

Bajo Palabra



Monográfico

Espacios intermedios

Entre la desafección y la representación política

Bajo Palabra

Revista de Filosofía

Monográfico

Espacios intermedios

Entre la desafección y la representación política

ISSN ed. impresa: 1576-3935

ISSN ed. electrónica: 1887-505X

<http://www.bajopalabra.es>

Depósito Legal: M-4343-2008

doi:10.15366/bajopalabra

Imagen de cubierta: Detalle de la obra de Robert Morris *Untitled (Ring with light)*, 1965-66.

Dirigida y coordinada por la Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras

Sala 101, Módulo IV-BIS, Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Publicación patrocinada por la Universidad Autónoma

de Madrid a través de los siguientes órganos institucionales:

Vicerrectorado de Estudiantes

Vicedecanato de Estudiantes y Actividades Culturales

Departamento de Antropología Social y

Pensamiento Filosófico Español

Departamento de Filosofía

Edited and coordinated by the Bajo Palabra Philosophical Association (AFBP)
Address: Edificio de la Facultad de Filosofía y Letras
Office 101, Mod. IV-BIS. Universidad Autónoma de Madrid (UAM)
Campus de Cantoblanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291

E-mail: revista.bajopalabra@uam.es URL: <http://www.bajopalabra.es>
A publication sponsored by the Autonomous University of
Madrid in collaboration with the following institutional bodies:

Vice-chancellor of Students
Associate Dean of Students and Cultural Activities
Department of Social Anthropology and
Spanish Philosophical Thought
Department of Philosophy

Print ISSN: 1576-3935
Electronic ISSN: 1887-505X
<http://www.bajopalabra.es>
Depósito Legal: M-4343-2008
doi:10.15366/bajopalabra
Cover image: CDD20

Special Issue
In-between Spaces
Between Disaffection and Political Representation

Bajo Palabra
Journal of Philosophy

La revista *Bajo Palabra* ofrece a los autores la difusión de sus resultados de investigación principalmente a través del Portal de Revistas electrónicas de la UAM: <https://revistas.uam.es/bajopalabra> y de Biblos-e Archivo - Repositorio Institucional de la Universidad Autónoma de Madrid, así como a través de diferentes bases de datos, catálogos, etc. El éxito con que se acomete la tarea de difundir los contenidos científicos de *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* se ve reflejado por su inclusión en:

Bases de datos de citas:

ESCI. Emerging Sources Citation Index de Clarivate Analytics (formerly Thomson Reuters') Web of Science

GOOGLE SCHOLAR (Google Académico)

SCOPUS | The largest database of peer-reviewed literature | Elsevier

JCR | Journal of Citation Reports™

SJR | The SCImago Journal Rank (Q2 en 2020, 2022 y 2023)

Bases de datos especializadas:

THE PHILOSOPHER'S INDEX (EBSCO)

Sumarios ISOC: Revistas de CC. Sociales y Humanidades (CSIC)

Bases de datos multidisciplinares, que facilitan difusión y acceso a sus contenidos en texto completo a través de:

DIALNET, portal de difusión de la producción científica hispana

FUENTE ACADÉMICA PLUS

Journal Index

Sistemas de evaluación:

ANEP: Agencia Nacional de Evaluación y Prospectiva.

CIRC: Clasificación Integrada de Revistas Científicas

DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas Españolas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

ERIH PLUS European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (Norwegian Centre for Research Data)

IN-RECH. Índice de impacto. Revistas españolas de Ciencias Humanas

LATINDEX Catálogo. Revista Impresa. Características cumplidas: 33. No cumplidas: 0.

LATINDEX Catálogo. Revista online, edición electrónica. Características cumplidas: 36. Características no cumplidas: 0. Clasificación Decimal Universal: 821.134

MIAR. Matriz de Información para el Análisis de Revistas
I2OR. International Institute of Organized Research
ANVUR (Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca)
RESH. Revistas españolas de Ciencias Sociales y Humanidades

Repositorios y agregadores de contenido:

BIBLOS-E ARCHIVO, Repositorio institucional de la UAM
REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico
HISPANA. Portal de acceso a la cultura digital y el agregador nacional de contenidos a Europeana que reúne las colecciones digitales de archivos, bibliotecas y museos españoles.
Biblioteca digital OEI
CECIES. Revistas de Pensamiento y Estudios Latinoamericanos
IRESIE. Base de datos sobre Educación - IISUE, UNAM
AE Global Index
BIBLIOTECA VIRTUAL DE BIOTECNOLOGÍA PARA LAS AMÉRICAS
AL-DIA. REVISTAS ESPECIALIZADAS (Universidad de Chile)
ZDB. Deutsche Digitale Bibliothek (Alemania)
E-CIENCIA Repositorio Institucional (Comunidad de Madrid- Consorcio Madroño)
RECOLECTA (FECYT-REBIUN)

Directorios:

EZB (Elektronische Zeitschriftenbibliothek) (Alemania)
Ulrich's Periodicals Directory
DRJI. Directory of Research Journals Indexing
CITEFACTOR

Catálogos colectivos y de grandes bibliotecas:

BNE. Biblioteca Nacional de España
REBIUN. RED DE BIBLIOTECAS UNIVERSITARIAS
Catálogo SUDOC (Francia)
OCLC WorldCat (mundial)
COPAC (Irlanda)

Gracias al excelente servicio de canje de revistas realizado por la Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid se pueden consultar ejemplares de *Bajo Palabra* en numerosas Bibliotecas; en centros o instituciones culturales como el Instituto de Filosofía, Casa de América, Casa de España, Ilustre Colegio de Licenciados de Filosofía...; y en Bibliotecas internacionales como la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca de la Universidad Distrital de Bogotá, Biblioteca de la Sorbona de París y de París VII... y se realiza actualmente un intercambio con más de 40 revistas. Más información sobre canje de la revista en:

<http://www.bajopalabra.es/revista/canje-de-la-revista>

NOVEDAD: *Bajo Palabra. Revista de Filosofía* OCUPA EL CUARTIL 2 (Q2) EN EL ÍNDICE SJR (SCIMAGO JOURNAL AND COUNTRY RANK), Y HA OBTENIDO LA COLOCACIÓN EN CLASE A EN: ANVUR (AGENZIA NAZIONALE DI VALUTAZIONE DEL SISTEMA UNIVERSITARIO E DELLA RICERCA), EN EL ÁREA DE FILOSOFÍA (I1/C) Y SOCIOLOGÍA (I4). SEGÚN LA PLATAFORMA SUCUPIRA, LA REVISTA HA RECIBIDO LA SEGUNDA MEJOR CUALIFICACIÓN EN BRASIL: (A2) Y HA OBTENIDO UN Q2 EN EL RANKING INTERNACIONAL DE REVISTAS DE FILOSOFÍA DEL DERECHO.

Actualmente se ha solicitado su inclusión en CARHUS y en *Arts and Humanities Citation Index* (Clarivate Analytics).

Más información sobre sistemas de evaluación e Índices de valoración de calidad científica y editorial en el Portal de Revistas electrónicas UAM:

<https://revistas.uam.es/bajopalabra>

Y en el sitio web de la revista:

<http://www.bajopalabra.es/revista/indexacion>



Este obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional.

Copyright (c) 2005 Asociación de Filosofía Bajo Palabra (AFBP)

Asociación de Filosofía Bajo Palabra

Edif. Facultad de Filosofía y Letras
Módulo V. Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Canto Blanco, 28049, Madrid. Telf. 600023291
E-mail: revista.bajopalabra@uam.es – <http://www.bajopalabra.es>

Consejo de Redacción / *Editorial Board*

Directora / *Editor in Chief*

DELIA MANZANERO (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Director Adjunto / *Assistant Editor in Chief*

ELENA TRAPANESE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

SILVIA DÍAZ SOTO (Universidad de La Laguna, España)

Secretaría de redacción / *Secretary of Redaction*

NIKLAS SCHMICH (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Responsable edición inglés / *Responsible*

DIANA RICHARDS (University College London, U.K.)

Editores invitados / *Guest Editors*

ANDREA GREPPI (Universidad Carlos III de Madrid, España)

GABRIEL ARANZUEQUE (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Maquetación y Diseño de Cubierta / *Graphic designer & Covert Design*

KOMUSO, DISEÑO Y COMUNICACIÓN

Secretarios técnicos / *Technical Secretaries*

Aronsson, Elisabeth (Örebro University, Suecia), González Serrano, Carlos Javier (Universidad Complutense de Madrid, España), Morán Martín, Remedios (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Oñate, Teresa (Universidad Nacional de Educación a Distancia), Sánchez Cuervo, Antolín (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Shipman, Antony (Bennington College, Vermont, USA), Rivara Kamají, Greta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F).

Comité Científico / *Scientific Board*

Álvarez Mateos, María Teresa (Humboldt Universität Belin, Alemania), Arévalo Benito, Héctor (Universidad Técnica Particular de Loja, Ecuador), Cantarino Suñer, María Elena (Universitat de València, España), Ferrari Nieto, Enrique (Universidad de Friburgo, Suiza), Fernández Manzano, Juan Antonio (Universidad Complutense de Madrid, España), Haro García, Noemí de (Universidad Autónoma de Madrid), Julia Romeu (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gracia Calandín, Javier (Universidad de Valencia, España), Misat, Julien (Centre Européen Universitaire, Université de Lorraine, Francia), Monaco, Salvatore (Free University of Bozen, Bolzano, Italia), Nadal, Helena (Universidad de Burgos, España), Naranjo Velasco, Karolina (Universidad Industrial de Santander, Colombia), Pérez García, Lucía (Universidad Rey Juan Carlos), Parente, Lucia (Universidad de L'Aquila, Italia), Rivera, Leonarda (Universidad Nacional Autónoma de México, México), Rojas Guzmán, Nathalia Faizaleth (Universidad Rey Juan Carlos), Santamaría Pérez, Adrián (Universidad Autónoma de Madrid), Silva, Matías (Universidad de Santiago de Chile), Sławińska, Begina (Szczecin University, Polonia), Torres Oviedo, Jairo Miguel (Universidad Pontificia Bolivariana, Córdoba, Colombia), Velasco Arias, Gonzalo (Universidad Carlos III de Madrid, España), Yélamo, Génesis (Universidad Rey Juan Carlos), Ying, Yi (Universidad de Nottingham, Ningbo China).

Consejo Asesor / *Advisory Board*

Duque Pajuelo, Félix (Universidad Autónoma de Madrid, España), García Alonso, Rafael (Universidad Complutense Madrid, España), Guerrero, Alexander (New York University, EE.UU.), Hermida De Blas, Fernando (Universidad Autónoma de Madrid, España), López Molina, Antonio (Universidad Complutense Madrid, España), Marraud González, Huberto (Universidad Autónoma de Madrid, España), Martín Gómez, María (Universidad de Salamanca, España), Martínez, Cayetana (University of Sydney, Australia), Mora García, José Luis (Universidad Autónoma de Madrid, España), Novella Suárez, Jorge (Universi-

dad de Murcia, España), Lizaola Monterrubio, Julieta (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), López Molina, Xóchitl (Universidad Nacional Autónoma de México, D.F), Ordóñez Rodríguez, Javier (Universidad Autónoma de Madrid, España), Rodríguez Blanco, Verónica (University of Surrey, Reino Unido), Roldán Panadero, Concha (Instituto de Filosofía del CSIC, España), Romerales Espinosa, Enrique (Universidad Autónoma de Madrid, España), Schwimmer, Marina (Université de Montréal), Soria González, Carmen (Universidad Autónoma de Madrid, España), Tillson, John (Institute of Education, Dublin City University, Ireland), Thoilliez, Bianca (Universidad Autónoma de Madrid, España), Vega Encabo, Jesús (Universidad Autónoma de Madrid, España), Dave Winterton (University of New South Wales, Australia)

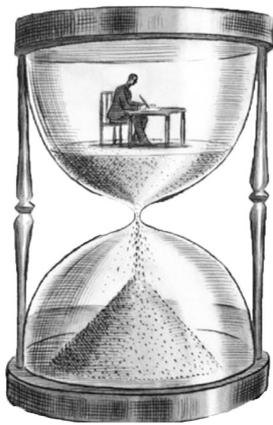
Contenido / Content

Artículos / Articles

| | |
|---|------------|
| Espacios intermedios: entre la desafección y la representación política <i>In-between Spaces: Between Disaffection and Political Representation</i> por ANDREA GREPPI & GABRIEL ARANZUEQUE | 19 |
| I. Vínculos, diferencias y derecho global <i>Bonds, Differences and Global Law</i> | 27 |
| Intermedios: dentro y fuera del derecho global <i>In-betweens: Inside and Outside Global Law</i> por HANS LINDAHL | 29 |
| El “ <i>páthos</i> de la distancia” o la diferencia política <i>The “Páthos of Distance” or the Political Difference</i> por MICHÈLE COHEN-HALIMI | 73 |
| El paradigma del Archipiélago: el Mediterráneo y la política de los vínculos <i>The Paradigm of Archipelago: Mediterranean and Politics of Relationships</i> por RITA FULCO | 93 |
| II. Figuras y narrativas de la desafección <i>Figures and Narratives of Disaffection</i> | 107 |
| Desafección y desobediencia civil digital: acción, complejidad y constitucionalismo <i>Disaffection and Digital Civil Disobedience: Action, Complexity and Constitutionalism</i> por ALEJANDRO SAHUÍ | 109 |
| ¿Afectos en ruinas? Desafección política y potencia democrática <i>Affections in ruins? Political Disaffection and Democratic Power</i> por IVÁN DE LOS RÍOS GUTIÉRREZ | 127 |
| Cruzando géneros, envejecimientos y (des)afecciones. Un análisis espacio-afectivo del movimiento vecinal en el barrio de Almendrales <i>Intersecting Genders, Aging, and (Dis)affections: A Spatial-Affective Analysis of the Neighborhood Movement in Almendrales</i> por AGUSTINA VARELA-MANOGRASSO | 145 |

| | |
|---|-----|
| III. Mimesis, mediaciones y representaciones | |
| <i>Mimesis, Mediations and Representations</i> | 177 |
| Shards that Make your Fingers Bleed <i>Fragmentos que hacen sangrar los dedos</i> | |
| por NATALIA BOTONAKI..... | 179 |
| Mimetic Contagion and Social Bonds: an Approach from Biological Naturalism <i>Contagio mimético y vinculación social: una aproximación desde el naturalismo biológico</i> | |
| por ELENA YRIGOYEN..... | 195 |
| Mercancía, mediación social y pensamiento identitario: el ecologismo frente a la fetichización del capital <i>Commodity, Social Mediation and Identity Thinking: Environmentalism versus the Fetishization of Capital</i> | |
| por ALBERTO FERNÁNDEZ GARCÍA | 209 |
| | |
| IV. Intermediaciones epistémicas: cine y música | |
| <i>Epistemic Intermediations: Cinema and Music</i> | 221 |
| Orson Welles' <i>The Stranger</i> as an Unexpected Site of Mediation and Political Engagement <i>El extraño de Orson Welles como espacio inesperado de mediación y compromiso político</i> | |
| por SIBLEY ANNE LABANDEIRA MORAN | 223 |
| ¿Qué tiempo tan feliz? Audiotopías cooptadas: música popular e imaginarios sociales de una juventud de clase media durante el desarrollismo franquista <i>What a Happy Time? Co-opted Audiotopias: Popular Music and Social Imaginaries of a Middle-class Youth during Franco's Developmentalism</i> | |
| por MIGUEL ÁNGEL GIL ESCRIBANO..... | 241 |
| | |
| V. Emociones políticas y políticas de la imagen | |
| <i>Political Emotions and Image Politics</i> | 265 |
| Hechos de afectos. Una conversación <i>"Faits d'affects" [MadelFacts of Affections]. A Conversation</i> | |
| por GEORGES-DIDI HUBERMAN & LUCÍA MONTES SÁNCHEZ | 267 |

Artículos
Journal Articles



Espacios intermedios: entre la desafección y la representación política

*In-between Spaces: Between Disaffection
and Political Representation*

ANDREA GREPPI

Profesor Titular del Departamento de Derecho Internacional Público,
Eclesiástico y Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid
andrea.greppi@uc3m.es
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6035-5714>

GABRIEL ARANZUEQUE

Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad
Autónoma de Madrid
gabriel.aranzueque@uam.es
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7510-665X>



Espacios intermedios: entre la desafección y la representación política

*In-between Spaces: Between Disaffection
and Political Representation*

El sentimiento de extrañamiento propio de la desafección desempeña, como emoción política, un papel clave en la crisis de legitimación de las democracias representativas (Armingeon y Guthmann, 2014). Su distanciamiento y su falta de interés con respecto al marco institucional vigente y a los valores que encarnan sus formas de liderazgo han sido diagnosticados, desde los años sesenta (Almond y Verba, 1963), como un exponente más del “malestar en la cultura” que daña la posibilidad del vínculo social. Sin embargo, su desapego o su indiferencia en relación con la política de partidos no impiden que muchas subjetividades individuales y colectivas desarrollen líneas de acción comprometidas con la esfera pública, que emprendan actuaciones de carácter asociativo o que desarrollen empresas diferenciales y movimientos cívicos al margen de las formas convencionales de representación (Inglehart, 1977). Las prácticas de los llamados “desafectos” no siempre se limitan a una falta de compromiso generalizado y, en cualquier caso, la pluralidad de sus figuras invita a pensar la desafección desde enfoques diversos, atentos no solo a la dimensión cultural de la desconfianza (Hooghe y Zmerli, 2011), al incumplimiento de las expectativas de la ciudadanía respecto al funcionamiento institucional (Pharr y Putnam, 2000) o a los resultados económicos y sociales de los sistemas políticos (Keele, 2007). A esas perspectivas sociológicas e instrumentales, cabe añadir un prisma pragmático y epistemológico capaz de afrontar la singularidad de cada caso de desafección y la agencia de muchos de ellos como ejemplos de resistencia epistémica (Aranzueque y Greppi, 2024).

El marco para esta reconsideración de las formas periféricas de participación está en el llamado “giro afectivo” de la teoría política. Desde distintos lugares, se ha puesto el acento en la función que cumplen las emociones en la configuración del cuerpo político, *entre* las prácticas de la vida cotidiana y las estructuras sociales (Gómez y Velasco, 2024), así como en la capitalización y politización de los sentimientos (Ahmed, 2004; Nussbaum, 2015). El desarrollo de una epistemología crítica de las emociones ha evidenciado los mecanismos afectivos de la acción política, haciendo hincapié en cómo las llamadas “pasiones tristes” no solo deterioran el vínculo social, sino que se convierten en móviles de la reivindicación de derechos y garantías (Ferro, 2007; Fukuyama, 2018; Origgi, 2019). De ahí que parezca necesario poner de relieve la doble faz *dialéctica* de la desafección, atendiendo a sus conexiones con la instrumentalización de la ciudadanía (Mindus, 2017); pero sin olvidar que la potencia de los sentimientos “hechos de afectos” tiene que ver no solo con el despoder o la debilidad, sino con la fuerza posibilitadora de lo político (Didi-Huberman, 2023).

Para ello, se propone atender a cómo las emociones relacionadas con el vínculo surgen y se conforman en espacios de mediación, precipitándose en imágenes, expresándose en palabras, rostros y gestos, concretándose en cuerpos, que incluyen el político y que demandan, por ello, el desarrollo de una antropología social de las sensibilidades colectivas que considere otros lugares de representación. Desde esta perspectiva, en negativo, se propone reconstruir experiencias paradigmáticas de desafección constatando que, en las últimas décadas, los territorios que albergaban procesos de elaboración crítica han quedado severamente alterados. Las fronteras que distinguían a la sociedad civil de la política, por un lado, y del mercado, por otro, han quedado desdibujadas (Cohen y Arato, 2000), y, en paralelo, los lugares que, en la esfera pública, albergaban el potencial de racionalidad que la acción comunicativa lleva en su seno (Habermas, 1987) se encuentran cada vez más fragmentados. Las sucesivas oleadas de una crisis que se ha vuelto permanente desdibujan el paisaje (Cadahia y Velasco, 2012). Las distintas formas de globalización económica, política, cultural, y la aceleración del cambio tecnológico han creado nuevos *cleavages* sociales, muros de incomunicación entre ganadores y perdedores en la carrera por mantenerse a flote en un mercado sin reglas, entre quienes se salvan de la exclusión y quienes no lo hacen, entre quienes disponen de recursos para obtener reconocimiento y quienes no los tienen. En estas condiciones, existe un potencial para que aparezcan nuevas oportunidades de intercambio, de cooperación y de agregación, pero el acceso a él queda bloqueado. Cuando los espacios de mediación se debilitan, la recomposición del vínculo se vuelve cada vez más costosa.

Las dinámicas de afecto y desafecto, de mediación lograda o fallida que nos interesa explorar en este monográfico afloran tanto en las más diversas formas de producción cultural y artística, como en los más variados aspectos de la vida cotidiana

(De Certeau, 1994), tanto en la conducta pública, el lenguaje, la indumentaria, las creencias, como en todos aquellos lugares en los que se afirma o se impugna una teoría acerca de lo que es público y acerca de cómo el sujeto se constituye en público (Sennet, 2011, 19). De hecho, el foco de la mediación puede ponerse en lugares distintos. Puede considerarse que el factor determinante se encuentra en el terreno *micropolítico*, en el lugar donde se forma el deseo, de tal manera que el análisis del vínculo acaba coincidiendo con una cartografía social del inconsciente (Guattari, 2006). Pero la mirada puede dirigirse también a la dimensión *infrapolítica* de la vida pública, esto es, al lugar en el que se manifiestan las tensiones y las razones que alimentan los momentos de resistencia, por debajo del espectro visible de la acción (Scott, 1990, 183). O puede considerarse que la mejor manera para pensar el territorio de la mediación es considerar aquellas “cosas” o aquellos “espacios físicos” que son reconocidos por su carácter público, y que nos constituyen, nos complementan, nos limitan, nos boicotean, nos interpelan como ciudadanos (Honig, 2017; Parkinson, 2012), cosas y lugares que, en la corta distancia, sostienen las relaciones y los afectos, y conforman la “trama básica de la sociedad”, convirtiéndose en “puntos de anclaje” de las memorias, las narrativas y las relaciones de poder que habitamos (Broncano, 2018). En relación con estas y otras perspectivas posibles, este volumen apuesta por cruzar de forma diferente las miradas que provienen tanto de la filosofía como de la teoría política, tanto de las ciencias sociales como de los estudios culturales.

En suma, el análisis de los espacios intermedios es un ingrediente decisivo para la comprensión de las transformaciones del vínculo social y para imaginar cualquier recomposición futura de los ensamblajes sociales dañados. Proponemos tomar el fenómeno del desafecto, así como la proliferación de formas periféricas y resistentes de participación, como indicador para identificar momentos de (re)definición de las subjetividades y corrientes de transformación de las estructuras normativas que sostienen el vínculo social. Emociones y representaciones constituyen la infraestructura subjetiva y objetiva de los territorios intermedios que, en la sociedad del acceso directo (Taylor, 2006), corren el riesgo de quedar devaluados, cancelados, olvidados, o reducidos a meros complementos funcionales para la estabilidad del sistema. Reivindicar la riqueza de lo que en esos espacios sucede, pensándolos como lugares privilegiados de crítica y emancipación, es apostar por la formación de vínculos sociales no opresivos.

Ese ha sido también el cometido de los encuentros internacionales de investigación organizados hasta la fecha en el marco del Proyecto de Generación de Conocimiento del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades “El vínculo y su contrario. Desafección, mediaciones y representación política” (PID2021-124954NB-I00), coordinado por los autores de esta presentación: “In-between Spaces. Between Disaffection and Political Representation”, celebrado en el Cam-

pus Puerta de Toledo de la Universidad Carlos III de Madrid (UC3M) del 10 al 11 de junio de 2024, y “Topologies of the Social Bond”, celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) y en Puerta de Toledo Campus de la UC3M los días 7 y 8 de noviembre de 2024.

Los textos recogidos en este número monográfico de *Bajo palabra. Revista de Filosofía* resultan de la participación de sus autores en dichos *workshops*. Agradecemos a todos ellos sus contribuciones y a la profesora Delia Manzanero, directora de *Bajo palabra*, su constante apoyo para llevar a buen puerto la elaboración de este volumen colectivo.

Por último, quisiéramos hacer constar que la edición de este número monográfico se ha financiado con los fondos del proyecto “El vínculo y su contrario” (PID2021-124954NB-I00) y con cargo al presupuesto asignado al grupo de investigación “Genealogías del pensamiento contemporáneo” (UAM-F-140) en el marco del proyecto de transferencia del conocimiento 465101 suscrito entre la FUAM y el CBA, y dirigido por el profesor José María Zamora, a quien agradecemos encarecidamente su colaboración y ayuda.

