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Trad. P. Madrigal. Madrid, Tecnos, 2018.
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. 2ª ed. Trad. R. de Agapito. Madrid, Alianza, 2014.
- SCHÜTZ, Alfred. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Trad. E.J. Prieto. Buenos Aires, Paidós, 1972.
- SCHWARZ, Balduin. *Del agradecimiento*. Trad. J.M. Palacios. Madrid, Ediciones Encuentro, 2004.
- SEWELL, William H. "A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation", *American Journal of Sociology*, 98 (1), 1992, pp. 1-29.
- SHACHAR, Ayelet. "The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility". En: A. Shachar, *The shifting border: Legal cartographies of migration and mobility. Ayelet Shachar in dialogue*. Manchester, Manchester U.P., 2020, pp. 3-96.
- SIEYÈS, Emmanuel. "¿Qué es el Tercer Estado?". En: *Escritos y discursos de la Revolución*. Trad. R. Máiz. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- SILVEIRA GORSKI, Héctor C. "Los Centros de Internamiento de Extranjeros y el futuro del Estado de derecho", *Mientras Tanto*, 83, 2002, pp. 93-102.
- SHKLAR, Judith. *Los rostros de la injusticia*. 2ª ed. Trad. A. García Ruiz. Barcelona, Herder, 2013.
- SKINNER, Quentin. *La libertad antes del liberalismo*. Trad. F. Escalante. Madrid, Taurus, 2004.
- SKORNICKI, Arnault. "Foucault y el problema de la legitimidad". Trad. D.J. Domínguez. En: J.L. Villacañas y R. Castro (eds.), *Foucault y la historia de la filosofía*. Madrid, Dado, 2018, pp. 369-391.
- SLOTERDIJK, Peter. *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el humanismo de Heidegger*. 4ª ed. Trad. T. Rocha Barco. Madrid, Siruela, 2006.
- SMITH, Anthony D. *Nacionalismo y modernidad. Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*. Trad. S. Chaparro. Madrid, Itsmo, 2000.
- SOMERS, Margaret R. "The narrative constitution of identity: A relational and network approach", *Theory and Society*, 23, 1994, pp. 605-649.

- SONG, Sarah. "Political Theories of Migration", *Annual Review of Political Science*, 21, 2018, pp. 385-402.
- STEWART, John A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. Volume I.* Oxford, Clarendon Press, 1892.
- STEWART, John A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. Volume II.* Oxford, Clarendon Press, 1892.
- STRAEHLE, Edgar. "Algunas claves para una relectura de la autoridad", *Las Torres de Lucca*, 7, 2015, pp. 171-207.
- TAYLOR, Charles. "La política del reconocimiento". En: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. 2ª ed. Trad. M. Utrilla de Neira, L. Andrade Llanas y G. Vilar Roca. México, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- THE DECLARATION OF INDEPENDENCE. En: *U.S. Statues at large. Volume I (1789-1799), 1st through 5th Congress*. Boston, Charles C. Little and James Brown, 1845, pp. 1-3. Accesible en: <https://www.loc.gov/item/lsl-v1/>
- THIEBAUT, Carlos. *Los límites de la comunidad. Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1992.
- THIEBAUT, Carlos. "Las tareas del daño", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 66, 2022, pp. 1-7.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *El Antiguo Régimen y la Revolución*. 3ª ed. Trad. D. Sánchez Aleu. Madrid, Alianza, 2018.
- TÖNNIES, Ferdinand. *Comunidad y asociación. El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Trad. J.F. Ivars. Madrid, Biblioteca Nueva, 2011.
- TORPEY, John. *La invención del pasaporte. Estado, vigilancia y ciudadanía*. Trad. M. Moro Vallina y E. Romero. Oviedo, Cambalache, 2020.
- TRAVERSO, Enzo. *Revolución. Una historia intelectual*. Trad. Horacio Pons. Madrid, Akal, 2022.
- TURÉGANO, Isabel. "Soberanía", *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 4, 2013, pp. 154-162.
- TURÉGANO, Isabel. "La nacionalidad como frontera jurídica: una propuesta para su democratización", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 87, 2022, pp. 101-117.
- VARELA-MANOGRASSO, Agustina. "Entre identidades, violencias y resistencias. La frontera como espacio intersticial", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 87, 2022, pp. 137-154.
- VAUGHAN-WILLIAMS, Nick, *Border Politics. The Limits of Sovereign Power*. Edimburgo, Edinburgh U.P., 2009.