ANDREA GREPPI Y GABRIEL ARANZUEQUE

Junio de 2025

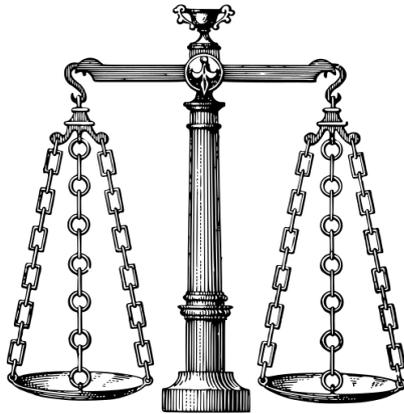
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press/Routledge, 2004.
- Almond, G. y Verba, S., *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press, 1963.
- Aranzueque, G. y Greppi, A., “Desafección política y nuevos vínculos sociales”, en *Isegoría*, nº 70, 2024, doc. 1584, pp. 1-12. DOI: 10.3989/isegoria.2024.70.1584.
- Armingeon, K. y Guthmann, K., “Democracy in Crisis? The Declining Support for National Democracy in European Countries, 2007-2011”, *European Journal of Political Research*, 53 (1), 2014, pp. 423-442.
- Broncano, F., *Cultura es nombre de derrota*, Salamanca, Delirio, 2018.
- Cadahia, L. y Velasco, G., *Normalidad de la crisis/Crisis de la normalidad*, Madrid, Katz, 2012.
- Cohen, J. y Arato, A., *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- De Certeau, M., *La prise de parole et autres écrits politiques*. Paris, Points, 1994.
- Didi-Huberman, G., *Brouillards de peine et de désirs. Faits d'affects 1*, Paris, Minituit, 2023.
- Ferro, M., *Le ressentiment dans l'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2007.
- Fukuyama, F., *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2018.
- Gómez Ramos, A. y Velasco, G. (eds.), *Atlas político de emociones*, Madrid, Trotta, 2024.
- Guattari, F. y Rolnik, S., *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2006.
- Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, 2 vol., Madrid, Taurus, 1987.
- Honig, B., *Public things. Democracy in Disrepair*, New York, Fordham University Press, 2017.
- Hooghe, M. y Zmerli, S., “Introduction: the Context of Political Trust”, en Sonja Zmerli y Marc Hooghe (eds.), *Political Trust*, Colchester, ECOR Press, 2011, pp. 1-12.

- Inglehart, R., *The Silent Revolution*, Princeton University Press, 1977.
- Keele, L., “Social Capital and the Dynamics of Trust in Government”, *American Journal of Political Science* (51), 2007, pp. 241-254.
- Mindus, P., *European Citizenship after Brexit*, Springer, Berlín-Dordrecht-New York, 2017.
- Nussbaum, M. C., *Political Emotions*, The Belknap Press, Harvard University Press, 2015.
- Origgi, G. (ed.), *Passions Sociales*, Paris, PUF, 2019.
- Parkinson, J., *Democracy and Public Space. The Physical Sites of Democratic Performance*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Pharr, S. y Putnam, R. D., *Disaffected Democracies*, Princeton University Press, 2000.
- Scott, J., *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven/London, Yale University Press, 1990.
- Sennett, R., *El declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- Taylor, C., *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006.

I. Vínculos, diferencias y derecho global

Bonds, Differences and Global Law



Intermedios: dentro y fuera del derecho global

In-betweens: Inside and Outside Global Law

HANS LINDAHL

Catedrático de Derecho Global en la Queen Mary University of London
Catedrático de Filosofía del Derecho en la Tilburg University, Países Bajos.

H.K.Lindahl@tilburguniversity.edu

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1333-9746>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.001>

Bajo Palabra. II Época. N° 38. Pgs: 29-72



Recibido: 15/11/2024

Aprobado: 20/04/2025

Resumen

La resistencia prolongada y enconada de los movimientos altermundistas y antiglobalización en todo el mundo demuestra que la globalización del derecho se traduce en la globalización de la inclusión y la exclusión. La humanidad está dentro y fuera del derecho global en todas sus posibles manifestaciones. ¿Cómo es posible? Conceptualmente: ¿cómo deben estructurarse los ordenamientos jurídicos de modo que, aunque ahora podamos hablar de derecho más allá de las fronteras estatales, no sea posible ningún ordenamiento jurídico global emergente que pueda incluir sin excluir? Desde el punto de vista normativo: ¿es posible una política autoritativa de los confines que ni postule la posibilidad de realizar un ordenamiento jurídico global que incluya a todos ni acepte la resignación o la parálisis ante la globalización de la inclusión y la exclusión?

Palabras clave: *confines, fallas, representación, reconocimiento, globalización, autoridad.*

Abstract

Protracted and bitter resistance by alter-globalisation and anti-globalisation movements around the world shows that the globalisation of law transpires as the globalisation of inclusion and exclusion. Humanity is inside and outside global law in all its possible manifestations. How is this possible? Conceptually: how must legal orders be structured such that, even if we can now speak of law beyond State borders, no emergent global legal order is possible that can include without excluding? Normatively: is an authoritative politics of boundaries possible, which neither postulates the possibility of realising an all-inclusive global legal order nor accepts resignation or paralysis in the face of the globalisation of inclusion and exclusion?

Keywords: *boundaries, fault lines, representation, recognition, globalization, authority.*

Intermedios: dentro y fuera del derecho global¹

In-betweens: Inside and Outside Global Law

Hans Lindahl²

I. Introducción

Las globalizaciones se producen como la globalización de la inclusión y la exclusión. Esto es más que un hallazgo empírico incidental que exige análisis y explicación. Pone de relieve los retos políticos y éticos de los procesos de globalización. “¡No nos representan!” y “¡Otro mundo es posible!” son las consignas de una resistencia tenaz, a veces desesperada, por parte de los movimientos altermundistas. Eslóganes como “*Taking back control of the UK*”, “*Remettre la France en ordre*” o “*Make America Great Again*” ejemplifican la irrupción de los movimientos antiglobalización, populistas o no, en la política institucional de los Estados Unidos (“E.E. UU.”) y de muchos países europeos; países que impulsaron enérgicamente la globalización. Por muy diferentes que sean sus posturas políticas, tanto los movimientos altermundistas como los antiglobalización impugnan la dinámica de inclusión y exclusión global a la que todos nos vemos arrastrados, de un modo u otro.

Esta situación actual es la preocupación que anima este ensayo. Mi objetivo es reflexionar sobre cuestiones conceptuales y normativas relacionadas con la inclusión y la exclusión jurídica, y sobre cómo estas cuestiones afectan a los ordenamientos jurídicos globales emergentes. Al fin y al cabo, la noción de lo global parece prometer un orden que lo incluya todo. También parece hacerlo el derecho global, que, en su sentido más estricto, sería el derecho universal: el derecho que rige en todas partes, en todo momento y para todo el mundo. Si, por tanto, definimos el derecho global emergente como aquella clase de ordenamientos jurídicos que plantean o aspiran a plantear una pretensión de validez global, a la vez que operan de forma más o menos autónoma frente al derecho estatal, mi pregunta conceptual es la siguiente: ¿es posible un ordenamiento jurídico global o globalizador que pueda incluir sin excluir? Si no es posible tal ordenamiento jurídico, y tal es mi tesis, ¿por qué es así? ¿Cómo se estructuran los ordenamientos jurídicos de manera que, aunque podamos hablar de derecho más allá de los linderos (*borders*) estatales, ningún

¹ Este estudio se apoya parcialmente en mi artículo “Inside and Outside Global Law: The Julius Stone Address 2018”, publicado en el *Sydney Law Review*, 41 (2019), pp. 1-34.

² Agradezco la generosa invitación de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Andrea Greppi y Antonio Gómez Ramos a participar en el workshop internacional “Espacios Intermedios/*In-Between Spaces*”, y por acoger este ensayo en la revista *Bajo Palabra*.

ordenamiento jurídico global emergente puede incluir sin excluir?³. Esta pregunta conceptual conduce a una pregunta normativa: ¿es viable una noción normativamente robusta de autoridad correspondiente al proceso de trazar los confines (*boundaries*) que incluyen y excluyen los ordenamientos jurídicos, globales o no? En otras palabras, ¿es posible una política autoritativa de los confines que ni postule la posibilidad de realizar un ordenamiento jurídico global que incluya a todos ni tampoco acepte la resignación o la parálisis ante la globalización de la inclusión y la exclusión? Partiendo de la base de que este concepto de autoridad se funda en lo que llamo la “autoaserción colectiva contenida” (*restrained collective self-assertion*), este ensayo concluye argumentando que una doble asimetría que rijas las luchas por la representación y el reconocimiento puede llevar más allá de las manifestaciones actuales de inclusión y exclusión globales, aunque no más allá de la inclusión y la exclusión (global) en cuanto tal. Propongo ver en esta doble asimetría el espacio intermedio al que alude el tema del número monográfico al que aporto este ensayo.

II. Dos sentidos de la distinción entre interioridad y exterioridad

Las cuestiones conceptuales y normativas que acabo de plantear parecen ser metafóricas o carecer de sentido. Porque, ¿cómo podemos hablar de inclusión y exclusión en un sentido no metafórico si, por definición, los ordenamientos jurídicos globales emergentes no están estructurados en términos de la distinción entre lo nacional y lo extranjero?

Esta preocupación revela hasta qué punto la territorialidad ha sido decisiva en la conceptualización de los ordenamientos jurídicos en el marco del denominado “paradigma westfaliano”. Para este paradigma es fundamental la reivindicación por parte del Estado de una territorialidad exclusiva organizada en términos de la distinción entre lo nacional y lo extranjero. A su vez, los comentaristas dan por sentado que la distinción entre lo nacional y lo extranjero es sinónima de la distinción entre, respectivamente, dentro y fuera. La literatura asume invariablemente que, en contraste con el derecho estatal, los ordenamientos jurídicos globalizadores se organizan de tal manera que la distinción entre adentro y afuera pierde relevancia tanto empírica como conceptualmente. Esta distinción sería una característica meramente contingente de algunos ordenamientos jurídicos, no una característica constitutiva de los ordenamientos jurídicos en general; eso, al menos, es lo que se nos dice repetidamente. La literatura trata de captar esta transformación espacial con referencias a una “perspectiva global”, la “escalá” global del derecho, la “supra-

³ En lo que sigue se distingue entre confin (*boundary*), lindero (*border*), límite (*limit*) y falla (*fault line*), en conformidad con la traducción de Lindahl, Hans, *Fallas de la globalización: orden jurídico y política de la a-juridicidad*, traducción de Jorge Restrepo Ramos, Bogotá, Siglo del Hombre, 2018. Lindahl, Hans, *Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

territorialidad”, la “desterritorialización”, la “deslocalización”, “espacios de flujos”, y otras expresiones por el estilo⁴.

Independientemente de sus méritos, esta narrativa oculta una ambigüedad que es de crucial importancia para una comprensión adecuada de las globalizaciones jurídicas. En efecto, propongo distinguir dos manifestaciones del adentro y del afuera. La primera es la distinción entre lo nacional y lo extranjero. Aquí no hay nada que objetar: se trata, sin duda, de una característica contingente de los ordenamientos jurídicos. Pero una segunda manifestación de la distinción elude la atención de la literatura: la distinción entre la reivindicación de un espacio *propio* de un colectivo jurídico y los lugares *extraños* a él, lugares que aparecen mediante comportamientos o situaciones que desaffian la manera en que ese colectivo traza los confines en el espacio que reclama como propio.

Estas dos formas de la distinción dentro/fuera no son idénticas ni reducibles la una a la otra. Pensemos en la Organización Mundial del Comercio (“OMC”). Al igual que un Estado, la OMC se configura como una unidad espacial, aunque de manera muy diferente, a saber, como mercado global. A diferencia de un Estado, la OMC se estructura, en cuanto mercado global, como una unidad de lugares jurídicos que supera la distinción entre lo nacional y lo extranjero asociada a los Estados o a ordenamientos regionales como la Unión Europea (“UE”). Sin embargo, esto no significa que la OMC haya superado la distinción dentro/fuera en el segundo de los sentidos señalados. De hecho, los activistas globales cuestionan continuamente a la OMC por su funcionamiento altamente excluyente. La creación de un mercado global margina a otros tipos de lugares por carentes de importancia, lugares, sin embargo, que los activistas consideran importantes, insinuados por un comportamiento obstinado que cuestiona los criterios normativos que rigen la organización de la OMC como mercado global.

Piénsese, por ejemplo, en la acción directa orientada a hacer valer la soberanía alimentaria de *La Vía Campesina*, el movimiento campesino internacional que agrupa a más de 200 millones de campesinos y 182 organizaciones de 81 países de todo el mundo. Una de estas organizaciones, la Asociación de Granjeros del Estado de Karnataka (*Karnataka Rajya Raitha Sangha* – KRRS), se ha movilizado para ocupar y destruir campos de cultivo de organismos modificados genéticamente (“OGM”) propiedad de Monsanto en la India. Su acción directa se opone a la comodificación de las semillas en un mercado global, con el fin de preservar y reava-

⁴ Véase, por ejemplo, Twining, William, *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009; Santos, Boaventura de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 2002; Castells, Manuel, *La era de la información, vol. 1: La sociedad red*, 6ta. edición en español, México, Siglo Veintiuno Editores, 2005; Handl, Günther, Zekoll, Joachim y Zumbansen, Peer (redactores), *Beyond Territoriality: Transnational Legal Authority in an Age of Globalization*, Leiden, Brill, 2012.

lorizar los modos de vida de los campesinos indios. Al adentrarse en los campos de Monsanto, la KRRS intenta salir de la OMC, insinuando un lugar que está *fuera* de la OMC, aunque no en el sentido de un lugar “extranjero”. Es un *lugar extraño* —una *xenotopía* más que una heterotopía— que, desde la perspectiva de la KRRS, rechaza su integración normativa en la diferenciación e interconexión de lugares que la OMC denomina su *propio* espacio. Al emprender acciones directas, la KRRS se resiste a su inclusión en un mercado global, una inclusión que la excluye de las formas tradicionales de cultivo en sus tierras comunitarias. Cuando lucha por reivindicar la soberanía alimentaria de sus comunidades, la KRRS está a la vez dentro y fuera de la OMC (y de la India)⁵.

O consideremos el *Estatuto de Roma*, por el que se creó la Corte Penal Internacional (“CPI”) para investigar y enjuiciar “los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional”, como reza su Preámbulo; a saber: el genocidio, los crímenes de lesa humanidad, los crímenes de guerra y el crimen de agresión⁶. Al normar la investigación y el enjuiciamiento de estos crímenes, los Estados Parte al *Estatuto* expresan su determinación de “garantizar que la justicia internacional sea respetada y puesta en práctica de forma duradera”. Se puede conceder que la OMC tiene una exterioridad, en el sentido de un lugar extraño. Pero sin duda el *Estatuto de Roma* es ejemplo de un ordenamiento jurídico global emergente que tiene un interior, pero no un afuera. ¿Quién podría oponerse al castigo de estos crímenes atroces, independientemente del lugar de la faz de la Tierra donde se produzcan, sin negar su propia humanidad?

En ocasiones, las propias víctimas. En uno de sus primeros casos, la CPI decidió ejercer su competencia subsidiaria en relación con los crímenes cometidos por el *Ejército de Resistencia del Señor* (LRA, por sus siglas en inglés) contra miembros de la comunidad Acholi en el norte de Uganda. Extrañamente (desde la perspectiva de la CPI y del movimiento de apoyo al derecho penal internacional), la comunidad Acholi, cuyos miembros fueron víctimas de estas atrocidades, se opuso enérgicamente a la intervención de la CPI. La comunidad argumentó que la justicia reparadora, y no la justicia penal, debía aplicarse a los participantes en el LRA miembros de la comunidad Acholi. En sus declaraciones ante la CPI, uno de los ancianos Acholi afirmó que “el sistema judicial es justicia a través del castigo. Se deja de lado al infractor y al ofendido. Esto lleva a una polarización que conducirá a la muerte”⁷. En palabras de un miembro de la comunidad Acholi, “[e]n la cultura tradicional

⁵ Para un análisis detallado de la interacción entre el KRRS y la OMC, véase Lindahl, Hans, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

⁶ Preámbulo del *Estatuto de Roma*.

⁷ Citado en Nouwen, Sarah y Werner, Wouter, “Monopolizing Global Justice: International Law as a Challenge to Human Diversity”, *Journal of International Criminal Justice*, 13 (2015) 1, pp. 157–176, p. 163.

Acholi, la justicia se hace por *ber bedo*, para restablecer una vida armoniosa”⁸. La CPI hizo caso omiso de la exigencia de los Acholi, sosteniendo que la justicia penal debía prevalecer sobre la justicia reparadora porque esta última es “tradicional” y “local”, al paso que la primera es “moderna” y “universal”. La CPI convirtió la justicia global en justicia penal, excluyendo literalmente a una parte de la humanidad de otras formas de justicia al incluirla en la justicia penal. En efecto, la tierra Acholi no es simplemente un lugar en la unidad de lugares interconectados que constituye la jurisdicción de la CPI; se sustrae a esta en cuanto xenotopía. Lo que, para los Acholi, define su tierra como el lugar de su comunidad —es decir, donde debe reinar la justicia reparadora— no coincide simplemente con lo que la determina como lugar jurídico para el *Estatuto de Roma* y la CPI, donde la justicia penal debe imperar. La humanidad está dentro y fuera del *Estatuto de Roma*.

Conjeturo que lo dicho sobre la OMC y el *Estatuto de Roma* también sería válido para la *lex sportiva*, la *lex digitalis*, la nueva *lex mercatoria* y cualquier otro candidato al estatus de ordenamiento jurídico global emergente que podamos imaginarnos. En particular, conjeturo que también se aplicaría a un orden global de los derechos humanos, si alguna vez se promulgara. Pues haría falta determinar qué constituye lo humano de los derechos humanos en un ordenamiento global. La humanidad está dentro y fuera del derecho global en todas sus posibles manifestaciones. De hecho, la dinámica espacial de inclusión y exclusión también es válida para el derecho internacional clásico, aunque cubra toda la faz de la Tierra, como deja bien claro la resistencia de muchos pueblos indígenas a un derecho “interno” de autodeterminación (es decir, autodeterminación dentro y como parte de un Estado). La *Aboriginal Tent Embassy* (Embajada de tiendas de campaña aborígenes) en el césped frente a la antigua Casa del Parlamento en Canberra es un ejemplo de ello.⁹

En conclusión, aunque no todos los ordenamientos jurídicos tienen linderos (*borders*) y, por lo tanto, están organizados en términos de la distinción entre lo nacional y lo extranjero, todos los ordenamientos jurídicos tienen límites (*limits*) espaciales, en el sentido de una configuración acotada de lugares-deber ser (*ought-places*) que excluye otras formas posibles de organizar los lugares-deber ser en una unidad espacial. Los linderos son, en efecto, una característica contingente de determinados ordenamientos jurídicos; los límites, por el contrario, son una característica necesaria de todo ordenamiento jurídico. Esto, al menos, es lo que

⁸ Liu Institute for Global Issues, Gulu District NGO Forum y Ker Kwaro Acholi, *Roco Wat I Acoli: Restoring Relationships in Acholi-Land - Traditional Approaches to Justice and Reintegration*, (2005) 14, <https://sppga.ubc.ca/wp-content/uploads/sites/5/2016/03/15Sept2005_Roco_Wat_I_Acoli.pdf>.

⁹ Para un análisis detallado del Aboriginal Tent Embassy, en conjunción con el famoso fallo Mabo 2 de la Corte Suprema australiana, véase Lindahl, Hans, “Intentionality, Representation, Recognition: Phenomenology and the Politics of A-Legality”, en Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (eds.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, Abingdon, Routledge, 2019, pp. 256-276.

conjetero. Mientras que son los linderos los que separan el espacio entre lo nacional y lo extranjero, *todos* los confines espaciales pueden aparecer como límites de un ordenamiento jurídico, como sucede con el confín que separa y une los campos de OGM de Monsanto a los campos aledaños y al espacio público colindante. Ningún ordenamiento jurídico global puede evitar cerrarse a sí mismo mediante límites que separan y unen un interior y un exterior. El derecho global no puede ser derecho a menos que sea derecho local.

Por ello, la palabra “espacio”, cuando se interpreta como la noción cartesiana de una extensión tridimensional infinita, distorsiona la naturaleza de un espacio de acción. Branch señala que

la concepción moderna ve el espacio —en particular las zonas terrestres— como una superficie homogénea y geoméricamente divisible en la que las distintas zonas o lugares solo difieren cuantitativamente, no cualitativamente. Esto contrasta con la visión medieval del mundo como una serie de lugares únicos, conectados por rutas de viaje y no por relaciones geométricas¹⁰.

Si bien es cierto que las tecnologías cartográficas transforman nuestra comprensión del espacio, en lo que concierne al poder político abren ante todo nuevas vías de representación y organización de un *espacio de acción*, y, por tanto, una unidad de lugares-deber ser con un dentro y un fuera en la que una determinación cuantitativa de lugares está siempre al servicio de su determinación cualitativa. El poder político no puede ejercerse sobre la extensión porque la extensión cartesiana no es un espacio en el que podamos vivir y actuar. Del mismo modo, por muy diferente que sea la relación del poder con la ubicación (*place*) en una comunidad medieval en comparación con el Estado cartográfico, una “serie” o “lista” de “lugares únicos”, según plantea Branch, presupone un principio organizador que agrupa una serie de lugares-deber ser en una unidad, todo bajo la forma de un espacio de acción que une y separa un interior y un exterior. La palabra “habitación” (*room*), en el sentido de ordenamiento jurídico como espacio de acción, está mucho más cerca de la realidad, un significado que resuena con el sustantivo alemán de espacio, *Raum*. En

¹⁰ Branch, Jordan, *The Cartographic State: Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 55. La atracción que ejerce esta noción cartográfica del espacio sobre la teoría política moderna se pone de manifiesto en el hecho de que incluso la poderosa defensa de la territorialidad que hace Margaret Moore interpreta el territorio como un “área geográfica específica”: Moore, Margaret, *A Political Theory of Territory*, Oxford University Press, 2015, p. 39. En consecuencia, la unidad putativa del territorio como espacio de acción, y la distinción entre sus linderos y límites, queda fuera del ámbito de su análisis de la autoridad jurisdiccional. Del mismo modo, si la territorialidad no es más que un área geográfica, entonces la conexión entre colectividad y lugar es externa y, como tal, necesitada de justificación. Como se mostrará en la Parte III de este artículo, al hablar de la acción colectiva, esta justificación llega demasiado tarde: existe una relación *interna* entre la colectividad y la reivindicación de un lugar propio, aunque esta reivindicación siempre sea derrotable.

efecto, una habitación es un lugar que toma su sentido de ser un interior de cara a un exterior. Aunque en lo sucesivo me refiera al espacio jurídico y a la espacialidad, lo hago en el sentido de la amplitud o estrechez del derecho —de la acción que está literalmente emplazada (*emplaced*), fuera de lugar (*misplaced*) o desplazada (*displaced*)—.

III. Acción colectiva

Justificar esta tesis sobre los confines y los límites —los confines en cuanto límites— de los ordenamientos jurídicos exige reconsiderar drásticamente el concepto de derecho estatal como paradigma del pensamiento jurídico occidental durante los últimos siglos. Si bien es cierto que los Estados seguirán teniendo una importancia capital en el futuro, se requiere un concepto más general de ordenamiento jurídico que haga justicia a nuestra condición actual de pluralismo jurídico global¹¹. La cuestión clave para este concepto más general de ordenamiento jurídico es el problema de los confines jurídicos, que la teoría jurídica suele poner de lado por considerarlo tema de la sociología jurídica. Propongo centrar el debate en una cuestión *filosófica* especialmente apremiante en nuestra situación contemporánea: ¿cómo se estructuran los ordenamientos jurídicos, de manera que incluyan lo que excluyen?

Sostengo que describir los ordenamientos jurídicos, globales o no, como una especie de la acción colectiva explica por qué su función básica es incluir y excluir. Afirmar que los ordenamientos jurídicos son una especie de la acción colectiva es afirmar que la participación en un ordenamiento jurídico implica adoptar una perspectiva de grupo o de la primera persona del plural. Los ordenamientos jurídicos implican una referencia explícita o implícita a un “nosotros” en forma de un “nosotros juntos” (*we together*), en lugar de un “nosotros cada uno” (*we each*)¹². En lo que sigue, solo selecciono las características de la acción colectiva que explican por qué los ordenamientos jurídicos se organizan como un dentro frente a un fuera.

Para empezar, los ordenamientos jurídicos, al igual que otras formas de acción colectiva, tienen un punto (*point*): el sentido, aquello de lo que trata nuestra acción colectiva, por ejemplo, la realización de un mercado de “libre” comercio (la OMC) o investigar y castigar “los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional” (el *Estatuto de Roma*). El punto permite orientarse a los participantes en la acción colectiva, aunque conserva un núcleo de opacidad irreductible, de

¹¹ Véase Michaels, Ralf, “Global Legal Pluralism”, *Annual Review of Law and Social Science*, (2009) 5, p. 243; Schiff Berman, Paul, *Global Legal Pluralism: A Jurisprudence of Law Beyond Borders*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

¹² Gilbert, Margaret, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 168. En lo sucesivo no me propongo ofrecer un análisis completo del orden jurídico como tal, ni tampoco una taxonomía de los órdenes jurídicos que distinga entre, por ejemplo, los Estados y otros tipos de orden jurídico.

modo que nunca sabremos del todo lo que hacemos conjuntamente. El punto se concreta en obligaciones dirigidas o relacionales que, tomadas en conjunto, constituyen su configuración por defecto (*default setting*). Por ejemplo, la “cláusula de la nación más favorecida” da contenido concreto al punto de la OMC, exigiendo que cada país miembro ofrezca las mismas condiciones comerciales a todos los demás países que participan en la OMC. La acción colectiva da lugar a lo que se consideran expectativas mutuas justificadas, de tal forma que los actores participantes esperan, o se considera que esperan, de los demás que cada uno cumpla lo que le corresponde en la realización de la acción colectiva. Estas expectativas recíprocas (sobre las que se hablará más adelante en la Parte VI) otorgan legitimación a los actores participantes para reprender a quienes defrauden sus expectativas. En lo que respecta a los ordenamientos jurídicos, la configuración por defecto de la acción colectiva en su conjunto es lo que la teoría jurídica denomina un sistema jurídico, es decir, la unidad de un conjunto de normas.

La articulación del punto de la acción colectiva a través de obligaciones dirigidas o relacionales tiene su contrapartida en la aparición de un ordenamiento pragmático cuatridimensional. El positivismo jurídico nos ha acostumbrado a interpretar los ordenamientos jurídicos como sistemas de normas, descuidando en gran medida un análisis del derecho como ordenamiento pragmático. Incluso cuando la jurisprudencia considera el ordenamiento jurídico como una práctica normativa específica, no presta suficiente atención a la perspectiva de los actores cuyo comportamiento está regido por las normas jurídicas. Desde la perspectiva del actor, un ordenamiento jurídico determina quién debe hacer qué, dónde y cuándo¹³. Un ordenamiento jurídico distingue e interconecta determinados lugares, sujetos, tiempos y contenidos de la acción colectiva. También integra entre sí estos cuatro tipos de relaciones normativas en tanto dimensiones de un único ordenamiento de la acción, de forma que se prescriben, permiten o prohíben determinados actos por determinadas personas en determinados momentos y lugares. De hecho, la distinción entre estas cuatro dimensiones es el resultado de un proceso de abstracción frente a lo que se manifiesta a los actores como un orden de acción único y concreto. Por ejemplo, la OMC no solo se organiza como un mercado global, sino también como un colectivo con una historia propia, en la que una serie de negociaciones comerciales —orientadas a reducir progresivamente los aranceles aduaneros y otras barreras comerciales, y a abrir y mantener abiertos los mercados de servicios— conecta pasado, presente y futuro en un único y significativo arco temporal. La OMC es un espacio-tiempo. Además, crea ciertas subjetividades, como los Estados Miembros, diversos consejos y comités, grupos especiales de solución

¹³ La cuádruple distinción entre jurisdicción *ratione materiae*, *ratione temporis*, *ratione loci* y *ratione personae* no es sino una de las manifestaciones de las cuatro dimensiones del derecho como ordenamiento pragmático.

de diferendos y un Órgano de Apelación. La OMC también establece qué tipo de actos deben llevarse a cabo, como la reducción de los aranceles aduaneros. La OMC solo puede organizarse como espacio-tiempo si también se organiza como una configuración específica de subjetividades y actos-contenidos; a la inversa, la OMC no puede configurar subjetividades y actos-contenidos si no es organizándose como un espacio-tiempo. Al establecer los confines de quién debe hacer qué, dónde y cuándo, las normas de los ordenamientos jurídicos determinan los confines de la (anti)juridicidad, es decir, de lo que vale como (des)orden jurídico. A la inversa, los ordenamientos jurídicos establecen lo que se considera (anti)jurídico o (des)orden al trazar los confines espaciales, temporales, subjetivos y materiales de la acción.

La acción colectiva incluye y excluye necesariamente. El punto de la acción colectiva determina lo que es importante para su realización y, por sustracción, aquello que no lo es. Por lo tanto, establece qué tipos de lugares, tiempos, subjetividades y tipos de actos se incluyen en ella, de forma que otras posibilidades prácticas —otras posibles combinaciones de estas cuatro dimensiones de la acción— quedan marginadas como irrelevantes. Por ejemplo, el *Estatuto de Roma* solo regula el quién, el qué, el dónde y el cuándo en relación con los cuatro crímenes que son de su competencia; todo lo demás (incluidos otros crímenes) queda marginado por carecer de importancia al respecto. Las posibilidades de actuar conjuntamente que se excluyen pertenecen al ámbito de lo que queda, al menos por el momento, *sin ordenar* jurídicamente. Lo que se incluye en la perspectiva de un sí (*self*) colectivo se considera nuestro propio espacio, nuestra propia historia, etc.; lo que se excluye de ello se convierte en el dominio de lo que cuenta como el dominio de la alteridad —de otros grupos—. La aparición de un orden pragmático acotado por sus confines, y la aparición de la distinción entre un sí colectivo y el otro-que-sí, son dos caras de la misma moneda.

Lo no-ordenado es fuente de posibilidades prácticas marginadas que pueden irrumpir en la acción colectiva, desafiando lo que cuenta como comportamiento (anti)jurídico y, por tanto, cuestionando cómo se trazan los confines que lo constituyen como orden pragmático. Estos desafíos ponen al descubierto ciertos confines espaciales, temporales, subjetivos y materiales como *límites* de un ordenamiento jurídico. El confín se manifiesta como límite de la acción, de tal suerte que se pone de manifiesto un *plus ultra* en el *nec plus ultra* del confín. Cuando, por ejemplo, la KRRS entró en los campos de Monsanto para destruir los cultivos transgénicos, hizo algo más que resistirse a su inclusión en la unidad de los lugares-deber ser que configura la OMC como mercado global. También se opuso a la temporalidad del comercio global, haciendo valer el ritmo temporal de las técnicas agrícolas tradicionales. Asimismo, impugnó las subjetividades y formas de actuar que presupone el comercio en un mercado global, afirmando la importancia que tiene para sus comunidades ser agricultores que siembran la semilla que ellos mismos han cosechado

y guardado para futuras siembras. Cuando se cuestiona la acción colectiva de un colectivo y sus cuatro confines, aquello que la cuestiona aparece como extraño, es decir, como resistiéndose al marco de inteligibilidad jurídica que permite al colectivo estructurar la realidad. Los límites de un ordenamiento son, para él, los límites de lo inteligible o, más precisamente, de lo jurídicamente interpretable y calificable.

Los ordenamientos jurídicos estructuran lo real como jurídico o antijurídico. En cambio, llamo “a-jurídico” a un comportamiento o unas situaciones “extraños” a lo propio de una primera persona en plural. De una parte, la referencia a la “juridicidad” en a-jurídico implica que algo debe poder aparecer dentro del ordenamiento como jurídico o antijurídico. De otra parte, la “a” de la a-juridicidad no se refiere al desorden jurídico, ya que este es justamente interpretable y calificable como antijurídico, es decir, como negación de la juridicidad. Por el contrario, la “a” se refiere a un comportamiento extraño que desvela la realidad de un modo incomprensible para el orden que cuestiona. La “a-juridicidad” se refiere a un comportamiento que resulta extraño por el hecho de cuestionar cómo un ordenamiento jurídico determinado fija los confines espaciales, temporales, subjetivos y materiales que configuran lo que cuenta para él como comportamiento (anti)jurídico. Cuestiona, pues, *ambos* polos de la oposición entre lo jurídico y lo antijurídico.

Pasemos ahora a un segundo elemento constitutivo de los ordenamientos jurídicos: la autoridad. Tres características de la acción colectiva explican por qué se suele apelar a la autoridad para mediar la participación de sus miembros. En primer lugar, es inevitable que surjan preguntas sobre el punto de la acción colectiva, es decir, sobre aquello de lo que trata nuestro hacer conjunto. En segundo lugar, puede ser discutible si realmente estamos actuando conjuntamente de una manera que conduzca a la realización del punto de la acción colectiva y, por lo tanto, si en un contexto cambiante son necesarias medidas correctoras para garantizar que lo conseguiremos. En tercer lugar, los colectivos suelen tener que lidiar con participantes desobedientes. Diferentes tipos de grupos pueden o no introducir autoridades para hacer frente a estos problemas. Por ejemplo, un grupo de músicos puede o no tener un director. Independientemente de cómo resuelvan estos problemas otros tipos de grupos, los ordenamientos jurídicos pertenecen a la clase de la acción colectiva en que las autoridades, actuando en nombre del grupo en su conjunto, abordan estos tres problemas de forma vinculante para los participantes. En efecto, las autoridades dictan las normas que constituyen la configuración por defecto de la acción colectiva; comprueban sobre la marcha si la acción colectiva está en curso; hacen cumplir el punto de la acción colectiva en consonancia con la configuración por defecto de la misma. En resumen, el ejercicio de la autoridad en los ordenamientos jurídicos articula, monitorea y hace cumplir la acción colectiva. De esta manera, las autoridades ejercen poder normativo: determinan el estatus normativo de los

participantes en la acción colectiva estableciendo quién debe hacer qué, dónde y cuándo. Es importante destacar que la mediación autoritativa de la acción colectiva tiene un carácter *híbrido*: implica una evaluación, tanto normativa como fáctica, sobre un colectivo y el contexto de la acción colectiva. Las autoridades articulan, monitorean y hacen cumplir lo que es/debe ser nuestra acción colectiva.

Ciertamente, se trata de una interpretación estrictamente funcional de la autoridad: la autoridad es lo que hace. Sin embargo, este enfoque funcional depurado tiene la ventaja de revelar la conexión interna entre la autoridad y la dinámica de la inclusión y exclusión. Lo que está fundamentalmente en juego en la autoridad en cuanto ejercicio del poder normativo es la función básica del ordenamiento jurídico, a saber, incluir en y excluir de la acción colectiva, estableciendo el límite entre lo propio y lo extraño al fijar los confines del qué, quién, cómo y cuándo de un orden pragmático.

Permítaseme destacar brevemente tres implicaciones del modelo de derecho esbozado hasta ahora, que arrojan luz sobre el pluralismo jurídico global. En primer lugar, el modelo explica por qué es posible la “superposición” (*overlap*) de ordenamientos jurídicos, como sería el caso del derecho nacional de los Estados miembros de la UE y la UE misma. De hecho, los ordenamientos jurídicos pueden compartir un espacio físico y, al mismo tiempo, organizarlo de forma diferente en términos de sus respectivos puntos de acción colectiva, es decir, organizar este espacio como diferentes unidades de lugares-deber ser. La reivindicación de la jurisdicción exclusiva por parte de los Estados nación no es, históricamente hablando, más que una de las muchas formas de organizar la espacialidad jurídica, en la que la superposición de órdenes es la norma, no la excepción.

En segundo lugar, aunque me he centrado en la diferenciación del espacio en distintos ordenamientos jurídicos, considerarlos como una especie de la acción colectiva implica que el pluralismo jurídico global concierne a las cuatro dimensiones de la acción. Sería reduccionista abordar la globalización de los ordenamientos jurídicos solo en términos de su espacialidad. El surgimiento de los ordenamientos jurídicos globales implica la aparición de una pluralidad de ordenamientos pragmáticos, cada uno de los cuales articula el tiempo, el espacio, las subjetividades y los tipos de actos de una manera distinta. La historia de un Estado miembro de la UE no coincide, sin más, con la historia de la UE, ni viceversa. Y ni hablar de la ausencia de una simple coincidencia de temporalidades históricas entre, digamos, Colombia y los U’wa, una comunidad indígena que resiste calificarse como colombiana¹⁴.

En tercer lugar, existen formas débiles y fuertes del pluralismo jurídico global. La primera se refiere a la coexistencia de una pluralidad de ordenamientos jurídicos en

¹⁴ Véase Lindahl, *Fallas de la Globalización*, capítulo 2.

un espacio físico y un tiempo calendario determinados, coexistencia que se plasma en la distinción entre la perspectiva plural en primera persona de un colectivo dado y las perspectivas en primera persona de otros grupos: un sí colectivo y sus otros. La segunda se manifiesta en la experiencia de los *límites* de un ordenamiento jurídico. La resistencia de la KRRS y de los Acholi a la OMC y a la jurisdicción de la CPI, respectivamente, son ejemplos de este sentido fuerte del pluralismo jurídico global: la relación conflictiva entre el sí colectivo y el otro (en nosotros) en tanto extraño. El calificativo “en nosotros” es importante porque demuestra que lo extraño también está dentro y no simplemente fuera: si lo extranjero no tiene por qué ser extraño, lo extraño tampoco tiene por qué ser extranjero¹⁵. Lo extraño en lo propio; lo propio en lo extraño.

IV. Luchas en torno a la representación

Si, como sugiere mi análisis de las acciones colectivas, la inclusión y la exclusión son la función clave del ordenamiento jurídico, la lucha —la lucha por la inclusión en y la exclusión de un colectivo— es constitutiva de todo ordenamiento jurídico y, en particular, de los ordenamientos jurídicos globales emergentes. “¡No nos representan, no pueden representarnos!”; “¡Recuperemos el control de nuestro país!”; “¡Somos el 99%!”; “¡Que se vayan todos!”. Estos son algunos de los gritos de resistencia a la dinámica de inclusión y exclusión de las globalizaciones, antes resplandecientes, ahora empañadas. Implícita o explícitamente, todos estos gritos de resistencia censuran la representación al cuestionar los términos de la inclusión y la exclusión. ¿Por qué? ¿Cómo se relacionan entre sí la representación y el proceso de inclusión/exclusión, de tal suerte que los desafíos a los procesos de globalización por parte de los movimientos altermundistas y antiglobalización son, en efecto, luchas en torno a la representación?

¹⁵ Se queda corta, por tanto, la interpretación y defensa del pluralismo global como la piedra angular de una política agonística en términos de lo que Mouffe denomina un mundo agonístico multipolar. “Tan pronto se reconoce que no hay un ‘más allá de la hegemonía’, la única estrategia concebible para superar la dependencia global frente a una sola potencia mundial es encontrar la manera de ‘pluralizar’ la hegemonía. Y esto solo puede hacerse mediante el reconocimiento de una multiplicidad de potencias regionales”. Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, traducción de Soledad Laclau, México, Fondo de Cultura Económica, 2007. Un primer inconveniente de esta interpretación del pluralismo global es que toma al Estado como punto de referencia exclusivo. En segundo lugar, y más fundamentalmente, un mundo agonístico multipolar, tal y como lo describe Mouffe, es una pluralidad de unidades, no la pluralización de cada unidad. La suya es una lectura reductiva del agonismo político en un escenario global que acaba alineando la distinción entre lo doméstico y lo extranjero con la distinción entre lo propio y lo extraño, corriendo así el riesgo de hipostasiar las identidades colectivas. Por el contrario, mi lectura fuerte del pluralismo jurídico global deja espacio para la aparición de órdenes normativos globalizadores que son transversales, como se podría decir: lo extraño dentro de nosotros une fuerzas con otros en otros lugares para crear nuevas formas de actuar y vivir conjuntamente en un entorno global. *La Vía Campesina* es un excelente ejemplo de globalización como transversalización. Véase también Mouffe, Chantal, *Agonística: Pensar el mundo políticamente*, traducción de Soledad Laclau, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Abordar esta cuestión exige pasar de un análisis estructural a un análisis genético de la acción colectiva y, por tanto, de la inclusión y la exclusión como dinámica o proceso. El análisis de la acción colectiva que he ofrecido hasta ahora daba por sentado que la OMC, la comunidad internacional de Estados que ratificaron el *Es-tatuto de Roma*, e incluso la KRRS o los Acholi, ya existen como colectivos. ¿Cómo surge la perspectiva plural en primera persona de un “nosotros juntos”? ¿Qué significa hablar de ordenamientos jurídicos globales *emergentes*?

Esta pregunta me permite introducir una característica fundamental de la acción colectiva que he mantenido en reserva hasta ahora: la *representación*. La unidad implícita en la perspectiva de grupo de un “nosotros juntos” es siempre y necesariamente una unidad representada, independientemente de que el grupo tenga dos o dos mil millones de participantes. Como señala Waldenfels, el nosotros no puede decir “nosotros”; alguien tiene que actuar o hablar en nombre de un grupo, y no simplemente como una agregación de actores, sino como un todo o unidad¹⁶. Los actos colectivos son actos *imputados o atribuidos* al colectivo como actos suyos, ya sea por los participantes o por terceros. Paradójicamente, la agencia colectiva se formula mejor en voz pasiva que en voz activa. Pues en sentido estricto no es el colectivo el que, por ejemplo, promulga normas, sino que se le *atribuye* al colectivo la promulgación de unas normas. Precisamente porque la unidad es siempre y necesariamente una unidad representada, un colectivo surge como un *nos* (*us*) antes de convertirse en un *nosotros* (*we*): ningún grupo puede constituirse como tal, a menos que alguien convoque a dos o más personas para que se vean a sí mismas como un grupo. Dar prioridad al “nos” (*us*), es decir, al caso objetivo gramatical del “nosotros”, pone de relieve una pasividad fundamental que rige la emergencia de un grupo, una pasividad que suele ignorarse en las referencias a la autoconstitución democrática de un colectivo. Una teoría de la acción colectiva debe comenzar como una teoría sobre la pasión colectiva.

La convocatoria a la colectividad, como todo acto de representación, tiene dos caras. Tomando prestada una distinción introducida por Goodman en su innovador libro *Los lenguajes del arte*, la representación es indisolublemente representación *de* (algo) y representación *como* (esto o aquello)¹⁷. Así definida, la representación se refiere a la relación humana con la realidad en general. Su ámbito de aplicación es muy amplio: incluye el lenguaje, el arte, la religión, la ciencia, la economía, la po-

¹⁶ Waldenfels, Bernhard, *Verfremdung der Moderne: Phänomenologische Grenzgänge*, Gotinga, Wallstein Verlag, 2001, p. 140.

¹⁷ Goodman, Nelson, *Los lenguajes del arte. Una aproximación a la teoría de símbolos*, Buenos Aires, Paidós, 2010. Los fenomenólogos reconocerán inmediatamente en esta distinción la dinámica de lo que Husserl llamó “intencionalidad”, que Heidegger calificó más tarde de “comprensión”. Para un excelente análisis de las teorías y modelos científicos como representaciones, véase Van Fraassen, Bas, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 2008

lítica, el derecho y la tecnología¹⁸. En cuanto a la acción colectiva, quien pretende representar a un colectivo asevera *que existe* un colectivo (representación de) y *lo que* une a sus actores participantes (representación como). En lo que respecta a los ordenamientos jurídicos como especie de la acción colectiva, la representación obra cuando, por ejemplo, alguien expide una norma y la atribuye a un colectivo como su acto. Es importante destacar que la dinámica de la representación garantiza que no haya un acceso directo a lo que nos constituye como unidad; nuestro acceso a nosotros mismos es siempre mediato o indirecto: nos representamos como *esta* —y no como *aquella*— unidad. Más exactamente: alguien nos representa como *esta* —y no *aquella*— unidad, incluso cuando ese alguien soy yo.

El carácter representativo de la acción colectiva arruina todo intento por parte de ciertos movimientos antiglobalistas de postular un acceso directo a una unidad y una identidad originales que puedan disipar de forma concluyente las dudas sobre cuál es verdaderamente nuestra propia y auténtica forma de ser como colectivo. Ciertamente, la representación pretende articular quiénes somos y qué es lo que realmente nos une; sin embargo, esta articulación es prematura y contestable, lo que significa que los colectivos son siempre más y diferentes de lo que se representa en la configuración por defecto de la acción colectiva.

He aquí, pues, la conexión interna entre la representación y la operación de inclusión/exclusión. Representar es incluir en, y excluir de, la acción colectiva al revelarnos como este (y no como aquel) colectivo, por ejemplo, como actores económicos comprometidos con la promoción del libre comercio global y no como agricultores que aspiran a hacer valer la soberanía alimentaria. Por ello, la representación garantiza que los colectivos sean doblemente contingentes: es contingente el *que* seamos y *qué* somos en tanto colectivo. En concreto, la contingencia es ínsita al cerramiento que separa el interior de un colectivo de su exterior: nos representamos a nosotros mismos como *esta* distribución interconectada de lugares-deber ser, en lugar de *aquella*. Los colectivos nunca están simplemente “emplazados” (*emplaced*) en su lugar propio: siempre son vulnerables a comportamientos a-jurídicos que desafían su reivindicación de un espacio propio. Al crear la distinción entre estar en su lugar (*emplaced*) o fuera de lugar (*misplaced*), la representación provoca desplazamientos (*displacements*) que cuestionan el carácter común del espacio reivindicado por un colectivo. El hecho de que nunca estén simplemente bien ubicados significa que los colectivos están ubicados y desubicados, aquí y *también* en otra parte, ya que ningún cerramiento espacial agota cómo pueden emplazarse.

¹⁸ Las tecnologías esenciales para la cartografía de los territorios estatales son, por supuesto, un ejemplo destacado de la representación en su doble sentido. Como forma de representación, las tecnologías cartográficas nos permiten ver algo como esto, al paso que no lo vemos como aquello.

Nótese, por tanto, la ambigüedad de los actos de representación. Por un lado, ningún colectivo, ninguna perspectiva plural en primera persona, podría surgir en ausencia de actos representativos que toman la iniciativa para afirmar que una multitud de individuos existe como colectivo y como este colectivo (y no otro). Por otra parte, la representación también implica que los colectivos son irreductiblemente contingentes porque no hay acceso directo a una unidad original que pueda disipar la controversia sobre si un colectivo existe realmente y qué lo constituye como unidad. En consecuencia, la representación de la unidad colectiva es siempre también su “derepresentación” (somos más que lo se nos dice que somos) y su tergiversación (somos algo distinto a aquello que se nos dice que somos). Es la apertura a un campo de posibilidades prácticas de vida conjunta y un cerramiento de cara a otros campos correspondientes. Es un acto integrador y desintegrador. Nunca somos plenamente “nosotros juntos”; siempre somos también “nosotros otro”.

Esta visión arroja nueva luz sobre la ontología de los colectivos. Las teorías de la acción colectiva de corte analítico han librado una exitosa batalla contra el individualismo metodológico, demostrando que los colectivos tienen una existencia irreductible a la de sus participantes, aunque la existencia de los grupos dependa de los actos de los actores que los componen. Sin embargo, no han abordado de qué manera la contingencia de los colectivos apunta a otras dos características de la ontología de los colectivos sociales en general, y de los ordenamientos jurídicos en particular. De hecho, la configuración por defecto del punto de acción colectiva en cualquier momento dado es una respuesta a la pregunta híbrida: “¿De qué se trata/debe tratarse nuestra acción colectiva?”. Los colectivos no pueden sino responder una y otra vez a esta pregunta, estableciendo los confines de la (anti)juridicidad porque la *cuestionabilidad* es un elemento constitutivo del modo de ser de los colectivos. Los colectivos están constitutivamente expuestos a los desafíos a-jurídicos del otro (en sí mismos). Ciertamente, la pregunta híbrida sobre “quiénes somos/quiénes debemos ser” solo sale a la luz cuando se cuestiona la unidad del colectivo. Pero todo acto colectivo es una respuesta a esta pregunta, incluso cuando las normas que constituyen la configuración por defecto del punto de acción colectiva se siguen de manera más o menos “natural” en la urdimbre de la cotidianidad. Por consiguiente, la *responsividad*, al igual que la cuestionabilidad, pertenece a la ontología de un colectivo: todo acto de representación, incluido el “primer” acto que pone en marcha a un colectivo, tiene una estructura responsiva. Representarnos así o asá es responder a la pregunta: ¿Quiénes somos? ¿De qué trata nuestra acción colectiva? La estructura responsiva de la representación desmiente el cartesianismo político, es decir, la suposición de que el sí colectivo es anterior al otro-que-sí, asegurando que los colectivos son excéntricos, que comienzan en otra parte y en otro tiempo¹⁹.