- VAUGHAN-WILLIAMS, Nick. "The generalised bio-political border? Re-conceptualising the limits of sovereign power", *Review of International Studies*, 35 (4), 2009, pp. 729-749.
- VELASCO, Juan Carlos. "Tomarse en serio la desobediencia civil. Un criterio de legitimidad democrática", *Revista internacional de filosofía política*, 7, 1996, pp. 159-184.
- VELASCO, Juan Carlos. *El azar de las fronteras*. México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- VELASCO, Juan Carlos. "Fronteras, muros y migraciones: una perspectiva histórico-normativa". En: F. Colom (coord.), *Pasajes del pensar. Ensayos sobre Filosofía, Literatura y Sociología en homenaje a José M. González García*. Bilbao, Deusto, 2020, pp. 229-249.
- VELASCO, Juan Carlos. "Prolegómenos a una filosofía política de las fronteras. Historia, concepto y mutaciones contemporáneas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 87, 2022, pp. 11-27.
- VILLACAÑAS, José Luis. "La leyenda de la liquidación de la teología política". En: C. Schmitt, *Teología política*. Madrid, Trotta, 2009, pp. 135-180.
- VOEGELIN, Eric. *La nueva ciencia de la política. Una introducción*. Trad. J. Ibarburu. Buenos Aires, Katz, 2006.
- VOEGELIN, Eric. *Las religiones políticas*. Trad. M. Abella y P. García Guirao. Madrid, Trotta, 2014.
- VOLTAIRE, François-Marie A., *Diccionario filosófico*. Trad. J.A. Vidal. Madrid, Verbum, 2020.
- VV.AA. *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. 3ª ed. Trad. A. Bernabé. Madrid, Alianza, 2010.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "The French Revolution as a World-Historical Event", *Social Research*, 56 (1), 1989, pp. 33-52.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "Citizens All? Citizens Some! The Making of the Citizen", *Comparative Studies in Society and History*, 45 (4), 2003, pp. 650-679.
- WALTERS, William. "Border/Control", *European Journal of Social Theory*, 9 (2), 2006, pp. 187-203.
- WALZER, Michael. "Nation and Universe". En: *The Tanner Lectures on Human Values*, XI. Salt Lake City (UT). The University of Utah Press, 1990, pp. 509-556.
- WALZER, Michael. "The Communitarian Critique of Liberalism", *Political Theory*, 18 (1), 1990, pp. 6-23.
- WALZER, Michael. "El liberalismo y el arte de la separación: la justicia en las instituciones". En: *Guerra, política y moral*. Trad. T. Fernández Aúz y B. Eguibar. Barcelona, Paidós, 2001, pp. 93-114.

WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. 2ª ed. Trad. H. Rubio. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

WEBER, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. 2ª ed. Trad. J. Medina Echevarría, J. Roura Farella, E. Ímaz, E. García Máyne y J. Ferrater Mora. México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

WELLMER, Albrecht. "Hannah Arendt: Sobre la revolución" (Trad. A. León), *Areté*, 10 (1), 1998, pp. 67-100.

WIMMER, Andreas y GLICK SCHILLER, Nina. "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences", *Global Networks*, 2 (4), 2002, pp. 301-334.

WOLF, Ursula. "Nature, Habit and Reason in Aristotle's Ethics". En: J. Christ y A. Honneth (eds.), *Zweite Natur. Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2022, pp. 85-95.

WOLIN, Richard. *The Politics of the Being. The Political Thought of Martin Heidegger*. Nueva York, Columbia U.P., 1990.

YOUNG, Iris Marion. *Responsabilidad por la justicia*. Trad. C. Mimiaga Bremón y R. Filella Escolá. Madrid–A Coruña, Morata–Paideia, 2011.

YUSEF SANDOVAL, Laila. "Westfalia en Carl Schmitt: otra leyenda", *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas*, 18, 2015, pp. 95-115.

YUSEF SANDOVAL, Laila. "Geopolítica de un nuevo orden mundial: Carl Schmitt y las fronteras de la globalización", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 87, 2022, pp. 219-234.

YPI, Lea. "Political Membership in the Contractarian Defense of Cosmopolitanism", *The Review of Politics*, 70, 2008, pp. 442-472.

YUVAL-DAVIS, Nira. "Intersectionality and Feminist Politics", *European Journal of Women's Studies*, 13 (3), 2007, pp. 193-209.

ZAHAVI, Dan. "Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 27 (3), 1996, pp. 228-245

ZAMORA, José Antonio. "Racismo, xenofobia, antisemitismo en el horizonte de los flujos migratorios. Enfoques teóricos y teoría crítica", *Arbor. Ciencia, pensamiento y cultura*, 188 (755), 2012, pp. 591-604.

ZAMORA, José Antonio. "De la crisis migratoria a la crisis sistémica: desplazamiento forzado en la crisis terminal del capitalismo", *Bajo Palabra*, 23, 2020, pp. 49-72.

ZAMORA, José Antonio. "¿Retorno de las fronteras? Crisis sistémica, autoritarismo e ilusión soberanista", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 87, 2022, pp. 47-63.

ZARKA, Yves C. "Para una crítica de toda teología política" (Trad. T. Onaindia), *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 39, 2008, pp. 27-47.

ŽIŽEK, Slavoj. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. J. Piatigorsky. Barcelona, Paidós, 2001.