¹⁹ Tomo prestada la tesis de Plessner sobre la “posicionalidad excéntrica”, dándole una lectura colectiva. Véase Plessner, Helmuth, *Los grados de lo orgánico y el hombre: Introducción a la antropología filosófica*, Granada, Universidad de Granada, 2022.

Estas consideraciones explican lo que he llamado la *dinámica* de la inclusión y la exclusión. Paradójicamente, el primer acto que pone en marcha un colectivo debe ser el *segundo* si quiere ser el primero. El “re” de la representación presupone un colectivo original, pero un colectivo original al que no hay acceso directo porque solo está presente a través de sus representaciones. Esto vale para la OMC y el *Estaduto de Roma*. También vale para los movimientos alterglobalistas cuando afirman no hacer más que “retomar” el espacio que les ha sido arrebatado: “recuperar lo nuestro”²⁰. Del mismo modo, a pesar de que los partidarios del Brexit prometan “*Take back control*”, o la política francesa Marine Le Pen “*Remettre la France en ordre*”, o Donald Trump “*Make America great again*”, el carácter representativo de tales promesas garantiza que no haya un retorno a una unidad original y prístina que esté fuera de toda duda. Representar la unidad original es transformarla y, por tanto, renunciar a lo que fundamentaría un ordenamiento jurídico como indiscutiblemente “nuestro”²¹.

Si la representación implica que no hay acceso directo a una unidad colectiva original, también implica que no hay acceso directo al desafío a-jurídico al que ella responde. Al establecer en qué consiste/debe consistir nuestra acción colectiva, los actos de representación indican indirectamente cómo se cuestiona la unidad de la acción colectiva. Una autorrepresentación colectiva es siempre también una representación del otro, y viceversa. Aquí también entra en juego la contingencia: ¿por qué suponer que se desafía a un colectivo de esta manera y no de otra? Lo que entra en juego en la representación de la unidad colectiva nunca es solo la respuesta adecuada entre una gama fija de posibles respuestas a un determinado desafío. Dado que toda representación es una respuesta indirecta a un desafío, ninguna representación agota la naturaleza del desafío, ni normativa ni fácticamente. La representación *nos* incluye y excluye; también incluye y excluye al *otro*. Tanto el sí colectivo como el otro-que-sí son constituidos en la operación de inclusión y exclusión desplegada por la interacción entre pregunta y respuesta. Los colectivos

²⁰ Sitrin, Marina y Assellini, Dario, *They Can't Represent Us! Democracy from Greece to Occupy*, Londres, Verso, 2014, p. 11.

²¹ La ausencia de una unidad original no significa, sin embargo, que todo vale en un acto de representación, como si diera lo mismo que un colectivo se represente de una forma u otra. Si así fuera, no habría re-presentación, sino pura presentación o *creatio ex nihilo* de la colectividad. El presupuesto de la existencia de una colectividad y de lo que une a sus miembros debe tener algún peso en la realidad social y natural para que los actos de representación tengan éxito. Kant era muy consciente de este problema en la *Crítica de la razón pura* al postular un principio trascendental de homogeneidad, que “se presupone necesariamente en la multiplicidad de la experiencia posible [...] porque en ausencia de homogeneidad, no serían posibles los conceptos empíricos y, por tanto, tampoco la experiencia”: Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (Norman Kemp Smith trans, Macmillan Education, 1987) A 654. Trasladado al ámbito social, esto significa que la representación debe ser capaz de revelar una multiplicidad que esté “intrínsecamente organizada en un grado mínimo, ya que debe ser al menos organizable”. Castoriadis, Cornelius, *Philosophy, Politics, Autonomy*, editado por David Ames Curtis, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 89.

siempre están en exceso en sus representaciones; también lo están los retos a-jurídicos a los que responden.

En resumen, los colectivos no pueden sino representarse incesantemente a sí mismos y a los otros, porque ninguna representación puede ser definitiva para ninguno de los polos de una relación intersubjetiva. La representación implica que el “inter” de la intersubjetividad se refiere a un *en-medio* o *inter-medio* (*in-between*) —el tema central del volumen al que aporoto este ensayo— que supera el control definitivo del nosotros y del otro, de modo que los límites de los ordenamientos jurídicos ni son únicamente nuestros ni tampoco únicamente del otro, por lo que son constitutivamente inestables. Las preguntas sobre quiénes somos/debemos ser, y sobre quién es/debe ser el otro (en nosotros), solo admiten respuestas provisionales.

Esto explica por qué el ordenamiento jurídico es un proceso, un *ordenamiento* (en gerundio) —y no únicamente un orden— jurídico: siempre un orden en construcción, nunca un estado definitivo; siempre un *ordo ordinans*, nunca un *ordo ordinatus*, incluso cuando, en condiciones de relativa estabilidad, la representación reproduce principalmente el ordenamiento existente. La “re” de la representación significa que (se supone que) nos presentamos *de nuevo* como esta o aquella unidad, donde “de nuevo” se sitúa entre la pura repetición y la pura innovación, introduciendo siempre una diferencia, por mínima que sea, en la identidad colectiva a lo largo del tiempo²².

Permítaseme resumir estas consideraciones sobre la relación interna entre la representación y la operación de inclusión/exclusión de la siguiente manera:

- Tesis 1: La unidad de un colectivo es putativa.
- Tesis 2: En sentido estricto, no hay ni unidad ni identidad, sino un proceso de unificación e identificación.
- Tesis 3: En sentido estricto, no hay ni pluralidad ni diferencia, sino un proceso de pluralización y diferenciación.
- Tesis 4: Unificación y pluralización, identificación y pluralización, son las dos caras del mismo y único proceso de representación.

Estas cuatro tesis sobre la representación explican la dinámica de inclusión y exclusión que impulsa los ordenamientos jurídicos globales emergentes, incluidos la OMC y la comunidad de Estados que han ratificado el *Estatuto de Roma*. Explican,

²² Ferdinando Menga se basa en el concepto de “expresión”, elaborado en los primeros trabajos de Heidegger, y en Merleau-Ponty y Waldenfels, para iluminar la estructura y la dinámica de la representación (política). Véase Menga, Ferdinando, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung: Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Munich, Wilhelm Fink, 2018, pp. 33-80.

en particular, por qué el derecho global pluraliza a la humanidad en el proceso de unificarla, de ahí que la humanidad esté necesariamente tanto dentro como fuera del derecho global. Quienes afirman representar a la humanidad cuando promulgan un ordenamiento jurídico global no pueden sino representar a la humanidad como esto o como aquello, diferenciándola con respecto a sí misma en el proceso de identificar lo que debe contar como humanidad para efectos de dicho ordenamiento. Se pueden adoptar perspectivas *sobre (on)* la humanidad en primera persona del plural, no la perspectiva *de (of)* la humanidad.

V. Participar es representar

Estas cuatro tesis explican también por qué los movimientos alterglobalistas y antiglobalización rechazan la representación al grito de “¡No nos representan!”, “¡Recuperemos nuestro país!”, “¡Somos el 99%!”, “¡Que se vayan todos!”. Denuncian las tergiversaciones (*misrepresentations*) que se producen, ya sea por inclusión o por exclusión, en el curso de las globalizaciones, exigiendo que la representación dé paso a la participación. Para un amplio abanico de movimientos altermundistas y antiglobalización, una contradicción entre representación y democracia se hace manifiesta con la globalización de la inclusión y la exclusión.

Esta [época histórica] está marcada por un rechazo global cada vez mayor de la democracia representativa y, simultáneamente, por una unión masiva de personas que antes no estaban organizadas, que utilizan la forma democrática directa para empezar a reinventar formas de estar juntas²³.

Fustigan la representación como un acto por el que individuos o grupos se arrojan el poder de gobernar sobre otros, creando una escisión entre los que gobiernan y los gobernados: poder *transitivo*, podríamos llamarlo. Por el contrario, arguyen, el autogobierno democrático es el poder que ejercemos sobre nosotros mismos al participar directamente en la toma de decisiones colectivas. La democracia consiste, afirman, en el ejercicio de un poder *intransitivo* o reflexivo, un poder sobre nosotros mismos: el autogobierno colectivo. Rancière, el conocido filósofo político francés, sostiene en una intervención particularmente enfática que la representación es “por derecho, una forma oligárquica [de gobierno], una representación de minorías que tienen derecho a hacerse cargo de los asuntos públicos”²⁴. La democracia representativa, añade, “puede parecer hoy un pleonasma. Pero inicialmente era un oxímoron”²⁵. No cabe duda de que, para él, como para muchos otros teóricos y activistas políticos, la democracia representativa sigue siendo un oxímoron: la democracia, si

²³ Sitrin y Azzellini, *They Can't Represent Us!*, op. cit., p. 6.

²⁴ Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.

²⁵ Ídem.

ha de significar autogobierno colectivo, solo puede pasar por la democracia participativa o directa.

En el fondo, los movimientos altermundistas y antiglobalización censuran el modo de autoridad que asocian a la representación. En una caracterización minimalista, la autoridad es un ejercicio fácticamente contextualizado del poder normativo; es decir, el poder de cambiar el estatus normativo de su(s) destinatario(s). Por lo tanto, arguyen estos movimientos, la autoridad representativa es la expresión de la dominación ejercida a través de actos unilaterales de inclusión y exclusión impuestos a sus destinatarios. Frente a la autoridad representativa, estos movimientos apelan a la autoridad participativa, a la participación en la toma de decisiones democráticas como modo condigno de autogobierno colectivo.

El análisis de la representación esbozado anteriormente y en la Parte IV explica la preocupación expresada por los movimientos altermundistas y antiglobalización cuando señalan que la representación despliega un poder transitivo: el poder de unos sobre otros. Dado que la unidad de un colectivo es una unidad representada, alguien debe *tomar* la iniciativa de hablar y actuar en nombre del conjunto, una toma que siempre carece en alguna medida de autorización previa, que es siempre más o menos forzosa (*forceful*) al representar la unidad de este modo y no de otro. Esta toma es también una *toma de lugar*, un cerramiento espacial que incluye y excluye de lo que el acto de representación considera el espacio propio de un colectivo. No es casualidad que uno de los movimientos emblemáticos contra la globalización del capitalismo se autodenomine “Occupy Wall Street”. Al *ocupar* Wall Street, el movimiento se entiende a sí mismo como retomando o reclamando el espacio del que ha sido desposeído por la toma de lugar capitalista. El movimiento fuerza un cerramiento, que reivindica como legítimo al no hacer otra cosa que “retomar” como propio el lugar del cual ha sido desposeído.

Así pues, mi análisis de la representación da campo a las tergiversaciones (*misrepresentations*) provocadas por los ordenamientos jurídicos globales emergentes que denuncian los movimientos altermundistas y antiglobalización.

Sin embargo, la representación es algo más que un acto de tergiversación y de dominación de la mayoría por unos pocos (“¡Somos el 99%!”). Por un lado, la representación, como poder transitivo, tiene una función positiva: no puede haber poder intransitivo, ningún ejercicio del poder sobre nosotros mismos, a menos que alguien tome la iniciativa de actuar y hablar en nuestro nombre. Por otro lado, sería reductivo equiparar representación con el poder transitivo. Representar es representar a una multitud de actores como un *todo*, es decir, como grupo al que el representante afirma pertenecer. La representación tiene un significado intransitivo o reflexivo. La intransitividad del poder está integrada en la tesis de que la representación es necesaria porque alguien debe decir “nosotros” en nombre de *nosotros*,

no de *ellos*. El 100% de “¡Nosotros somos el 99%!” no es simplemente un *agregado* cuantitativo de individuos; es un *integrado* cualitativo, una unidad putativa de individuos. La autoridad es, siempre, autoridad representativa. En conjunto, las dimensiones transitiva e intransitiva de la autoridad ponen de manifiesto su condición irreductiblemente ambigua, ya que no puede haber una representación autorizada de lo común, de lo que nos une, sin una marginación residualmente forzosa (*forceful*), incluso violenta.

Según este análisis, la oposición conceptual entre democracia participativa y representativa, entre democracia directa e indirecta, es engañosa. Consideremos, a estos efectos, la “crisis de representación” diagnosticada por un activista de la Clínica de Salud Solidaria de Salónica, en medio de la agitación social provocada por las medidas de austeridad impuestas a Grecia por la UE:

Estamos muy acostumbrados a delegar la responsabilidad en otra persona y a darle el poder de tomar decisiones sobre lo que ocurre. No lo consideramos democrático. No queremos tener representantes, queremos representarnos a nosotros mismos²⁶.

Exactamente. Obsérvese cómo este comentario confirma inadvertidamente que la participación es representación, al tiempo que revela la intransitividad o reflexividad de la representación: “queremos representarnos a *nosotros mismos*”.

La mía no es una filípica contra la participación, ni estoy sugiriendo que sus partidarios sean insensibles o ingenuos. Ni mucho menos. El punto es, en cambio, que la participación, como todos los demás vehículos de representación de la unidad colectiva, despliega la *dinámica forzosa* de la inclusión y la exclusión. Al oponer la participación a la representación, el comentario de la activista oculta la ambigüedad que conlleva la participación, y precisamente porque la participación despliega un poder tanto transitivo como intransitivo. No podemos participar en representarnos a nosotros mismos, si no es representándonos como esto, no como aquello, y, por lo tanto, marginando, de forma más o menos forzosa, al menos algunas reivindicaciones sobre lo que nos une. La participación tergiversa la unidad colectiva en el proceso de afirmarla.

Más radicalmente, el llamado a una democracia directa a través de la participación elude la doble alteridad que opera en el autogobierno colectivo. Por un lado, alguien debe tomar la iniciativa de representarnos, interpelándonos a considerarnos un grupo que se gobierna a sí mismo. Por otro, el que seamos un colectivo y lo que somos en tanto colectivo tienen su origen *en otra parte*, a saber, en el desafío a-jurídico al que la representación de la unidad colectiva es una respuesta. *Al principio y como principio está la a-juridicidad*.

²⁶ Sitrin y Azzellini, *They Can't Represent Us!*, op. cit., p. 52.

Así, la defensa de un modelo de autoridad basado en la supuesta inmediatez del autogobierno colectivo cae presa del cartesianismo político, al igual que Rancière. En efecto, no tiene sentido afirmar que la democracia representativa es un oxímoron: la representación es una *conditio sine qua non* de la democracia, aunque no sea su condición *per quam*. La democracia es la forma de gobierno en que el ejercicio de la autoridad reconoce y trata de hacer frente a la contingencia irreductible de todas las representaciones del sí colectivo y del otro-que-sí. En otras palabras, la democracia lidia con el hecho de que las representaciones del sí colectivo y del otro-que-sí son siempre también, en mayor o menor medida, tergiversaciones de las mismas. La crisis de la representación desencadenada por la globalización es una lucha *por* la representación, no *contra* la representación, es decir, una lucha sobre si somos un colectivo y lo que somos/debemos ser como colectivo. Es, en otras palabras, una lucha sobre cómo incluir en y excluir autoritativamente de los ordenamientos jurídicos globalizadores.

VI. Luchas por el reconocimiento

Un paso más en la dirección de un concepto robusto de autoridad implica reconstruir las luchas por la representación como luchas por el reconocimiento. En efecto, la dimensión normativa de las luchas por la representación sale a la luz cuando se interpretan como luchas por el reconocimiento colectivo de una identidad/diferencia violentada o amenazada por la inclusión en y la exclusión de un ordenamiento jurídico. Por otra parte, como se verá más adelante, la ambigüedad que hemos descubierto en los procesos de representación vuelve a estar presente en las luchas por el reconocimiento²⁷.

Al entrar y destruir los campos de cultivos transgénicos propiedad de Monsanto, la KRRS afirma que su comunidad es desconocida por la OMC, sosteniendo que el reconocimiento de su identidad/diferencia exige que se la *excluya* de este ordenamiento jurídico global emergente. También los ancianos Acholi exigen que se aplique la justicia reparadora a determinados miembros del LRA. Afirman que la justicia penal del *Estatuto de Roma* desconoce la identidad/diferencia de su comunidad, y presionan a la CPI para que reconozca a su comunidad, excluyéndola de la jurisdicción de la Corte. El reconocimiento fallido no tiene por qué producirse únicamente a través de la inclusión en un ordenamiento jurídico. También puede producirse por exclusión. Un buen ejemplo es la disputa sobre los OGM en la

²⁷ El reconocimiento nunca es solo una categoría normativa; también es cognitiva, lo que significa que el reconocimiento, al igual que la representación, es una categoría híbrida. Una exposición sistemática de las dimensiones cognitivas y normativas de la representación, el reconocimiento y la autoridad queda fuera del alcance de este ensayo. Véase Ricœur, Paul, *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*, traducción de Agustín Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

OMC, que gira en gran medida en torno al conflicto entre un enfoque permisivo favorecido por los EE. UU. y el principio de precaución favorecido por la UE. Según el enfoque estadounidense, las restricciones a los productos alimentarios solo se justifican cuando producen riesgos científicamente probados; según el enfoque de la UE, las restricciones se exigen en situaciones de incertidumbre y riesgos potencialmente graves. Al oponerse a la aplicación del principio de permisividad en el comercio global, la UE sostiene que el punto de la acción colectiva de la OMC excluye un principio importante para la identidad/diferencia de la UE²⁸. Del mismo modo, los Estados miembros pueden resistirse al ejercicio por la CPI de su competencia subsidiaria, arguyendo que hacer valer la jurisdicción de la Corte desconoce la identidad/diferencia del Estado correspondiente al negarse a dar fuerza jurídica a la forma en que el Estado ha transpuesto el derecho penal internacional a su legislación nacional.

En resumen, lo que antes he denominado comportamiento a-jurídico consiste en una exigencia de reconocimiento que pone en tela de juicio el carácter conjunto de la acción colectiva, desencadenando así una lucha sobre la inclusión y la exclusión de un ordenamiento jurídico en el que se pone a prueba la identidad del colectivo y la identidad de quien exige reconocimiento. Cuando se enfrenta a una exigencia de reconocimiento, un colectivo debe responder, estableciendo, de un modo u otro, los confines de lo que debe considerarse (anti)jurídico, y, por tanto, el límite entre el nosotros y el otro.

La pregunta sobre un concepto robusto de autoridad para una política de los confines en un entorno global puede formularse así: ¿existe un criterio *incondicional* que pueda establecer cómo deben responder los colectivos a las exigencias de reconocimiento a la hora de articular, monitorear y hacer cumplir la acción colectiva?

La respuesta ampliamente favorecida por la filosofía política y jurídica contemporánea supone que una exigencia de reconocimiento es una exigencia de inclusión en forma del *reconocimiento recíproco* dentro de la unidad de un ordenamiento jurídico. Así interpretadas, las luchas por el reconocimiento generarían una relación entre las partes en conflicto que, si todas actúan de buena fe, transformaría una condición inicial de desconocimiento en una relación de reconocimiento recíproco entre ellas como participantes iguales y libres. Este planteamiento supone que cada una de las partes implicadas en una lucha por el reconocimiento puede transformar su autocomprensión a través de una nueva configuración por defecto de la acción colectiva a la que todas las partes afectadas pueden comprometerse porque esta configuración permite a cada una de ellas verse a sí misma como igual, aunque diferente a los demás participantes en la acción colectiva. El reconocimiento en una

²⁸ Pollack, Mark A. y Schaffer, Gregory C., *When Cooperation Fails: The International Law and Politics of Genetically Modified Foods*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

política de los confines es autoritativo si el hacerse “responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible ‘nosotros’ de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites”²⁹. Sí, diría Habermas, los colectivos son limitados. Pero los límites pueden hacerse cada vez más incluyentes en el proceso de articular, monitorear y hacer cumplir el carácter conjunto de la acción colectiva. La a-juridicidad, la extrañeza, es por principio *provisional*.

En consecuencia, los defensores del principio de reconocimiento recíproco aceptan la contingencia de los colectivos al tiempo que afirman que un concepto de autoridad normativamente robusto exige *superar* la contingencia. Una política autoritativa de los confines es *necesaria* debido a la contingencia de los colectivos; una política autoritativa de límites es *posible* porque “el deber (*Anspruch*) de inclusión completa” es inherente a las luchas racionales por el reconocimiento³⁰. Un ordenamiento jurídico es incondicionalmente autoritativo si y solo si tiene un interior, pero no un exterior extraño en virtud de haber integrado la pluralidad normativa en la unidad de un único ordenamiento jurídico. *E pluribus unum*. La globalización jurídica puede y debe ser un proceso de *universalización*, aunque los avances sean lentos y el advenimiento de un ordenamiento jurídico global universal deba aplazarse indefinidamente en el tiempo histórico. Habermas se refiere, siguiendo a Carl Friedrich von Weizsäcker, al desiderátum de una política mundial interna (*Weltinnenpolitik*).

Esta explicación del reconocimiento se queda corta. Para empezar, las teorías del reconocimiento recíproco no describen adecuadamente la dinámica de la representación en los procesos de reconocimiento. Reconocer es reconocer algo o a alguien *como* esto o *como* aquello. El reconocimiento, señala Bedorf, tiene una estructura triádica: “la relación de dos partes, *x reconoce a y*, describe la relación solo parcialmente. Se trata más bien de una relación triádica en la que *x reconoce a y como z*”³¹. El “re” del reconocimiento despliega la misma dinámica que el “re” de la representación: nunca se da de manera directa una identidad colectiva en el reconocimiento. En sentido estricto, el reconocimiento es un proceso simultáneo de *identificación y diferenciación*: quien reconoce plantea una identidad entre lo que se reconoce y cómo se le reconoce, diferenciándolo así de lo que se convierte en su otro. En consecuencia, lo que se identifica en el reconocimiento es siempre más y otro que cómo se le identifica (por ejemplo, como *z* en lugar de como *w*).

²⁹ Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999, p. 23.

³⁰ Habermas, Jürgen, *The Postnational Constellation*, traducción de Max Pensky, Cambridge, Polity Press, 2001, p. 148.

³¹ Bedorf, Thomas, *Verkennende Anerkennung: Über Identität und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2010, p. 122.

El autorreconocimiento colectivo despliega este proceso de identificación/diferenciación. Parafraseando a Bedorf, el autorreconocimiento colectivo no tiene la forma “nos reconocemos”; pone en juego una relación triádica: “nos reconocemos como z (en lugar de como w)”. En concreto, nos reconocemos como esta unidad espacial (y no como aquella). La autoidentificación (espacial) —de ahí la autoinclusión— que tiene lugar en el autorreconocimiento es también siempre una autodiferenciación (espacial) —de ahí la autoexclusión—. De igual manera, el reconocimiento diferencia a un colectivo con respecto a *sí mismo* en el mismo movimiento por el que lo identifica (en el tiempo), de modo que el colectivo nunca está solo aquí y ahora, sino también en otro lugar y en otro tiempo. Por ejemplo, la OMC se reconoce a sí misma como un colectivo capaz de garantizar la seguridad alimentaria basándose en análisis científicos de riesgos. Pero este autorreconocimiento introduce una diferencia en la identidad de la OMC —una no-identidad en la identidad— porque Estados miembros de la OMC —por ejemplo, la UE— se quejarán de que la configuración por defecto de la seguridad alimentaria da un peso insuficiente al principio de precaución. Lo mismo ocurriría con los Estados miembros que se quejan de que la CPI ha excluido su transposición del derecho penal internacional al derecho nacional cuando la CPI ejerce el principio de complementariedad previsto en el *Estatuto de Roma*. Gritan: “¡No en nuestro nombre! Se nos desconoce porque se ha *excluido* de la acción colectiva aquello que nos identifica como grupo”.

Problemas análogos plantea el reconocimiento colectivo del otro en cuanto otro. De hecho, el “re” del reconocimiento garantiza que la diferenciación que distingue al otro del nosotros va de la mano de la identificación con el otro, en el sentido de que el otro es reconocido como *uno de nosotros*. Por ejemplo, la acción directa de la KRRS cuestiona su identificación como sujeta de la OMC y, por tanto, su inclusión en esta. Lo mismo ocurre con los Acholi, que cuestionan su identificación como comunidad sujeta al *Estatuto de Roma* y, por tanto, su inclusión en él. Gritan: “¡No en nuestro nombre! Se nos desconoce porque se ha *excluido* de la acción colectiva aquello que nos identifica como grupo”. La teoría política liberal se ha preocupado ante todo de garantizar una mayor inclusividad, advirtiendo contra el *othering* y la exclusión de individuos y grupos. Pero esto es solo parte del problema, aunque sea la parte que ha recibido la mayor atención, acaso toda. La segunda es un *selving* inapropiado. ¿Qué ocurre con los casos en los que la “inclusión y la pertenencia” se viven como el problema y no como la solución al problema?

Esto nos lleva a una segunda dificultad relacionada a la que se enfrentan las teorías del reconocimiento recíproco, a saber, su lectura reductiva de cómo los límites realizan su trabajo de inclusión y exclusión. El reconocimiento del otro a través de una nueva configuración por defecto de la acción colectiva requiere que una exigencia de reconocimiento confronte a un colectivo con posibilidades prácticas propias que ha excluido injustificadamente. Por ejemplo, la OMC podría in-

terpretar la acción directa de la KRRS como evidenciando una disparidad —una no-identidad— entre su aspiración de proteger y preservar el medio ambiente, tal y como se establece en el Preámbulo del *Acuerdo de la OMC*, y su configuración por defecto del libre comercio global. En ese caso, se trataría de restablecer su identidad colectiva, reconociendo a la KRRS a través de una configuración por defecto del comercio global respetuosa con el medio ambiente. Sin embargo, ¿acaso la exigencia de reconocimiento de la KRRS tiene solo por objeto proteger y preservar el medio ambiente? El hecho de que la OMC considere esta reivindicación como exigencia ambiental no hace más que mostrar que la OMC acota (*frames*) lo que para ella puede constituir una reivindicación *justificada* de reconocimiento. Sin embargo, hay facetas de la reivindicación del reconocimiento del modo de vida de los agricultores indios ante las que la OMC permanece normativamente indiferente porque exceden las posibilidades prácticas de un colectivo orientado a fomentar el libre comercio global: le resultan extrañas, recalcitrantes a su integración en la identidad colectiva de la OMC. Nuevamente: un *plus ultra* más allá del *nec plus ultra* de la OMC.

La resistencia de los Acholi a la justicia penal internacional en virtud del *Estatuto de Roma* se enfrenta a un dilema similar. El principio de complementariedad es el vehículo a través del cual el *Estatuto de Roma* pretende dar cabida a un cierto grado de pluralismo normativo en el funcionamiento de la justicia penal internacional. Estipula que la CPI solo puede ejercer su competencia si los Estados miembros no pueden o no quieren investigar y enjuiciar los crímenes mencionados. Pero el reconocimiento de la alteridad al que da cabida la complementariedad está limitado por el punto de la acción colectiva, tal y como se estipula en el Preámbulo del *Estatuto de Roma*: enjuiciar y castigar “los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional”. Nouwen y Werner señalan que el principio de complementariedad “crea espacio para un foro de justicia penal alternativo al de la CPI, pero no para una concepción alternativa de la justicia: a efectos de complementariedad, la justicia interna tendría que ser justicia penal”³². Al igual que en el caso de la KRRS, la exigencia de reconocimiento de los Acholi también es excesiva con respecto a las posibilidades de autoidentificación colectiva y autorreconocimiento que ofrece el *Estatuto de Roma*. Una vez más: un *plus ultra* en el *nec plus ultra* del *Estatuto de Roma*.

Esta idea afecta directamente a la ontología de los colectivos: los colectivos existen en la modalidad de una cuestionabilidad y una responsividad *finitas*. Esto significa que se produce una *doble asimetría* en las luchas por el reconocimiento colectivo. Esta, creo, es la dinámica que constituye el inter-medio entre el nosotros y el otro. De una parte, la exigencia de reconocimiento del otro es asimétrica con

³² Nouwen y Werner, “Monopolizing Global Justice”, art. cit., p. 174.

respecto a la respuesta porque no es una mera reivindicación de inclusión en relaciones de reciprocidad jurídica como forma de reparar la violación de su identidad/diferencia. En mayor o menor medida, las exigencias de reconocimiento exceden las posibilidades de la perspectiva grupal abierta por el punto de la acción colectiva. De otra parte, la respuesta regida por esa perspectiva de grupo es asimétrica con respecto a la exigencia porque acota (*frames*) la exigencia del otro de manera que la hace susceptible de una respuesta en los términos de las relaciones (transformadas) de reconocimiento recíproco disponibles a esa perspectiva. Siempre existe al menos un hiato mínimo entre la pregunta a la que responde un colectivo —¿de qué trata/de qué debe tratar *nuestra* acción colectiva?— y la pregunta que le plantea una exigencia de reconocimiento. Los colectivos acotan sus respuestas a las exigencias de reconocimiento de forma que puedan reconocerse a sí mismos al transformar la configuración por defecto de su acción colectiva con vistas a reconocer al otro (en sí mismos). Todo reconocimiento del otro debe poder ser un autorreconocimiento, por lo que el reconocimiento es siempre también en alguna medida *un reconocimiento fallido*.

Nótese que esta doble asimetría no es un argumento contra la reciprocidad como tal. Como se ha señalado anteriormente, las obligaciones dirigidas o relacionales de los participantes en la acción colectiva articulan lo que se representa como expectativas recíprocas entre ellos. Sin reciprocidad putativa no habría acción colectiva. La reivindicación por parte de las autoridades del carácter común intrínseco a la acción colectiva equivale a afirmar que un ordenamiento jurídico ha instituido o puede instituir relaciones de reciprocidad entre los miembros del colectivo. Sin ello no habría una política autoritativa de los confines. Sin embargo, esta afirmación tiene un punto ciego normativo que la reciprocidad no puede suspender porque *condiciona* la posibilidad de reciprocidad. Los actos de reconocimiento que instituyen relaciones de reciprocidad en respuesta a una exigencia de reconocimiento están expuestos a ser una forma de dominación *porque* articulan, monitorean y hacen cumplir lo que se representa como relaciones de reciprocidad.

Volvamos a las cuatro tesis sobre la representación enumeradas anteriormente en la Parte IV. Las teorías del reconocimiento recíproco no tendrán ninguna dificultad en asumir la Tesis 1 sobre la unidad putativa y la Tesis 2 sobre la unificación e identificación que opera el reconocimiento, al paso que descartarán categóricamente la Tesis 3 sobre la pluralización y diferenciación. Esto permite a dichas teorías sostener una interpretación de la globalización según la cual los confines hacen algo más que simplemente incluir y excluir, como asume el particularismo: *incluyen lo que excluyen*, pues de lo contrario los confines no podrían ampliarse sucesivamente para integrar lo que habían marginado injustificadamente en la acción colectiva. Hasta aquí todo va bien. Sin embargo, la doble asimetría entre pregunta y respuesta demuestra que la lógica de los confines es más compleja de lo previsto por esas teorías. Sí, los confines incluyen lo que excluyen; pero también *excluyen lo que incluyen*. Tal es el

resultado de la oposición de la KRRS y de los Acholi a su inclusión en la OMC y en el *Estatuto de Roma*, respectivamente. Frente a las teorías del reconocimiento recíproco, insisto en la Tesis 4: no hay unificación sin pluralización, ni identificación sin diferenciación. La doble asimetría entre pregunta y respuesta tiene su correlato en la compleja lógica de los confines, que *intermedian porque incluyen excluyendo y excluyen incluyendo*.

Por lo tanto, no basta con haber introducido la noción de límites para comprender cómo los confines realizan su labor de inclusión y exclusión. Hace falta una categoría adicional para dar cuenta de la compleja lógica de los límites. Las exigencias de reconocimiento revelan los confines como *fallas* (*fault lines*), no solo como límites de la acción colectiva, en la medida en que esas exigencias superan las posibilidades prácticas de un colectivo. Como límites, los confines pueden ser transformados para incluir en o excluir de un orden pragmático. Los límites corresponden al dominio de lo desordenado que, al irrumpir en un ordenamiento jurídico en forma de exigencia de reconocimiento, es *ordenable* para ese colectivo. En cuanto fallas, los confines aluden a formas de actuar y de convivencia que rechazan su integración en la acción colectiva a la que desafían. Las fallas señalan el dominio de lo desordenado en la medida en que es lo *no-ordenable* (*unorderedable*) para un colectivo. Los ordenamientos jurídicos globales emergentes tienen fallas y límites. En esto no difieren de otros ordenamientos jurídicos.

Permítaseme concluir esta sección oponiéndome a dos enfoques opuestos, aunque similares en última instancia, respecto a una política autoritativa de confines en un entorno global: el particularismo y el universalismo. Compiten porque el primero se resiste a la globalización, mientras que el segundo la abraza. Sin embargo, esta oposición presupone un acuerdo más fundamental. Ambos enfoques son monistas: el primero postula una multiplicidad de unidades; el segundo, una sola unidad que lo abarca todo. Además, ambos pretenden domesticar la contingencia radical de los colectivos: el particularismo *restauraría* una unidad original frente a los desafíos a-jurídicos; el universalismo la *crearía*. En contra del particularismo, sostengo que no hay acceso directo a una identidad y unidad originales que pueda resolver de forma concluyente cómo deben establecerse los confines de la (anti)juridicidad. El universalismo está ciertamente dispuesto a aceptar el comienzo contingente de los colectivos, pero afirma que la contingencia puede, por principio, superarse en una unidad omniabarcante. En contra del universalismo, sostengo que la compleja lógica de los confines demuestra que la contingencia es un elemento *constitutivo e irreductible* de todo ordenamiento jurídico³³. La extrañeza, en forma de desafíos a-jurídicos que se niegan a ser integrados en un ordenamiento jurídico dado, no

³³ Un punto de vista defendido enérgicamente por Menga, Ferdinando G, “Was Sich der Globalisierung Entzieht: Die Unaufhebbare Kontingenz bei der Stiftung von Weltordnungen”, en Koch, Dietmar, Ruppert, Michael y Weidmann (redactores), *Globalisierung — Eine Welt?*, Tubinga, Attempo-Verlag, 2015, p. 64.

desaparecerá, ni siquiera a largo plazo. Una política de confines que conceptualice la autoridad en términos de la universalización discursiva o dialéctica de los límites de un ordenamiento jurídico es un esfuerzo de totalización que se transforma en una política imperial de confines.

En contra de ambos puntos de vista, la Tesis 4 sugiere que la autoridad de una política autoritativa de los límites se basa en una interpretación de la intersubjetividad como el *entrelazamiento* del colectivo con otros colectivos, donde el entrelazamiento se refiere a un inter-medio, una inter-acción, que elude el control definitivo por parte del nosotros y del otro porque los confines jurídicos incluyen lo que excluyen y excluyen lo que incluyen. El entrelazamiento excluye tanto una simple pluralidad de unidades en el particularismo, como una unidad en la pluralidad que lo abarque todo en el universalismo. El entrelazamiento —más exactamente: el *entrelazar* o imbricar entendido como proceso continuo y co-originario de unificación y pluralización que tiene lugar en el encuentro entre lo propio y lo extraño— es la condición primordial del pluralismo jurídico global³⁴. *Ningún colectivo es o puede ser plenamente idéntico a sí mismo, ni tampoco plenamente diferente de los demás.*

Si, entonces, la contingencia es un rasgo inerradicable de los ordenamientos jurídicos, si la humanidad está siempre dentro y fuera del derecho global, ¿existe un concepto normativamente robusto de autoridad que no acepte la resignación o la parálisis ante la globalización de la inclusión y la exclusión?

VII. Autoaserción colectiva contenida

Aunque he querido poner de manifiesto las dificultades que encara el intento de conceptualizar la autoridad en términos del reconocimiento recíproco, aceptar esta dificultad no exige abandonar el concepto de reconocimiento en nuestra búsqueda de un concepto de autoridad normativamente robusto. Lo que tengo en mente es una política autoritativa de los confines que toma forma a través de respuestas que reconocen al otro (en nosotros) como uno de nosotros y como otro que nosotros. Lo llamo “reconocimiento asimétrico”. Su primer aspecto se refiere a la autoaserción (*self-assertion*); el segundo, a la autocontención (*self-restraint*). Una teoría del reconocimiento asimétrico interpreta una política autoritativa de los confines como una autoaserción colectiva contenida.

³⁴ Mi interpretación del entrelazamiento se inspira en la noción de quiasmo de Merleau-Ponty. Una de las notas de trabajo finales de *Lo visible y lo invisible*, con el título “Quiasmo yo-el mundo; yo-el otro”, dice lo siguiente: “Empezad por esto: no hay identidad, ni no-identidad, ni no-coincidencia, hay un dentro y un fuera que giran el uno alrededor del otro”. Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 317.

En primer lugar, unas palabras sobre la autoaserción. Me baso para ello en el magnífico análisis de Ricœur sobre el autorreconocimiento, por el que alguien reconoce “lo que él es en verdad, un hombre ‘capaz’ de ciertas realizaciones”³⁵. Reconocerse a sí mismo es afirmarse como *capaz*, como sujeto al que se le pueden atribuir e imputar creencias, intenciones y acciones, y, en consecuencia, al que se puede hacer responsable de ellos. Aunque Ricœur habla del autorreconocimiento con respecto a las personas individuales, también es aplicable, con algunas salvedades, a los colectivos. En la medida en que tienen éxito, las autorrepresentaciones colectivas permiten a los individuos reconocerse como *capaces* de actuar junto con otros con vistas a realizar el punto de su acción colectiva. Parafraseando a Ricœur, el autorreconocimiento colectivo implica la atestación de que somos en verdad un grupo capaz de ciertas realizaciones.

La noción de capacidad reviste especial importancia porque me permite profundizar en la noción de poder desplegada en la autoridad. Hasta ahora, me he contentado con esbozar una interpretación minimalista de la autoridad como poder normativo, es decir, el poder para cambiar el estatus normativo de individuos o grupos, ejercido por funcionarios cuando articulan, monitorean y hacen cumplir la acción colectiva. Sin embargo, esta es la manifestación de superficie del poder. La atestación elemental de poder individual que conlleva el autorreconocimiento personal —“yo puedo” (*je peux*), como dice Ricœur, siguiendo los pasos de Husserl y Merleau-Ponty— tiene su contrapartida en la atestación de poder que conlleva el autorreconocimiento colectivo: *nosotros podemos*. El entusiasta “*Yes, we can!*” del discurso de victoria de Barack Obama, pronunciado en Chicago el 4 de noviembre de 2008, es un ejemplo de la llamada a toda una serie de individuos para que se reconozcan como grupo, es decir, para que se afirmen como capaces, como empoderados, para actuar como unidad frente a la adversidad. También está en juego en el autorreconocimiento de la OMC y otros ordenamientos jurídicos globales emergentes. Por ejemplo, tras reconocer que “todos los pueblos están unidos por estrechos lazos y sus culturas configuran un patrimonio común y observando con preocupación que este delicado mosaico puede romperse en cualquier momento”, el *Estatuto de Roma* proclama un orgulloso “nosotros podemos”: nosotros, la comunidad internacional, somos capaces de castigar a quienes cometen estos crímenes atroces. Este sentido fundamental del poder como autoaserción colectiva también está presente en el autorreconocimiento de los movimientos altermundistas, que comparten la siguiente convicción a la hora de desafiar la globalización del capitalismo: “podemos goberarnos a nosotros mismos”³⁶. En cada uno de estos casos, los participantes se autoafirman como grupo, reconociéndose como miembros de un colectivo capaz de realizar el punto de la acción colectiva. La autoaserción colec-

³⁵ Ricœur, Paul, *Camino del reconocimiento*, op. cit., p. 97.

³⁶ Sitrin y Azzellini, *They Can't Represent Us!*, op. cit., p. 10.

tiva —la atestación de que “podemos” afirmarnos como el colectivo que realmente somos frente a los desafíos a lo que nos une— es el núcleo “poderoso” del autorreconocimiento colectivo.

Estas consideraciones me permiten formular el concepto de autoridad pertinente para la autoaserción colectiva. Consiste en la capacidad de plantear, en una situación concreta, una representación —una configuración por defecto— de la acción colectiva que permita a un amplio abanico de individuos, siempre retrospectivamente y siempre provisionalmente, reconocerse como lo que realmente son en tanto que colectivo, motivándolos para actuar conjuntamente de un modo que aborde —sin agotarlo— un desafío a la unidad colectiva. Esta es la estructura profunda del poder que subyace a su definición tradicional y minimalista como el poder de cambiar el estatus normativo de un destinatario, estableciendo quién debe hacer qué, dónde y cuándo.

Permítaseme desgranar esta caracterización de la autoridad como autoaserción colectiva. Dado que no existe una unidad original a la que los miembros de un colectivo tengan acceso directo, los actos de representación pueden sorprendernos, llevándonos a entendernos de otra manera que antes, abriendo nuevas posibilidades prácticas para actuar conjuntamente de las que no éramos conscientes, pero que nosotros, sus miembros, podemos reconocer posteriormente como nuestras propias posibilidades conjuntas. En este modo paradójico de una representación originaria y originante, una política autoritativa de los confines puede innovar en la unidad colectiva, incluyendo al otro (en nosotros) *como uno de nosotros*. Esto implica que la autoridad comienza como un acto de poder *transitivo*: alguien debe *tomar* la iniciativa de representarnos de otro modo, si queremos reconocernos de un modo que permita incluir al otro (en nosotros) como uno de nosotros. Sin embargo, lo que comienza como un acto de poder transitivo, aparece con posterioridad como la *intransitividad* de la representación, en la medida en que sus destinatarios pueden reconocerse en ella. La intransitividad de la representación solo aparece después del hecho —*après coup*, como diría Derrida³⁷— si y en la medida en que sus destinatarios se reconocen en una configuración por defecto de la acción colectiva porque articula quiénes son “en verdad” (Ricoeur), aunque nunca se hayan comprendido a sí mismos de este modo. Un colectivo se autoafirma si aquellos sobre quienes se ejerce el poder se reconocen como gobernantes de sí mismos cuando alguien, actuando en su nombre, establece los límites de inclusión y exclusión de la acción colectiva. Así concebida, una paradójica representación originaria de lo que somos refunda, por así decirlo, las cuatro dimensiones de un orden pragmático: retroyecta al pasado

³⁷ Me baso aquí en Derrida, que radicaliza la noción de Freud de *Nachträglichkeit* (el *après coup*) como “suplemento de origen” o “representación originaria”: Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

lo que en realidad es una unidad colectiva que aún está por llegar en forma de una novedosa configuración por defecto de quién debe hacer qué, dónde y cuándo³⁸.

Sin embargo, las re-novaciones representacionales nunca son inocentes, ni siquiera cuando están imbuidas de las mejores intenciones. Siempre hay un elemento de tergiversación (*misrepresentation*) cuando los actos representacionales innovan sobre la unidad colectiva para hacer frente a una exigencia de reconocimiento del otro (en nosotros mismos). En consecuencia, este acto de representación es más o menos forzoso (*forceful*) y aparecerá a algunos o incluso a muchos de sus destinatarios como la expresión de la dominación, de alguien que nos gobierna en lugar de que seamos nosotros quienes nos gobernamos. Quiero caracterizar esta naturaleza ambigua de la autoridad de una política autoritativa de los confines como “transgresión innovadora”.

Por lo demás, el carácter autoritativo de la transgresión innovadora no despliega una dialéctica, como suponen las teorías del reconocimiento recíproco. Las transgresiones innovadoras no amplían los límites de los colectivos cada vez más en dirección a un ordenamiento jurídico “omnicomprensivo”. Configuran el límite entre el nosotros y el otro de manera distinta. Ya que, como se ha señalado anteriormente, la representación acarrea que la inclusión también es siempre, en mayor o menor medida, la exclusión del otro *porque se le incluye como uno de nosotros*. Las transgresiones innovadoras son autoritativas en la medida en que ofrecen una respuesta adecuada a una exigencia de reconocimiento, una respuesta que aborda la exigencia, pero sin ser capaz de agotarla. Para decirlo con Waldenfels, una respuesta autoritativa tiene la estructura de un “vínculo abierto” (*Anknüpfung*), que juega con las posibilidades situacionales abiertas por una exigencia de reconocimiento³⁹. El vínculo entre pregunta y respuesta desplegado en las luchas por el reconocimiento colectivo es abierto en un doble sentido: la pregunta relativa a lo que es/debe ser nuestra acción colectiva permanece abierta porque la respuesta al otro (en nosotros) no la agota; la respuesta al otro (en nosotros) permanece abierta porque eran posibles otras respuestas. El vínculo que une y separa es el espacio intermedio.

³⁸ Al poner en primer plano las dimensiones transitiva e intransitiva del poder, pretendo evitar la principal dificultad de los enfoques de inspiración kantiana que intentan reconstruir la autoridad en términos del imperativo categórico. Porque el carácter autoritativo de la autoridad comienza con *anterioridad* a una justificación retrospectiva, a través de la prueba de la universalizabilidad de lo que podría llamarse, tomando prestada la terminología kantiana, una “máxima” para la acción colectiva. El trabajo de la autoridad ya ha comenzado cuando alguien toma la iniciativa de representar lo que somos/debemos ser como colectivo de un modo que nos motive a actuar conjuntamente y que esté en sintonía con el contexto fáctico en el que debe tener lugar la acción colectiva.

³⁹ Waldenfels, Bernhard, *Order in the Twilight*, traducción de David J. Parent, Columbus, Ohio University Press, 1996, p. 18.

Esto en lo que concierne a la autoridad de una política autoritativa de los confines en la que un colectivo se afirma a sí mismo estableciendo límites que incluyen al otro (en nosotros) como uno de nosotros. Pero como los confines no pueden incluir sin excluir lo que incluyen, ¿acaso es posible reconocer al otro como *distinto* de nosotros, y de qué manera? Este es el ámbito de la autocontención colectiva. ¿De qué manera una política autoritativa de los confines depende del ejercicio de la autocontención frente a las exigencias de reconocimiento?

En mi opinión, existen al menos tres modalidades de autocontención colectiva, todas ellas consistentes en estrategias que difieren los actos que determinan los confines de la (anti)juridicidad: el diferimiento *de* (*deferral of*) la autoaserción y el diferimiento *a* (*deferral to*) la autoaserción del otro (en nosotros). En cada una de estas tres modalidades, un colectivo pone en juego su existencia contingente exponiéndose al otro, permitiendo que este cuestione el que seamos un colectivo y lo que somos como colectivo, antes de afirmarnos nuevamente como tal, donde el “nuevamente” se refiere a una respuesta que oscila entre la pura repetición y la pura innovación.

La primera modalidad de la autocontención se refiere a todos aquellos mecanismos a través de los cuales un colectivo aplaza una decisión sobre la configuración por defecto de la (anti)juridicidad; son estrategias para el aplazamiento de la autoaserción. El aplazamiento de una decisión sobre la configuración por defecto de la acción colectiva escenifica una lucha entre representaciones de lo que es común a la acción colectiva. Gran parte de la toma de decisiones democrática tal y como la conocemos entra dentro del ámbito de esta estrategia de aplazamiento de la autoaserción. También lo hacen todas aquellas iniciativas orientadas a organizar la toma de decisiones a través de la participación, así como a través de lo que se ha denominado el “experimentalismo democrático”⁴⁰. Otro ejemplo es la estrategia de los tribunales constitucionales, ante un conflicto que surge entre distintos ordenamientos jurídicos, de “ganar tiempo” aplazando la unidad de su ordenamiento jurídico para dar al más alto tribunal del otro ordenamiento la oportunidad de resolver lo que cuenta como su unidad jurídica⁴¹. Si bien esta lucha puede tener lugar dentro del marco institucional, el diferimiento de la autoaserción colectiva también puede derivar hacia formas parainstitucionales de representación de la unidad colectiva, y acomodarse a ellas en cierta medida.

⁴⁰ Dorf, Michael C. y Sabel, Charles F., “A Constitution of Democratic Experimentalism”, *Columbia Law Review*, 98 (1998) 2, pp. 267 y siguientes.

⁴¹ Esta estrategia constituye el núcleo de la forma en que el Tribunal de Justicia de la UE y el Tribunal Supremo de Irlanda abordaron el conflicto constitucional surgido entre la UE y la República de Irlanda con motivo del aborto en el conocido asunto *Grogan: Society for the Protection of Unborn Children Ireland Ltd v Grogan* [1990] 1 CMLR 689; *Society for the Protection of Unborn Children Ireland Ltd v Grogan* (C-159/90) [1991] ECR I-4685. Véase Lindahl, Hans, “Discretion and Public Policy: Timing the Unity and Divergence of Legal Orders”, en Prechal, Sacha y Van Roermund, Bert (eds.), *The Coherence of EU Law: The Search for Unity in Divergent Concepts*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 291-314.

Una segunda modalidad de autocontención colectiva es el diferimiento *al* otro (en nosotros) como modo de aplazamiento de nuestra autoaserción. Me refiero a una serie de mecanismos de negociación de conflictos entre ordenamientos jurídicos. Cada uno de estos mecanismos se abstiene de normar una determinada clase de comportamiento, abandonándolo, por así decirlo, a la normativa de otro ordenamiento jurídico como forma de reconocimiento del otro en cuanto otro. Algunos ejemplos son: las doctrinas de la norma de revisión y el margen de apreciación desarrolladas por la OMC y la Corte Europea de Derechos Humanos, respectivamente; los regímenes de autonomía limitada; el reconocimiento mutuo en el derecho comercial internacional; la subsidiariedad y la complementariedad; los acuerdos de puerto seguro; el reconocimiento de sentencias extranjeras; los tratados entre un Estado y los pueblos indígenas; y, de forma más general, los mecanismos para tratar los conflictos de leyes desarrollados por el derecho internacional privado. Un modo extremo de diferimiento, dentro de esta segunda modalidad de la autocontención, es, por supuesto, la secesión concedida⁴².

El tercer modo de autocontención colectiva es también un modo de diferimiento *al* otro como aplazamiento *de* la autoaserción. Mientras que el segundo modo se refiere a técnicas para resolver conflictos entre ordenamientos jurídicos, este implica suspender la aplicación de normas jurídicas que no sólo son aplicables, sino que deberían aplicarse a un caso individual. Pienso en actos que suspenden la aplicación de una norma general con vistas a preservar lo extraño como extraño cuando dicha aplicación destruiría o amenaza con destruir la identidad/diferencia del otro.

En cada una de estas tres modalidades de autocontención, el diferimiento debe operar dentro del marco de la autoaserción. Autoaserción *contenida*, sí; pero *autoaserción* al fin y al cabo. Afirmar que la autoridad es autoridad representativa es afirmar que, en última instancia, la autoridad se funda en representar la *unidad* colectiva, incluso cuando dicha unidad se difiere. Esto significa que, incluso en el reconocimiento asimétrico, habrá un exceso en las exigencias de reconocimiento que va más allá del alcance del reconocimiento del otro (en nosotros) como otro si un colectivo ha de ser capaz de reconocerse y afirmarse en sus respuestas a dichas exigencias: un *plus ultra*. La autocontención califica a la autoaserción colectiva, no viceversa. La autoaserción contenida puede moderar, pero no revocar, la cuestionabilidad finita y la responsabilidad finita de los colectivos, ni, en consecuencia, puede sobreponerse a la irreductibilidad de la pluralidad normativa en favor de una primera persona en plural omnicompreensiva. En otras palabras, *la a-juridicidad no es reducible a la (anti)juridicidad*. Aunque ofrezca un concepto robusto de autoridad,

⁴² El famoso fallo (referencia) del Tribunal Supremo de Canadá sobre la secesión de Quebec [1998] 2 SCR 217 ilustra hábilmente, en mi opinión, este modo de autocontención colectiva. Para un análisis extenso de la referencia en este sentido, véase Lindahl, Hans, "Recognition as Domination: Constitutionalism, Reciprocity and the Problem of Singularity", en Walker, Neil, Shaw, Jo y Tierney, Stephen (eds.), *Europe's Constitutional Mosaic*, Oxford, Hart Publishing, 2011, pp. 205-230.

la autoaserción contenida ni puede controlar totalmente ni tampoco neutralizar el inter-medio que une y separa una exigencia de reconocimiento y la respuesta que otorga reconocimiento. La doble asimetría que intermedia entre pregunta y respuesta es irreductible.

Esta conclusión sugiere una respuesta a nuestra pregunta anterior sobre un criterio incondicional para evaluar la autoridad de una política autoritativa de los confines. La cuestión es aún más urgente si, como se ha argumentado hasta ahora, la exigencia de una “inclusión total” acaba haciéndole el juego al imperialismo y a la dominación. La alternativa que tengo en mente es la exigencia de plantear los confines que establecen quién debe hacer qué, dónde y cuándo de un modo que reconozca que, incluso si transforma en respuesta a las exigencias de reconocimiento mediante un acto de autoaserción, un colectivo (global) sigue teniendo una exterioridad —el dominio de lo extraño— que elude su control normativo. El imperativo categórico que rige una política autoritativa de los confines sería, pues, el siguiente: establece los confines colectivos de manera que no eliminen lo extraño (en nosotros). Es así como los colectivos pueden asumir la responsabilidad de su cuestionabilidad y responsividad finitas y, por tanto, *aguantar* su contingencia irreductible⁴³.

VIII. Respuestas asimétricas

¿Hemos llegado a un callejón sin salida que afianza los ordenamientos jurídicos globales emergentes, en particular los ordenamientos asociados a la globalización del capitalismo? En absoluto. He defendido insistentemente —quizá obsesivamente— que no hay unificación sin pluralización, ni identificación sin diferenciación, porque quiero mantener abierta una política de los confines de cara a todos los intentos de ponerle fin mediante estrategias monistas, ya sean particularistas o universalistas. En lugar de domesticar o superar la doble asimetría de la pregunta y la respuesta, la tarea de una teoría robusta de la autoridad en un entorno global es explorar cómo la dinámica provocada por esta asimetría podría llevar más allá de los actuales patrones de inclusión y exclusión globales, aunque no más allá de la inclusión y la exclusión. En este ensayo no puedo hacer más que esbozar las líneas generales de cómo esta doble asimetría podría propiciar el cambio.

⁴³ Me inclino a considerar este imperativo como una interpretación políticamente defendible de lo que, según Levinas, es el mandato ético con el que el otro se dirige a mí, y del que soy responsable: “no matarás”. “Defendible”, digo, porque soy escéptico ante la idea de contraponer la responsabilidad por el otro a la autoaserción (colectiva). Pero no me adentraré en este tema aquí por razones de espacio. Para una presentación sucinta de las ideas de Levinas sobre este tema, véase Levinas, Emmanuel y Kearney, Richard, “Dialogue with Emmanuel Levinas”, en Cohen, Richard A. (redactor), *Face to Face with Levinas*, Stony Brook, State University of New York Press, 1986, p. 13.

Comienzo con la respuesta asimétrica de los ordenamientos jurídicos globales emergentes a los desafíos a su unidad, centrándome en los Acholi y la KRRS. ¿De qué manera podría la autoaserción contenida proporcionar una orientación normativa a la CPI y la OMC a los desafíos planteados por los Acholi y el KRRS?

La tercera modalidad de la autocontención esbozada en la Parte VII es la que mejor capta, en mi opinión, lo que está en juego en una respuesta asimétrica a la resistencia de la comunidad Acholi a la investigación y el enjuiciamiento por la CPI de los crímenes cometidos por miembros del LRA que pertenecían a su comunidad. En lugar de defenestrar su exigencia de reconocimiento como “local” y “tradicional”, la CPI podría y debería haber considerado la posibilidad de suspender su jurisdicción penal para darle espacio, literalmente, a la aplicación de la justicia restaurativa. Al hacerlo, la CPI reconocería indirectamente a los Acholi como diferentes de la comunidad internacional de Estados miembros, que *no es menos local y tradicional que la comunidad Acholi*. Si la CPI hubiera frenado la aplicación del principio de complementariedad en beneficio de la justicia restaurativa, habría aplicado una forma de autoaserción contenida que reconoce la alteridad de los Acholi frente a la comunidad internacional de Estados miembros que se gobierna a sí misma a través del *Estatuto de Roma*. Pero antes de tomar la decisión de suspender su jurisdicción, la CPI habría tenido que llevar a cabo una cuidadosa evaluación de la situación para determinar si la justicia restaurativa en manos de los Acholi sería capaz, en palabras de Drumbl, de hacer frente a las “complejidades de la reintegración en situaciones de atrocidades masivas”⁴⁴. Si la CPI determinara, tras consultar con los Acholi y otros, que la justicia restaurativa no sería capaz de abordar adecuadamente esas complejidades, tendría que hacer valer su jurisdicción penal. De lo contrario, incumpliría su mandato, establecido en el preámbulo del *Estatuto de Roma*, de “garantizar que la justicia internacional sea respetada y puesta en práctica en forma duradera”. Su moderación dejaría de ser una forma de autoaserción. Pero, desde la perspectiva de los Acholi, ¿qué podría justificar en última instancia la decisión de la CPI de imponerles la justicia penal sino una *petitio principii*?

Veamos, ahora, el caso de la KRRS, que se enfrenta a problemas de procedimiento y de fondo en su intento de que la OMC reconozca sus exigencias de reconocimiento. Desde el punto de vista procedimental, la OMC solo concede la posibilidad de participar en las luchas por la representación a sus Estados miembros, excluyendo en gran medida de esa lucha a movimientos sociales subnacionales como la KRRS, o transnacionales e incluso globales como La Vía Campesina. En lo que concierne al fondo del conflicto, la OMC puede transformarse al responder a las exigencias de reconocimiento de la KRRS y de movimientos sociales afines,

⁴⁴ Drumbl, Mark A., *Atrocity, Punishment and International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 148.

pero solo puede hacerlo acotando (*framing*) sus exigencias de reconocimiento, si es que lo hace, de un modo que le permita reconocerse y afirmarse a sí misma como un colectivo orientado a promover el “libre” comercio mundial. En resumen, la primera modalidad de autocontención colectiva de la OMC tiene un alcance bastante limitado.

En cuanto a la segunda modalidad de autocontención, un posible mecanismo para responder a la exigencia de reconocimiento de la KRRS es la Medida Especial de Seguridad (“MES”), defendida por los países en desarrollo durante la ronda de negociaciones de Doha, que permitiría a estos países limitar las importaciones agrícolas para proteger a sus poblaciones rurales en caso de ingentes cantidades de importaciones o de importaciones anormalmente baratas. Pero incluso si se adoptara, este mecanismo no sería una respuesta adecuada a la exigencia de reconocimiento de la KRRS y otros movimientos que componen La Vía Campesina. Por un lado, la autocontención de la OMC se inscribiría en la lógica de un sistema de comercio agrícola orientado al mercado global, que es precisamente a lo que se resisten estos movimientos. Por otro lado, los beneficiarios de una MES de este tipo serían los países en desarrollo, mientras que La Vía Campesina incluye grupos ubicados en los países desarrollados. Aunque la OMC puede estar dispuesta a atender las exigencias de reconocimiento entre grupos de Estados miembros, como se refleja en la distinción entre Estados menos adelantados, en desarrollo y desarrollados, la forma en que articula, monitorea y hace cumplir el punto de la acción colectiva dificulta el reconocimiento de las exigencias de reconocimiento de movimientos sociales transnacionales que trascienden esa distinción.

Me parece que la lucha de la KRRS es ejemplar respecto a las dificultades a las que se enfrenta una amplia gama de ordenamientos jurídicos globales emergentes para responder adecuadamente a las exigencias de reconocimiento de movimientos altermundistas y antiglobalización. En última instancia, estas dificultades dependen de las posibilidades y limitaciones institucionales de representación que ofrecen los regímenes de gobernanza global. De hecho, aunque me he centrado en las estructuras fundamentales y la dinámica de la representación, he dicho muy poco sobre su institucionalización, aparte de algunas palabras sobre la participación. Tomando prestada una distinción conocida de Claude Lefort, he abordado la representación como el concepto central de “lo político” (*le politique*), dejando de lado cómo la “política” (*la politique*) pone en escena las luchas por la representación y el reconocimiento⁴⁵. Pero sería un error centrarse únicamente en lo primero, un error que cometen con facilidad los filósofos políticos que se reservan el dominio “fundamental” de lo político, descartando la política como el dominio “derivado” que abandonan a los politólogos, abogados y similares. Un análisis de lo político

⁴⁵ Lefort, Claude, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, París, Éditions du Seuil, 1986, pp. 19-20.

que se desenvuelve en la dinámica de representación exige ser complementado con un análisis de la política de los ordenamientos jurídicos globales emergentes que busque establecer si y cómo dichos ordenamientos podrían proporcionar un marco institucional apropiado para luchas robustas por la representación y el reconocimiento en un entorno global. Sin duda, esto también forma parte de la crisis de la representación desencadenada por los procesos de globalización.

IX. Retos asimétricos

Estas consideraciones ponen de manifiesto una cierta impotencia ínsita a los ordenamientos jurídicos globales emergentes a pesar de su potencia. “Sí podemos”, el testimonio elemental de poder en la autoaserción contenida, va de la mano de un “no podemos” igualmente elemental: no podemos reconocer al otro (en nosotros) como uno de nosotros y como otro que nosotros. Es la dimensión *trágica* de una política de los confines. La impotencia colectiva se manifiesta en exigencias de reconocimiento que eluden la autoaserción contenida en la medida en que ponen de manifiesto lo que no puede decirse o hacerse en el orden que desafían. Este exterior —el dominio de la a-juridicidad— es el dominio del *poder constituyente* latente de los movimientos altermundistas y antiglobalización. Pues si el poder constituyente antecede a un colectivo, como su fundación, también está por delante de él, en un comportamiento a-jurídico que, tomándolo por sorpresa, es capaz de convocar otra forma de ser y actuar juntos. Podría decirse que el poder constituyente es la manifestación primordial de la autoaserción colectiva. La marginación se asocia comúnmente a la impotencia, lo que es ciertamente el caso en lo que se refiere al orden del que han sido marginados ciertos individuos o grupos. Pero estos son poderosos en la medida en que son capaces de ver y actuar conjuntamente de formas que no están al alcance del colectivo que les desapodera. Es desde este ámbito de exterioridad que la impugnación de las configuraciones actuales de los ordenamientos jurídicos globales emergentes grita: “¡No *pueden* representarnos!”⁴⁶.

Tal resistencia constituyente no es, sin embargo, resistencia a la representación. Es el esfuerzo por representar a la humanidad de otro modo. “De otro modo” no significa ni puede significar una “ruptura limpia”, para utilizar el lenguaje de algunos “Brexiteers”, ni una *creatio ex nihilo*. Por el contrario, se refiere al tipo de ruptura que conlleva el entrelazamiento entre lo propio y lo extraño que caracteriza al pluralismo normativo (y no solo jurídico) global. Si, como he venido arguyendo, ningún colectivo es o puede ser plenamente idéntico a sí mismo ni plenamente diferente de su otro, un poder constituyente se encuentra tanto dentro como fuera

⁴⁶ Lindahl, Hans, “Possibility, Actuality, Rupture: Constituent Power and the Ontology of Change”, *Constellations*, 22 (2015) 2, pp. 163-174.

de los ordenamientos jurídicos globales existentes que resiste, volviendo extraños elementos de lo que se había identificado como propio del colectivo impugnado, interpretándolos como propios de un colectivo diferente, tanto para los individuos y grupos que incorpora como por aquello que los une. De forma algo análoga, Laclau y Mouffe se refieren a la construcción de nuevas “hegemonías” mediante la articulación y expansión de “cadenas de equivalencia”⁴⁷.

Como ha señalado perspicazmente Hughes, una de las formas de resistencia constituyente consiste en un ejercicio de derechos y competencias para darles un uso diferente e inesperado, ejerciendo estos poderes *contra* el ordenamiento que los otorga. Esta forma de resistencia colectiva actúa desde adentro del ordenamiento para evidenciar su exterioridad: una representación novedosa de lo común en conflicto con su unidad putativa. La autora muestra que los tribunales populares, los referendos no oficiales, las auditorías de la deuda pública por ciudadanos y, en el contexto australiano, la Aboriginal Tent Embassy, son ejemplos de a-juridicidad como “estrategia político-jurídica”⁴⁸. Veo en esta forma de resistencia constituyente una variación subversiva de la figura doctrinal que el derecho administrativo francés denomina “*détournement de pouvoir*”, que consiste en el uso por parte de una autoridad pública de uno de sus poderes con un fin distinto de aquel para el que le había sido conferido. Al hacer extraño lo que había sido propio, tomándolo como punto de partida para una nueva configuración de lo común, la representación de lo que somos como unidad y el referente de la representación —el “nosotros” al que se imputa o atribuye el acto— puede dar lugar a un colectivo que se encamina en una nueva dirección. La resistencia constituyente, que desorganiza para reorganizar, es precisamente lo que significa que los movimientos altermundistas y antiglobalización pueden oponer desafíos asimétricos a las globalizaciones jurídicas.

Si tiene éxito, el poder constituyente ejercido por los movimientos altermundistas y antiglobalización despliega rupturas temporales a la manera de una proyección retroactiva. Tomando prestada una frase acuñada por mi colega van Roermund, el poder constituyente abre “un pasado que tenemos por delante” (*a past we can look forward to*). También desubica para reubicar una configuración de lugares-deber ser, estructurando de otro modo la distinción dentro/fuera. Pues el poder constituyente debe empezar por (re)ubicarse en algún lugar, un lugar que se encuentra dentro y fuera de la distribución de lugares-deber ser propios de las globalizaciones jurídicas contemporáneas.

⁴⁷ Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987; Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*. Me resisto a la tentación de desentrañar las similitudes y diferencias entre mi planteamiento y el suyo, salvo para decir que el meollo de ambas —las similitudes y diferencias— reside en el concepto y la dinámica de la representación.

⁴⁸ Véase Hughes, Carys, “Action Between the Legal and the Illegal: A-Legality as a Political-Legal Strategy”, *Social & Legal Studies*, 27 (2018) 4, pp. 470-492.

Carl Schmitt sostuvo que los ordenamientos jurídicos se fundan con una toma de posesión, una toma de lugar: un *nómos*, como él lo llamaba, jugando con el verbo alemán *nehmen*. Más tarde desarrolló esta tesis de forma más completa, afirmando que la historia del derecho internacional se despliega como una sucesión de *nómoi* de la Tierra. Me atrevo a sostener que una resistencia constituyente, en respuesta a la globalización del capitalismo, es a-nómica; es una (re)ubicación que se encuentra aquí y en otra parte. Insinúa *a-nómoi de la Tierra*, como sugiere una descripción de cómo los movimientos altermundistas se esfuerzan por (re)tomar un lugar:

Cuando los parados de Argentina, los sin tierra de Brasil y los pueblos indígenas de Bolivia, Colombia y Ecuador ocuparon y cerraron algo, simultáneamente abrieron algo más, organizando asambleas horizontales y creando estructuras prefigurativas de supervivencia para cubrir necesidades como alimentos, medicinas, manutención infantil y formación. Estos nuevos espacios de construcción autónoma se denominan a menudo *territorios*, invocando un nuevo paisaje que es tanto conceptual como físico⁴⁹.

Queda por ver si estas y otras iniciativas pueden desenvolverse de forma que den lugar a comunidades duraderas capaces de afirmarse en respuesta a los retos que plantea la globalización del capitalismo. Sin embargo, al igual que los ordenamientos jurídicos globales emergentes a los que se opone, la política de los confines a través de la cual los movimientos alterglobalistas intentan afirmarse será autoritativa si llega a ejercer la autocontención. Al tomar la iniciativa de representarnos de otro modo, la dinámica de inclusión y exclusión ya está en marcha en dichos movimientos. Tendrán —forzosamente— que afirmar que la verdad está de su lado, que saben qué configuración de lo común nos permitiría reconocernos, finalmente, como libres e iguales, dejando atrás la parcialidad y el falso reconocimiento de los ordenamientos jurídicos globales a los que se oponen. Pero no podrán unificar sin marginar. Aunque se presenten como los portavoces de la humanidad, no pueden sino adoptar una perspectiva de primera persona en plural *sobre* la humanidad, no la perspectiva *de* la humanidad.

Esto no es de ninguna manera un argumento contra la resistencia y la transformación de los modelos contemporáneos de inclusión y exclusión globales, modelos que Sassen atinadamente caracteriza como impulsados por una implacable “lógica de la expulsión”⁵⁰. Pero la dinámica de la representación implica que *hay emancipaciones humanas en plural, no la emancipación de la humanidad en singular*. La resistencia emancipadora, como todo proceso de representación y de reconocimiento, pluraliza al unificar. La Tesis 4 planteada anteriormente opera en el interior de la tesis 11 sobre Feuerbach. Si otros mundos son posibles, como insisten los movi-

⁴⁹ Sitrin y Azzellini, *They Can't Represent Us!*, op. cit., p. 11.

⁵⁰ Sassen, Saskia, *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*, Madrid, Katz Barpal Editores, 2015.

mientos alterglobalistas, es porque la humanidad está, y seguirá estando, dentro y fuera del derecho global.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bedorf, Thomas, *Verkennende Anerkennung: Über Identität und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2010.
- Branch, Jordan, *The Cartographic State: Maps, Territory, and the Origins of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- Castells, Manuel, *La era de la información, vol. 1: La sociedad red*, 6ta. edición en español, México, Siglo Veintiuno Editores, 2005.
- Castoriadis, Cornelius, *Philosophy, Politics, Autonomy*, editado por David Ames Curtis, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- Dorf, Michael C. y Sabel, Charles F., “A Constitution of Democratic Experimentalism”, *Columbia Law Review*, 98 (1998) 2, pp. 267 y ss.
- Drumbl, Mark A., *Atrocity, Punishment and International Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Gilbert, Margaret, *On Social Facts*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Goodman, Nelson, *Los lenguajes del arte. Una aproximación a la teoría de símbolos*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Habermas, Jürgen, *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar Roca, Barcelona, Paidós, 1999.
- Habermas, Jürgen, *The Postnational Constellation*, traducción de Max Pensky, Cambridge, Polity Press, 2001.
- Handl, Günther, Zekoll, Joachim y Zumbansen, Peer (redactores), *Beyond Territoriality: Transnational Legal Authority in an Age of Globalization*, Leiden, Brill, 2012.
- Hughes, Carys, “Action Between the Legal and the Illegal: A-Legality as a Political-Legal Strategy”, *Social & Legal Studies*, 27 (2018) 4, pp. 470-492.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- Lefort, Claude, *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*, París, Éditions du Seuil, 1986.

Levinas, Emmanuel y Kearney, Richard, “Dialogue with Emmanuel Levinas”, en Cohen, Richard A. (redactor), *Face to Face with Levinas*, Stony Brook, State University of New York Press, 1986.

Lindahl, Hans, “Intentionality, Representation, Recognition: Phenomenology and the Politics of A-Legality”, in Thomas Bedorf and Steffen Herrmann (eds.), *Political Phenomenology. Experience, Ontology, Episteme*, Abingdon, Routledge, 2019, pp. 256-276.

Lindahl, Hans, “Inside and Outside Global Law: The Julius Stone Address 2018”, *Sydney Law Review*, 41 (2019), pp. 1-34.

Lindahl, Hans, *Authority and the Globalisation of Inclusion and Exclusion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

Lindahl, Hans, *Fallas de la globalización: orden jurídico y política de la a-juridicidad*, traducción de Jorge Restrepo Ramos, Bogotá, Siglo del Hombre, 2018.

Lindahl, Hans, “Possibility, Actuality, Rupture: Constituent Power and the Ontology of Change”, *Constellations*, 22 (2015) 2, pp. 163-174.

Lindahl, Hans, *Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality*, Oxford, Oxford University Press, 2013.

Lindahl, Hans, “Recognition as Domination: Constitutionalism, Reciprocity and the Problem of Singularity”, en Walker, Neil, Shaw, Jo y Tierney, Stephen (eds.), *Europe’s Constitutional Mosaic*, Oxford, Hart Publishing, 2011, pp. 205-230.

Lindahl, Hans, “Discretion and Public Policy: Timing the Unity and Divergence of Legal Orders”, Prechal, Sacha y Van Roermund, Bert (eds.), *The Coherence of EU Law: The Search for Unity in Divergent Concepts*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 291-314.

Liu Institute for Global Issues, Gulu District NGO Forum y Ker Kwaro Acholi, *Roco Wat I Acoli: Restoring Relationships in Acholi-Land - Traditional Approaches to Justice and Reintegration*, (2005) 14, <https://sppga.ubc.ca/wp-content/uploads/sites/5/2016/03/15Sept2005_Roco_Wat_I_Acoli.pdf>.

Menga, Ferdinando, *Ausdruck, Mitwelt, Ordnung: Zur Ursprünglichkeit einer Dimension des Politischen im Anschluss an die Philosophie des frühen Heidegger*, Munich, Wilhelm Fink, 2018.

Menga, Ferdinando G, “Was sich der Globalisierung entzieht. Die unaufhebba-re Kontingenz bei der Stiftung von Weltordnungen”, Koch, Dietmar, Ruppert, Michael y Weidtmann (redactores), *Globalisierung — Eine Welt?*, Tubinga, Attempto-Verlag, 2015, pp. 64-73.

- Merleau-Ponty, Maurice, *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
- Michaels, Ralf, "Global Legal Pluralism", *Annual Review of Law and Social Science*, (2009) 5, pp. 243-262.
- Moore, Margaret, *A Political Theory of Territory*, Oxford University Press, 2015.
- Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, traducción de Soledad Laclau, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Nouwen, Sarah y Werner, Wouter, "Monopolizing Global Justice: International Law as Challenge to Human Diversity", *Journal of International Criminal Justice*, 13 (2015) 1, pp. 157-176.
- Plessner, Helmuth, *Los grados de lo orgánico y el hombre: Introducción a la antropología filosófica*, Granada, Universidad de Granada, 2022.
- Pollack, Mark A. y Schaffer, Gregory C., *When Cooperation Fails: The International Law and Politics of Genetically Modified Foods*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Rancière, Jacques, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013.
- Ricoeur, Paul, *Caminos del Reconocimiento. Tres estudios*, traducción de Agustín Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Santos, Boaventura de Sousa, *Toward a New Legal Common Sense: Law, Globalization, and Emancipation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, 2002.
- Sassen, Saskia, *Expulsiones: Brutalidad y complejidad en la economía global*, Madrid, Katz Barpal Editores, 2015.
- Schiff Berman, Paul, *Global Legal Pluralism: A Jurisprudence of Law Beyond Borders*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Sitrin, Marina y Assellini, Dario, *They Can't Represent Us! Democracy from Greece to Occupy*, Londres, Verso, 2014.
- Twining, William, *General Jurisprudence: Understanding Law from a Global Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Van Fraassen, Bas, *Scientific Representation: Paradoxes of Perspective*, Oxford, Clarendon Press, 2008.
- Waldenfels, Bernhard, *Verfremdung der Moderne: Phänomenologische Grenzgänge*, Gotinga, Wallstein Verlag, 2001.
- Waldenfels, Bernhard, *Order in the Twilight*, traducción de David J. Parent, Columbus, Ohio University Press, 1996.

El “páthos de la distancia” o la diferencia política

The “Páthos of Distance” or the Political Difference

MICHÈLE COHEN-HALIMI

Profesora del Departamento de Filosofía de la Université de Paris 8
m.cohenhalimi@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6957-2424>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.002>
Bajo Palabra. II Época. N° 38. Pgs: 73-92



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

Desde *Humano, demasiado humano*, I, § 472, Nietzsche predice la “muerte del Estado” como consecuencia inevitable de la “muerte de Dios”. Después de haber recogido los últimos destellos del Dios moribundo, el Estado desaparecerá a su vez. De ese modo, se anuncia un nihilismo agravado que caracterizará la hegemonía exclusiva del valor de cambio en un mundo totalmente absorbido y nivelado por el capitalismo internacionalizado. Pero como reverso de ese sombrío diagnóstico se encuentra la posibilidad de “una invención aún más adaptada que el Estado”. Tras abandonar, en 1876, la perspectiva micropolítica que había desarrollado con Wagner, cuyos peligros le había revelado el wagnerismo, Nietzsche dedicó casi diez años —hasta *Más allá del bien y del mal*— a desarrollar una nueva perspectiva, macropolítica esta vez. Esto le llevó a analizar en profundidad la naturaleza de lo que llamamos “vínculo social”, que substituyó por un agudo sentido de la *diferencia irreductible* entre los sujetos políticos, cuya igualdad solo es válida si salvaguarda la no-determinación de las identidades. El “*páthos* de la distancia” es el oxímoron que crea Nietzsche para pensar el “entre” de la interrelación de sujetos políticos iguales, pero no idénticos. Y esta invención quizá sea capaz de abrir hoy un nuevo horizonte a la reflexión política.

Palabras clave: Nietzsche, Estado, política, distancia, diferencia, duplicidad.

Abstract

As early as *Human, All Too Human*, I, § 472, Nietzsche predicts “the death of the State” as the inevitable consequence of “the death of God”. Having caught the last glimmers of the dying God, the State will in turn disappear. What we have here is an aggravated nihilism characterised by the exclusive hegemony of exchange value in a world entirely absorbed and levelled by internationalised capitalism. But on the other side of this gloomy diagnosis lies the possibility of “an invention even more appropriate than the State”. After abandoning, in 1876, the micro-political perspective he had developed with Wagner, the dangers of which Wagnerism had revealed to him, Nietzsche spent almost ten years —right up to *Beyond Good and Evil*— developing a new perspective, this time macro-political. This led him to analyse in depth the nature of what is known as the “social bond”, which he replaced with a keen sense of the irreducible difference between political subjects, whose equality is only valid if it safeguards the non-determination of identities. The “*pathos* of distance” is the oxymoron that Nietzsche invents to think the “inter-” of the inter-relation of equal, but not identical, political subjects. And this invention may well open up a new horizon for political reflection today.

Keywords: Nietzsche, State, politics, distance, difference, duplicity.

La cuestión política, para entenderse plenamente, ha de someterse, según Nietzsche, a dos condiciones: 1) no puede ordenarse exclusivamente o incluso someterse a su reabsorción o a su traducción a lo estatal; modo nietzscheano, si se prefiere, de tomar a la inversa el reemplazo dialéctico, la *Aufhebung* hegeliana, de la sociedad civil en y por el Estado; y 2) ha de tomar nota de una forma de *episteme* foucaultiana de la historia política en la que Nietzsche nos anuncia que a la muerte de Dios le seguirá la del Estado; modo de complicar, si quiere verse así, el diagnóstico sobre el nihilismo y el declive de los valores. Después de hacer suyos los últimos destellos del Dios moribundo, el Estado morirá por su completa disolución en la esfera de la economía capitalista, en la que se impondrá la hegemonía del mero valor de cambio. Y la hegemonía exclusiva del mero valor de cambio designa ya una forma nihilista, agravada por la nivelación integral de los valores.

La cuestión política, para entenderse plenamente, ha de llevar a cabo la disociación de lo social o de lo civil de la sociedad civil, por una parte, y, por otra, de lo estatal, y debe tomar nota, al mismo tiempo, de los efectos devastadores del nihilismo que traen consigo la muerte del Estado y la hegemonía exclusiva de la economía capitalista. Parto, por tanto, de una aporía nietzscheana, que creo que es terriblemente contemporánea para nosotros.

Mi propuesta no será sobre Nietzsche, sino a partir de él. ¿Por qué a partir de Nietzsche? Al menos, por tres razones, que expondré muy brevemente.

La primera razón es que el filólogo-filósofo Nietzsche nos impone una primera desconfianza con respecto a los conceptos que empleamos para pensar la política, en la medida en que la relación con el poder es también siempre un acto de habla, una *Hörigkeit* muy próxima a la atenta disponibilidad propia de la escucha, al *hören*, y a la obediencia, al *hören* del *gehören*. En su *Autobiografía de todo el mundo*, escribía Gertrude Stein:

Creo que ahí se encuentra realmente el problema en materia política o educativa: todo el mundo escucha demasiado [...], siempre hay una cosa que va delante o detrás de otra [...] ¹.

Hay que tomarse el tiempo de comprender para escuchar [*entendre*], y ese tiempo requiere el *lento* interpretativo propio del filólogo. ¿No es Merleau-Ponty quien, en *Lo visible y lo invisible*², hizo un llamamiento por una historia de la filosofía que fuese una “historia del sobreentendido [*sous-entendu*]”? En otras palabras, el filósofo-filólogo tiene la aguda conciencia de que toda búsqueda de *comunidad* ha de desconfiar de las palabras de la *comunicación*, que cierran los oídos en lugar de abrirlos. En la comunicación, faltan siempre el malentendido y la extrañeza,

¹ Stein, G., *Autobiographie de tout le monde*, trad. de M.-F. de Paloméra, París, Seuil, 1978, p. 88.

² Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964, p. 252.

los únicos capaces de detener la reconducción de lo desconocido a lo conocido y de enturbiar la evidencia, la *Selbst-verständlichkeit*, la inmediatez ilusoria de un sentido que se entendería por sí mismo. “Poner en relación” es la cuestión política eminente que Nietzsche no separa nunca de las condiciones de intercambio del sentido (*Mitteilung*), un intercambio irreductiblemente inapropiable. “No se trata solo de ser comprendido cuando se escribe, sino de estar igualmente seguro de no serlo”, dice en *La gaya ciencia* (§ 381). En pocas palabras, lo inapropiable del sentido es lo trascendental de la inteligibilidad. Y Nietzsche denomina “malentendido” (*Missverständnis*) a ese trascendental. Será necesario decidirse así a comenzar por no comprender nada más.

La segunda razón de que haya elegido reflexionar a partir de Nietzsche es correlativa de la primera. Debido a la separación, a la desviación y a la diferencia [*écart*] imperceptible constitutivas de la mismidad —distancia gracias a la cual puede darse la comprensión—, el concepto de lo político no puede comprenderse al margen del proceso histórico que lo ha hecho surgir y que los signos del lenguaje no pueden resumir sin perderlo. Pues todo concepto es el resultado del devenir:

[...] todos los conceptos en los que se resume semióticamente un proceso en su conjunto escapan a la definición; solo es definible lo que no tiene historia³.

Del mismo modo en que la comunicación significa a menudo la desaparición del ver y el leer, la definición bloquea el camino a lo histórico. Al igual que ha disipado muy tempranamente la ilusión historicista de una historia infinitamente objetiva, Nietzsche ha disipado igualmente la ilusión de una historia indefinidamente interiorizable. Lo que nos jugamos así, de manera radical, es la subversión atópica de toda lógica del reconocimiento mediante una práctica de la separación y de la diferencia [*écart*]: desvío a través del malentendido que nos permite acceder a los sobreentendidos de los conceptos; desvío a través de la genealogía, que nos posibilita el acceso a sus fuentes productivas y a los valores que hablan a través de ellos.

Y por último, la tercera razón de mi elección consiste en que el filósofo-filólogo acusa, debido a su extrañamiento griego, la subversión atópica del reconocimiento y de los bucles retroactivos de la identificación que nos encierran en un perpetuo “claro está” [*bien entendu*], del que solo puede salirse a través de rupturas catastróficas. Su referencia a los trágicos griegos añade a la práctica de la diferencia y la desviación la estrategia de la puesta en perspectiva (cultural, filosófica e histórica). Los griegos de los siglos VI y V a. C., que nos alejan de la Grecia sublimada e idealizada del siglo IV a. C., donde nos encontramos ya siempre “como en casa”, cumplen la

³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, I, § 13, trad. P. Wörling, París, Librairie Générale Française, 2000, p. 157. Véase también *FP* 38 [14], vol. XI: “Ya no creemos en conceptos eternos, en formas eternas, y la filosofía solo es, para nosotros, la extensión más amplia de la noción de historia”.

función de romper el espejo, de enturbiar la especularidad. La Grecia de la época trágica se nos pone en frente para informarnos sobre nosotros mismos después de que la hayamos olvidado. No es la identificación la que resulta fecunda o heurística, sino la distancia. Nietzsche libera al concepto de historia de tener que centrarse en el presente para sustituirlo por una *contemporización* “*boscovicheana*” hecha de distanciamiento, de acercamiento, de atracción, de repulsión, de apelaciones y llamamientos cuyos efectos son irreductibles a toda síntesis dialéctica.

Así, pues, estas son las tres razones de la elección que me lleva a partir de la aporía nietzscheana, una aporía que resumiría mediante la siguiente antinomia: abandonar lo estatal para pensar la política/no abandonar lo estatal al nihilismo de la hegemonía capitalista. Partir del tratamiento que hace Nietzsche de esa aporía no significará en modo alguno resolverla. Quizá incluso la agrave. Pero hay en Nietzsche un modo propio de causar mella en lo supuestamente bien conocido que *plantea* [*pose*] de un modo nuevo, sin ahorrarnos sus zonas sombrías, problemas que casi no sabemos ya *ex-poner* [*ex-poser*], en la medida en que carecemos a menudo de perspectiva crítica. Como él mismo escribe en *Humano, demasiado humano* (I, § 616): “Tiene grandes ventajas volverse por una vez extraño a su tiempo y ser llevado de alguna manera de su orilla al océano de las concepciones del mundo pasadas”.

En el corazón de su reflexión política, se encuentra el problema de lo que es “común”, de la *Gemeinheit*. Esa cuestión se nos impone hoy en día con una fuerza creciente, que es, a grandes rasgos, el síntoma manifiesto de una desagregación social extrema. La cuestión de lo común es fundamentalmente la de la *relación* entre los individuos mediante el discurso y la acción. Es la cuestión de las diversas modalidades de intercambio de las formas de existencia colectiva, la cuestión del ser-con, del ser conjuntamente, del estar juntos; cuestión que hay que retomar, por tanto, enteramente, desconfiando de su significado demasiado evidente, y tratando de desprendernos de nuestros presentes y obstructivos puntos de referencia.

El postulado fundamental de toda la reflexión política nietzscheana es que hay que “desestatalizar”⁴ nuestras formas de existencia. Para Nietzsche, “desestatalizar” no significa en modo alguno abolir el Estado. Lo repite claramente en *Aurora* (§ 179): se precisa “¡el menor Estado posible!”. La política se encuentra aparte [*dans l'écart*], entre su reducción a lo estatal y su completa desconexión con él. Hemos recurrido siempre al Estado de forma abusiva cuando se ha buscado el sentido de la política: “Hemos aprendido a creer en la necesidad del Estado”, escribe Nietzsche

⁴ No entiendo aquí el verbo “desestatalizar” en el sentido de los pensadores liberales que preconizan la privatización de los servicios públicos, sino en el sentido de una ampliación de la vida política más allá de las instituciones estatales. En este segundo sentido, Siegbert Wolf ha convertido la *Entstaatlichung* en un “concepto landaueriano”. Véase Lucet, Anatole *Communauté et révolution chez Gustav Landauer*, París, Klincksieck, 2023, p. 101.

en *Humano, demasiado humano* (I, § 101). Nietzsche no convierte ya el Estado ni en el referente necesario, ni en la apuesta primordial de la política. Y esa separación, creada por él, es sustentada por el descentramiento que se produce al convocar a la ciudad-Estado de los griegos. Al titular uno de los cinco prefacios que ofrece a Cosima Wagner en el invierno de 1872-1873 “El Estado en los griegos”, hace mucho más que producir un extrañamiento discursivo a través de la movilización del modelo de la ciudad-Estado griega: lleva el concepto de Estado a un tiempo que históricamente no es aún el suyo. Provoca un “contra-sentido”, en todos los sentidos del término. Y ese “contra-sentido” revela una separación o diferencia con el presente, llamada a temporalizar nuestra propia relación con el Estado.

No se trata de abolir, por tanto, lo que ha acontecido, sino de ponerlo en perspectiva para redefinir sus funciones y pensarlas de otro modo a partir de posibilidades históricas comprobadas y olvidadas. Para Nietzsche, lo posible político, la posibilidad de otra política consiste siempre en una posibilidad histórica que hay que reinventar. La modalización de la separación con respecto al presente que Nietzsche llama “inactualidad” o “intempestividad” es fundamentalmente una temporalización de las pretericiones, un recuerdo de las posibilidades olvidadas. La memoria extraña, la memoria posibilita. Nuestro concepto de política, identificado con el concepto de lo estatal, es la hipótesis de un proceso olvidado al que necesitamos dirigirnos a partir de ahora mediante una temporalización que libere sus posibilidades reprimidas. La cuestión de la política, por tanto, es siempre igualmente la del *tiempo de la política*. ¿Cuál es el tiempo de nuestro tiempo de la política?

¿En qué tiempo político la cuestión del ser-con, del ser conjuntamente, del estar juntos, se ha convertido en sinónima de intercambiar, de tener intercambios, de hacer intercambios? En el *Zarathustra*, el filólogo Nietzsche nos da a entender que *tauschen* y *täuschen*, “intercambiar” y “engañar”, son dos palabras casi idénticas para el oído, una identidad que solo la vista puede discernir. La “a” que ambos términos tienen en común lleva, en un caso, una diéresis, y en el otro, no. “Diéresis” —tenámoslo en cuenta— se dice en alemán *Umlaut*, que significa metafonía, modificación de una vocal por otra, es decir, inflexión de un sonido casi inaudible. Claudel hablaba de “nuestra mirada auditiva”⁵. La lección es aún más magistral cuando el filósofo-filólogo, de nuevo en el *Zarathustra*, sustituye *gerächt* (vengado) por *gerecht* (justo). Entre una palabra y otra, ninguna inflexión sonora, por ínfima que sea, puede notarse. La vista es la única que percibe la separación de sentidos inaccesible al oído. De ese modo, se descubre un malentendido o un sobreentendido, que posibilita la verdadera comprensión de los conceptos de intercambio y de justicia, en los que los conflictos, las confrontaciones y los equilibrios de poderes heterogéneos

⁵ Claudel, P., *Œuvres en prose*, “Positions et propositions”, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 38.

se evidencian desde el inicio. Las condiciones del intercambio, del ser-con, no se dan, por tanto, nunca inmediatamente: proceden de equilibrios que nos remiten a juegos de fuerzas, a los conflictos y a las múltiples relaciones de compromiso con las que se establecen todas las relaciones sociales. Cada uno de nosotros es un haz de relaciones tejido por equilibrios más o menos frágiles, y que las costumbres estabilizan: “[...] los sentimientos son el elemento fluido; las costumbres, lo sólido”⁶. En este punto, ha de recordarse el famoso aforismo 92 de *Humano, demasiado humano* (I):

La justicia (equidad) encuentra su origen entre *poterosos* más o menos *iguales* (*unter ungefährr gleich Mächtigen*) [...]; allí donde no hay una preponderancia (*Übergewalt*) claramente identificable y donde un combate produciría daños recíprocos sin que haya un vencedor, aparece la idea de ponerse de acuerdo y de negociar sobre las reivindicaciones de las dos partes: el carácter inicial de la justicia (*der anfängliche Charakter der Gerechtigkeit*) es el del *intercambio* (*der Charakter des Tausches*).

El enfoque filológico-genealógico del concepto de justicia nos muestra que hay que romper con la presunta evidencia de un “vínculo social” dado entre los individuos, para pasar a pensar el *equilibrio de sus relaciones de poder*, un equilibrio que se convierte en la condición de todo intercambio. Nunca hay, por tanto, un “vínculo social” dado. En este punto, Nietzsche es tan radical como Rousseau. Para ambos, como para los atomistas de la Antigüedad, la diseminación de los seres humanos obedece a un principio ontológico, y su reencuentro depende de una curvatura tan contingente como el *clinamen*. Para Nietzsche, ese encuentro es indisociable de una evaluación de la igualdad de poder. Hay que sustituir, por tanto, la figura del “vínculo social” por la del *encuentro*.

La toma de distancia nietzscheana con respecto a la idea de un vínculo social dado tiene como efecto la propuesta de un retroceso crítico en relación con el repliegue de nuestras sociedades civiles occidentales contemporáneas hacia vínculos considerados inmediatamente sustanciales. La ruptura de Nietzsche con Wagner tiene que ver precisamente con los riesgos derivados de una concepción sustancialista de la comunidad; una concepción cuyo peligro político Nietzsche vio venir desde Bayreuth y los círculos wagnerianos. Pero esa toma de distancia con respecto a la idea de “vínculo social” nos lleva también a trastornar la evidencia poco afortunada conforme a la cual habría primero “individuos” a los que se superpondría, en un segundo momento, la realidad de un “vínculo” cuya naturaleza “intersubjetiva” tendría la virtud de unir a los “individuos” entre sí.

El hecho de suspender la idea de una donación del vínculo social sumerge el análisis genealógico de Nietzsche en las profundidades bastante vertiginosas del apare-

⁶ *Humano, demasiado humano*, II, “El viajero y su sombra”, § 77.

cer del “entre”, de lo que pasa “entre” individuos singulares para que se entable entre ellos una relación, para que lo que Nietzsche llama un “intercambio” (*Tauschen*) sea posible. La política, distanciada de lo estatal y reorientada hacia la sociedad civil, surge a partir de la cuestión de la diferencia y de la distancia del intervalo que cierra el “entre” de la separación (*entre-deux*), de la interrelación de los individuos.

Nos encontramos, por tanto, con un gesto político propio de Nietzsche. Se ha medido mal su fuerza porque se ha ignorado el distanciamiento del Estado, aumentado por la puesta a distancia del “vínculo social” supuestamente dado de la sociedad civil. Se ha recordado muchas veces al “más frío de todos los monstruos fríos”, pero si sostenemos el rechazo del Estado, se puede ignorar el peligro que supone ese rechazo, cuyas consecuencias ha explorado Nietzsche, y puede faltar también el análisis de la *relación social* y del *encuentro* entre individuos. La puesta a distancia del Estado y la exploración de las condiciones de la interrelación social de este o del otro lado de la identidad jurídica de los ciudadanos plantean la cuestión del límite a partir del que lo estatal y lo político se definen. Nietzsche no dice nada sobre ese límite y, al no decir nada, agrava la aporía inicial. En efecto, si es necesario no abolir el Estado, no abandonarle a la hegemonía capitalista del valor de cambio, ¿qué puede significar “menos Estado”, sobre todo cuando esa hegemonía capitalista crece y la “muerte del Estado” es una muerte anunciada? Si asumimos la hipótesis de que el Estado podría sustraerse al nihilismo propio del capitalismo que ordena todo conforme al valor mercantil de cambio, ¿cómo podría pensarse esa sustracción? ¿Cómo podría pensarse ese “menos Estado” en un mundo moldeado por la economía? Dicho de otro modo, ¿es una buena operación la limitación? Si “menos Estado” es un deseo piadoso o el pródromo liberal de la “muerte del Estado”, que resaltaría sobre las sombras proyectadas por la “muerte de Dios”, ¿qué significa el gesto de disociación de lo político y de lo estatal?

Me parece que Nietzsche complica la aporía inicial de la política con *menos/ pero no sin* Estado. En efecto, temporaliza nuestra relación con el Estado como la relación con un Estado moribundo ya disuelto en el capitalismo. Esto hace que la cuestión del intercambio sea aún más crucial y se comprende entonces que el propósito de Nietzsche es enteramente *filosófico*. Su modo de proceder no ha de ser ignorado: no busca resolver la aporía inicial, sino comprender su subestructura filosófica: ¿cómo comprender el auténtico intercambio político entre *tauschen* y *täuschen*? ¿Cómo “reducir” su contenido propiamente político?

En primer lugar, ha de apreciarse que cuando inscribe el tiempo del nihilismo en la cuestión de nuestra relación con el Estado, también toma nota de los cambios de escala geográfica; una escala que, por otra parte, varió dos veces. En sus textos de juventud, se interesó por la micropolítica que experimentaron los griegos, y observó con desgarro el riesgo del desvío sustancialista al que se exponía ese modelo

cuando lo retomaban contemporáneos como Wagner. Al convertir Bayreuth en el punto álgido de una autoafirmación de lo común y de lo político como sustancia alemana⁷, Wagner mostró a Nietzsche la dificultad que existe en encontrar, a escala micropolítica, un principio de diferenciación y de cierre de lo común que escape a la sustancialización.

Sería necesario releer aquí con ojos nietzscheanos el fragmento narrativo de Kafka titulado “Comunidad”⁸, en el que cinco amigos que se sienten felices con su “vida en común” excluyen de ella a un sexto que se presenta inesperadamente y que desea unirse a ellos. Ese fragmento plantea también la cuestión del principio de cierre de la comunidad micropolítica: muestra el efecto de exclusión del cierre y el riesgo de sustancialización que redobla el principio de cierre. A partir de 1876, Nietzsche abandona, por tanto, la hipótesis micropolítica de la ciudad-Estado, que Wagner ha pervertido, a su juicio, peligrosamente, y después de un largo período de maduración, se vuelve a plantear la cuestión, especialmente en *Más allá del bien y del mal*, desde una escala macropolítica, la de Europa. Piensa entonces la comunidad europea como una federación de Estados, cuya realización corresponde a un “nosotros” casi performativo: “Nosotros, europeos de pasado mañana, nosotros, los primogénitos del siglo veinte”⁹.

Desde esta nueva escala, lo común se encuentra disociado radicalmente de toda sustancia comunitaria¹⁰ —Europa no tiene realmente fronteras geográficas¹¹, subraya Nietzsche en numerosas ocasiones: su origen depende de un mito, los pue-

⁷ Las figuras próximas a Wagner convirtieron el principio de cierre y sustancialización de la comunidad alemana en un principio de exclusión racista y antisemita. Recordemos quiénes eran esas figuras omnipresentes en los círculos wagnerianos: Wilhelm Marr (fundador del *Partido antisemita* en 1886), Adolf Stöcker (predicador antisemita), Theodor Fritzsche (publica en 1887 *El catecismo antisemita*, que se convertirá en los años treinta en *El manual de la cuestión judía*), Ernst Schmeitzner (editor de la revista *Bayreuther Blätter* a partir de 1878 y de la *Correspondencia antisemita* a partir de 1884), Paul de Lagarde (teórico del movimiento *völkisch*, próximo más tarde a Alfred Rosenberg), Julius Langbehn (ideólogo *völkisch*), Joseph Arthur de Gobineau (su construcción de mito ario, sin eco en Francia, penetra en Alemania gracias a la revista *Bayreuther Blätter*), Bernhard Förster (cuñado de Nietzsche, agitador antisemita, colaborador de *Bayreuther Blätter*, fundador de una colonia en Paraguay, *Neugermanien*, llamada a demostrar la supremacía germánica), Houston Stewart Chamberlain (yerno de Wagner, autor de los *Fundamentos del siglo XIX*, racializa el mito ario de Gobineau y lleva a cabo la unión de los círculos wagnerianos con los nazis). Todos ellos gravitan en torno a Bayreuth y a la revista *Bayreuther Blätter*. Sobre ese contexto ideológico, véase Stern, F., *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne pré-hitlérienne*, trad. de C. Malamoud, París, Armand Colin, 1990.

⁸ Kafka, F., *Œuvres complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, vol. II, pp. 560-561.

⁹ *Más allá del bien y del mal*, §§ 214, 251 y 256, y *Humano, demasiado humano*, “El viajero y su sombra”, § 292. Véanse también las bellísimas páginas que Jean-Pierre Faye le ha dedicado a Nietzsche en *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*, París, Gallimard, 1992. Cf. También FP 34 [49], junio de 1885, sobre el *Über-Europäisch*.

¹⁰ Véase *Humano, demasiado humano*, vol. I, § 475, sobre la “raza mezclada” del “europeo”.

¹¹ Véase *Humano, demasiado humano*, “El viajero y su sombra”, vol. II, § 215: “[...] se entiende por Europa un territorio mucho mayor del que comprende la Europa geográfica [...]”. Nietzsche no ignora que el nombre del continente procede de una heroína mitológica de origen asiático: Eurus o Euros.

blos europeos son heterogéneos y están mezclados entre sí—. Ese cambio de escala pretende ser un antídoto contra la locura nacionalista a la que Nietzsche llama en ese momento “neurosis nacional”¹². Las ideas de raza y de sangre, según Nietzsche, no eran pertinentes, por tanto, para el pueblo europeo, que tenía que reconocerse más bien en “los blasfemadores, los *immoralistas*, los independientes de todo tipo, los artistas, los judíos, los malabaristas y los trovadores”¹³, es decir, en figuras que representaban a un pueblo por fin liberado de todo vínculo territorial y de toda sustancialidad. Desde esa escala macropolítica, llamada a neutralizar la centralidad del Estado nación y a replantear la idea de un “nosotros”, de lo común, Nietzsche anunciaba “la lenta aparición de una especie de hombres esencialmente supranacional y nómada”¹⁴.

Mediante esa “geografización” supranacional del “nosotros”, del pueblo europeo por venir —hablo de “geografización” porque Europa se extiende, para Nietzsche, desde el Atlántico a los Urales—, y mediante la temporalización histórica de nuestra relación con el Estado, Nietzsche ha querido determinar de manera más precisa lo que está en juego en la “desestatalización” de nuestras existencias. Pero la verdad de su gesto, una vez más, no consiste en resolver la aporía inicial. Más bien, lo que ha buscado es hacer *epoché* de todos los factores que impiden la incautación e incluso la reducción (en un sentido casi fenomenológico) del “entre” de la interrelación de los individuos. “Desestatalizar” consiste a la vez en desustancializar lo común y en separar la igualdad de los individuos de su identificación jurídica como ciudadanos. La cuestión del “entre” surge, entonces, de un modo enteramente nuevo cuando no es encubierta por la ficción jurídica de la identidad de los ciudadanos, ni sociologizada de forma obstructiva, ni disuelta mediante el “comercio” mercantil. Esa es la razón por la que la operación de limitar lo estatal, lo social y lo económico no puede entenderse como la búsqueda de una solución de la aporía. Nietzsche no nos dice en ningún momento: “eliminemos la esfera estatal, desembaracémonos de los intercambios mercantiles y reencontrémonos, por fin, en la robinsonada de lo auténticamente político”. Su gesto de delimitación, de disociación y de división es un gesto de *epoché* y un gesto también de reducción del “entre”, que trata de despejar el sentido político de la interrelación de los individuos. Nietzsche pone a la luz la subestructura filosófica e, incluso, metafísica, en la que se sustenta el pensamiento político de lo común. ¿Qué tipo de relación entre lo Uno y lo Múltiple, entre lo Uno y lo Otro, hay que movilizar para pensar el llegar a sí de lo común, de una *Gemeinheit*, y para que el vector de su cohesión no le sea extrínseco?

¹² *Ecce Homo*, “Por qué escribo tan buenos libros”, “El caso Wagner”, § 2, OPC VIII, p. 329.

¹³ FP 15 [44], primavera de 1888, vol. XIV, p. 200 y *Más allá del bien y del mal*, §§ 250-251.

¹⁴ *Más allá del bien y del mal*, § 242.

Desde la equidistancia —por imposible que resulte medir esa “equidistancia”, pues “distanciar” supone únicamente el gesto de hacer *epoché*—, desde la equidistancia, digo, con respecto a la reducción de nuestras relaciones políticas a la “igualdad ante la ley”¹⁵ de los ciudadanos del Estado, por una parte, y, por otra, en relación con una interpretación moderna obstructiva del *zōon politikón* en los términos de una sociabilidad ya siempre dada, Nietzsche examina por y en sí misma la cuestión de la “relación” y del “encuentro” de los individuos. Quiere alcanzar el punto más esencial y secreto del “entre”.

Voy a caracterizar ese punto con un término que tomo prestado a los gramáticos griegos: lo dual. Lo dual es una categoría gramatical del número. Los elementos que van por parejas o pares presentan en griego formas verbales o nominales específicas. Esta categoría del número se distingue del singular y del plural. Sustrae al pensamiento de la dialéctica de lo Uno y de lo Múltiple para sustituirla por la dialéctica del Dos en Uno, del Uno doble o “dúplice”. Con esa dialéctica, se trata de pensar un *agonismo sin antagonismo*. Y el concepto mayor de esa dialéctica inspirada en Heráclito es la duplicidad: “Duplicität”.

Nietzsche sitúa ese concepto decisivo al comienzo de *El nacimiento de la tragedia* para definir el “intervalo” o “entredós” (*entre-deux*), la unidad bifaz, la unidad prebinaria de las pulsiones apolínea y dionisiaca, de las pulsiones de la forma y de lo informe. Todos los traductores franceses, incluso Philippe Lacoue-Labarthe, se han saltado el carácter dialéctico de esa *Duplicität* al traducir el término por *dualité* (dualidad). Foucault justifica su interpretación de la *Duplicität* como “dualidad”¹⁶ desde la perspectiva *antidialéctica* que dice compartir con Deleuze, y que le lleva a pensar una “diferencia pura [...] sin otro”, una “diferencia que no se opone a nada”¹⁷. Foucault llega incluso a decir que “la ley de la diferencia de la individualidad consiste en ser diferente sin comparación”¹⁸. Al hacer esto, deja escapar la negación no determinada de lo dual, que solo Nietzsche ha convertido *dialécticamente* en la “ley de la diferencia de la individualidad”. Nietzsche plantea de ese modo, contra Foucault —anacrónicamente, claro está—, que lo dual es el operador de una diferenciación discriminadora en la que los diferenciados no se “extra-ponen” mediante identidades opuestas, lo que no tiene nada que ver, por tanto, con una “dualidad”.

La propuesta política nietzscheana es muy clara: lo que constituye la diferencia política es conceder a todos una *no-determinación igual*. La invención nietzscheana de la “ley de la diferencia de la individualidad” pasa por una negación no determi-

¹⁵ Ibid., § 22.

¹⁶ Foucault, M., *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, París, EHESS/Gallimard/Seuil, 2024, p. 104.

¹⁷ Ibid., p. 98.

¹⁸ Ibid., p. 43.

nada; lo que es lo mismo que decir, por tanto, que permanece de este lado de toda determinación de identidad. Hay que pensar la *igualdad sin identidad*.

De forma muy significativa, Nietzsche hace referencia a menudo a la diferencia sexual cuando quiere alterar los modos filosóficos tradicionales de pensar la diferencia. Desde el inicio de *El nacimiento de la tragedia*, equipara la “duplicidad” de las pulsiones apolínea y dionisiaca a la diferencia sexual. Derrida, por su parte, ha captado muy bien la naturaleza *dialéctica* de la diferencia sexual mencionada por Nietzsche. En *Espolones*, Derrida interpreta la “duplicidad”, en efecto, como una *actio in distans*, como un distanciamiento alterador, como el “enigma oculto de la proximidad”¹⁹. Sea lo que fuere del amplio *Kampffplatz* de los filósofos franceses de los años setenta y de su compleja relación con la tradición dialéctica, que todos ellos trasladan a sus lecturas de Nietzsche, ser dúplice significa, para Nietzsche, no estar dividido en dos componentes distintos, ni llevar consigo una “diferencia pura”, sino moverse debido a una tensión contradictoria, que nunca prorrumpe en la oposición de dos términos y que no se divide en una dualidad sin perderse. Por otra parte, Nietzsche denomina a esa tensión “acción de retorno”²⁰ (*Vergeltung*), designando de ese modo una reciprocidad en la contradicción. El “encuentro” no tiene lugar mediante el aplastamiento y el dominio de una potencia por otra, sino a través del *tenso equilibrio de su oposición* —equilibrio que, como hemos visto, Nietzsche denomina “justicia” del intercambio—.

Ese “agonismo” sin antagonismo es la condición de cualquier encuentro, de toda relación social. Nietzsche lo llama también “combate” o *agón*, como si fuesen necesarias otras palabras, palabras griegas, para cambiar el paisaje discursivo e inscribir la dialéctica en la riqueza de su historia prehegeliana. Además, el “agonismo” sin antagonismo trae consigo una sabiduría olvidada de lo que es una “buena victoria”; una sabiduría que habría que leer como el contrapunto de la dialéctica hegeliana del señor y del siervo:

Cómo ha de vencerse. No debe desearse la victoria si solo se tiene la perspectiva de superar al adversario *por un pelo*. La buena victoria ha de alegrar al vencido (*muss den Besiegten freudig stimmen*), ha de tener algo divino que le ahorre la *vergüenza*²¹.

El vencido, lejos de ser aplastado o humillado, está de acuerdo alegremente (*freudig stimmen*), por tanto, con la relación que le introduce en la tensión del *agón* y que le muestra la vida como perpetua autosuperación. La vida del *agón* es como la intrusión perturbadora de otra vida —la vida del devenir, del cambio y de la

¹⁹ Derrida, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978, p. 38.

²⁰ *Humano, demasiado humano*, I, § 45.

²¹ *Humano, demasiado humano*, II, “El viajero y su sombra”, § 344.

intensificación de sus propias formas— en una vida social lastrada por las formas de la autoconservación y la reproducción, las formas gregarias y necesarias de la supervivencia colectiva²², que permanecen siempre alejadas de la vida auténticamente política del pueblo. “No solo has de procrear (*fortpflanzen*), sino de ‘sobrecrear’ (*hinauffflanzen*)”²³, escribe Nietzsche en el *Zarathustra*. La individualidad política, tal como Nietzsche la concibe, nos muestra cómo nosotros mismos estamos constituidos por las relaciones agónicas, por los duelos y dualidades que nos permiten vivir a través de la “sobrecreación” de nuevos equilibrios producidos por nuestros encuentros.

Así lo expresa también Nicole Loraux:

No es indiferente que el dos se exprese mediante un duelo, mediante lo dual, pues se piensa como la unidad de un par, o se divide, por el contrario, a través de la oposición de un uno y su otro [...] ²⁴.

Si es cierto que la política fue inventada por los griegos para pequeños números o para números limitados y que la Revolución francesa la extendió a grandes cifras, la cuestión política consiste en la organización de los números. Pero en lugar de dejar que esa cuestión se deslice demasiado rápido hacia la dialéctica de lo Uno y de lo Múltiple, Nietzsche la examina a partir del número dos, entendido por los griegos como el primer número entero. Jean-Claude Milner ha aclarado y resumido perfectamente este punto:

Según las matemáticas griegas, el uno no es un número: el primer número entero es el dos; añádase que el cero no existe. [...] Proponerse como uno, no es contarse o designarse (*se nombrer*) a sí mismo, sino situarse al margen de cualquier número²⁵.

Para contar la multiplicidad, hay que neutralizar la operación de unificación de lo Múltiple a través de lo Uno; pero, para ello, no se trata, en Nietzsche —como es el caso, por ejemplo, en Deleuze—, de renunciar a la dialéctica: se trata, por el contrario, de dialectizar lo Uno mediante el Dos. La categoría de lo dual, del duelo, es determinante, en Nietzsche, para la cuestión política del encuentro, de la “puesta en relación” de los individuos, pues esa categoría deshace toda unidad atómica y no cuenta como “uno” a cada uno de los individuos que entran a formar parte de la relación. No es necesario oponer, por tanto, como hace Deleuze, la “multiplicidad” a la teoría griega de lo Uno y de lo Múltiple, estigmatizando “cualquier

²² *Más allá del bien y del mal*, § 268.

²³ *Así habló Zarathustra*, I, “Del hijo y del matrimonio”.

²⁴ Loraux, N., “La main d’Antigone”, en *Métis*, nº 1, 1986, p. 166.

²⁵ Milner, J.-C., *L’universel en éclats. Court traité politique* 3, Lagrasse, Verdier, 2014, p. 138.

método dialéctico”²⁶. Hay que cambiar, más bien, de dialéctica, dejar la dialéctica de lo Uno y de lo Múltiple para volver a la teoría griega del Dos en Uno, del Uno doble o dúplice, y descubrir de ese modo un pensamiento enteramente inédito de auto-organización mediante el *agón*. Hay que pensar en una organización de lo común en la que la multiplicidad no sea simplemente numerada o contada, pues no hay en ella una unidad atómica a partir de la que numerar, pues ya no se dan en ella individuos meramente numerables. Desde ahora, es importante entender que la unidad consiste siempre en una tensión dual, en una distensión irreductible. Las matemáticas griegas y el descubrimiento de la *actio in distans*, gracias al físico Bos-covich²⁷, han llevado a Nietzsche a despedirse muy pronto y de manera definitiva de toda forma de atomismo:

[...] *átomon*: ¡esa es la creencia que hay que expulsar de la ciencia! [...] se ha abierto el camino a [...] conceptos tales como [...] “alma como multiplicidad del sujeto” y “alma como estructura social de las pulsiones y de los afectos” [...]. El nuevo psicólogo [...] se sabe condenado [...] a *inventar* —y, ¿quién sabe?, quizá a *descubrir*—²⁸.

La despedida filosófica que Nietzsche da al atomismo ha de entenderse igualmente como una despedida política al concepto de individuo. La multiplicidad no es una multiplicidad de individuos. De ahora en adelante, hay que tener en cuenta que Nietzsche habla de *dividuum*, de “dividuo”, que opone al *individuum*, al individuo²⁹. Debido a su familiaridad íntima con la cultura griega, Burckhardt hablaba, con respecto a sí mismo, de “hombre agonial”³⁰. Pero ¿cómo pensar, entonces, la organización de la multiplicidad, si es necesario abandonar lo Uno como principio dialéctico unificador y, a la vez, como número numerador?

Nicole Loraux forma parte de los que han inventado, como Nietzsche, conceptos políticos inéditos, poniendo a la luz conceptos griegos olvidados. En este punto, sería necesario releer el extraordinario diálogo que entabló con Pierre Clastres tras la desaparición de este último. Como la gran historiadora de la Grecia antigua que era, respondía, en efecto, al etnólogo que oponía el carácter indivisible de la sociedad guaraní a la dialéctica griega de lo Uno y de lo Múltiple, diciéndole lo siguiente:

²⁶ Deleuze, G., *Le Bergsonisme*, París, PUF, 1968, p. 38.

²⁷ Véase *Más allá del bien y del mal*, § 12.

²⁸ Ídem.

²⁹ *Humano, demasiado humano*, I, § 57.

³⁰ Burckhardt, J., *Histoire de la civilisation grecque*, vol. IV, trad. fr. de F. Mugler, Vevey, Éd. de l’Aire, 2001, p. 340.

¿Hemos de pensar la sociedad india como la superación de lo múltiple? ¿Hay que situarla —también a ella— bajo la autoridad de lo Uno? Clastres no quiere eso o, más exactamente, cree que la sociedad india no lo quiere. Prefiere hablar también de *indivisión* y no de unidad. La indivisión es la división entrevista, valorada en toda la amplitud de su fuerza destructiva, y rechazada lúcidamente; la indivisión es la domesticación de lo múltiple, como modo de rechazar el Estado, es decir, lo Uno, añade Clastres; y, al plantear esta ecuación, sabe bien que traduce dos veces pensamientos guaraníes a la lengua de Occidente, indisolublemente metafísica y política. [...] En primer lugar, más que definir la sociedad como la domesticación de lo múltiple (o como algo que pone en acción una “lógica de lo múltiple”) [...], veo de buen grado en ella una especie de neutralización del dos, pues yo, sin duda, hablo griego³¹.

Al hablar griego, la pregunta que Nicole Loraux vuelve a plantear después de Nietzsche es la siguiente: “Iba a preguntar, a fin de cuentas, cuál es la clave [*chiffre*] de la sociedad”, constatando que, por muy conjurado que sea, “el Uno tiene la vida difícil entre los indios —o en la lengua de Clastres—”. Loraux concluye, por tanto, que hay que comenzar siempre por preguntarse metafísica y políticamente sobre “quién ha contado ese Uno, ese dos, lo múltiple”³².

También Nietzsche habla y cuenta en griego. La multiplicidad ha de numerarse a partir de dos, hay que dualizar lo Uno. Este modo griego de contar *inventa al ver lo que nunca se había visto*³³, a saber, la fecundidad de la categoría de lo dual, del duelo, para pensar el encuentro. Lo dual alcanza la “separación” o el “entredós” [*entre-deux*] de todo encuentro. Define la distancia y la diferencia por la que toda relación se mantiene [*s'entre-tient*]. A modo de añadido al extrañamiento griego que producen Nietzsche y Nicole Loraux, podría imaginarse el diálogo póstumo que ambos podrían haber tenido con Maurice Leenhardt. En *Do Kamo*, el etnólogo especialista en el mundo melanesio escribe, en efecto, lo siguiente:

El melanesio solo conoce el ser que se presiente a través de la Palabra en su forma humana, que denomina *kamo*, el que vive. [...] Y el propio *kamo* [...] solo se conoce mediante la relación que entabla con los otros. Solo existe en la medida en que desempeña un papel en el juego de sus relaciones. Solo se sitúa con respecto a ese juego. Si quisiéramos representarlo mediante un esquema, no se trataría de un punto que pudiera indicarse con el término *ego*, sino de diferentes trazos que señalarían relaciones: *ab, ac, ad, ae, af*, etc.³⁴.

³¹ Loraux, N., “Notes sur l’un, le deux et le multiple”, en M. Abensour (éd.), *L’Esprit des lois sauvages*, París, Le Seuil, 1987, p. 164.

³² *Ibid.*, p. 166.

³³ *La gaya ciencia*, § 261.

³⁴ Leenhardt, M., *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, Gallimard, 1971, pp. 248-249. Agradezco a Francis Cohen el haberme sugerido esta aproximación.

Según este esquema de Leenhardt, Nietzsche habría alcanzado ese punto no egoico, no atómico, casi boscovicheano del “entre”, del ser relacional, y lo habría logrado, precisamente, gracias a lo “dual”, a la idea de duelo, y gracias al afecto propio de lo dual: el “*páthos* de la distancia”. Ese *páthos* es el índice de la “buena victoria”, de la justicia del intercambio auténticamente político. A la diferenciación sin límite que dualiza lo Uno, Nietzsche la denomina “afinidad”: *Verwandschaft*. La afinidad es el concepto archipolítico que define la condición de la separación o entredós (*entre-deux*), del encuentro. Quizá Nietzsche tome ese concepto de Kant a través de su lectura de Schopenhauer. En Kant, la afinidad funda la posibilidad de la asociación de la diversidad fenoménica³⁵. En la *Antropología en sentido pragmático* (§ 31), escribe lo siguiente:

El término *afinidad* (*Verwandschaft*) (*affinitas*) hace referencia a la acción recíproca, que tomamos prestada de la química [...], a saber, a la acción recíproca de dos materias físicas específicamente diferentes, que actúan una sobre otra profundamente, tendiendo a la unidad [...]³⁶.

Si no debe ese concepto a Kant, Nietzsche podría haberlo tomado, claro está, de *Las afinidades electivas* de Goethe, donde nos encontramos con la idea de una atracción mediante la que las cualidades opuestas de dos cuerpos hacen posible su unión íntima:

[...] aunque [dos cuerpos químicos] se opongan entre sí, y quizá incluso a causa de ello, se buscan y se enlazan de la forma más pronunciada, se modifican y forman conjuntamente un nuevo cuerpo³⁷.

Walter Benjamin, un gran lector de *Las afinidades electivas*, veía en la afinidad “el mejor término imaginable para definir exactamente, tanto en su valor como en sus fundamentos, el vínculo más íntimo que pueda unir a los hombres”³⁸. Nietzsche pone de manifiesto de ese modo un modo de ser-con, de ser-conjuntamente, de estar juntos, que no es el de los múltiples individuos atómicos, ni el de su fusión o confusión en lo Uno: la “mismidad” de los “dividuos” políticos que somos se mantiene [*s’entre-tient*] al tender sin cesar hacia la diferencia, a través de ella, que nos distingue del otro sin ceñirnos a él, mediante la distancia que nos separa de él y nos atrae a él.

³⁵ Véase *Crítica de la razón pura*, A 113, Ak. IV, 85, trad. fr. de A. Renaut, París, Flammarion, colección “GF”, 2001, p. 187.

³⁶ Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 31, Ak. VII, 177, trad. fr. de A. Renaut, París, Flammarion, colección “GF”, 1993, p. 118.

³⁷ Goethe, J. W., *Las afinidades electivas*, trad. fr. de P. du Colombier, París, Gallimard, 1980, p. 61.

³⁸ Benjamin, W., “Les Affinités électives de Goethe”, en *Œuvres*, I, trad. de M. de Gandillac revisada por R. Ro-chlitz, París, Gallimard, 2000, p. 375.

Ese ser-dos, ese ser relacional, define al sujeto propiamente político como “individuo” o “individuo soberano”³⁹. El “individuo soberano”, escribe Nietzsche, es el que “vive y actúa como un individuo colectivo”⁴⁰. Hemos de tener en cuenta que el filósofo-filólogo, en *La genealogía de la moral*, escribe “der souveraine Mensch”, transliterando el adjetivo alemán que habitualmente se escribe con una “a” con diéresis, *souverän*, por el adjetivo francés femenino “souveraine” (soberana). De ese modo, el concepto de soberanía se ve afectado por la tensión inesperada de lo femenino, de forma que “der Mensch” proceda de lo dual, de una doble negación no determinada, ni femenina, ni masculina —neutro procede del latín *ne uter*, que significa “ni... ni...” —; mediante esa doble negación no determinada, el ser soberano, ni femenino, ni masculino, o, más bien, femenino y masculino a la vez, dúplice, masculino y femenino el uno por el otro, a través del otro, es decir, propiamente humano, se sustrae a toda forma de individuación asignable o fija. La soberanía es la encarnación del equilibrio, de la medida en tensión dinámica, al margen de cualquier identificación:

El hombre que mide. Quizá toda la moralidad de la humanidad encuentra su origen en la formidable emoción que embargó a los hombres primitivos cuando descubrieron la medida y el arte de medir, la balanza y el peso (la palabra “hombre” (*Mensch*) significa, en efecto, “el que mide” (*den Messenden*): ¡ha querido extraer su nombre de su mayor descubrimiento!⁴¹.

Ni femenino, ni masculino, uno y otro igualmente, uno contra otro, muy cerca [*tout contre*], pero igualmente diferente, el sujeto político, el individuo soberano produce la humanidad: no quiere, por tanto, reconocimiento, sino desconocimiento. Vive del malentendido, de lo incommunicable de la vida común, de lo viviente. Nietzsche expone así, sin definirla, es decir, sin fijar su dialecticidad, una “heterología de lo común”⁴²:

[...] el abismo entre un hombre y otro, entre una clase y otra, la multiplicidad de los tipos, la voluntad de ser plenamente uno mismo, de distinguirse, lo que yo llamo el *páthos de la distancia*, eso es lo que me parece propio de toda época *fuerte*⁴³.

³⁹ *La genealogía de la moral*, II, § 2.

⁴⁰ *Humano, demasiado humano*, I, § 94.

⁴¹ *Humano, demasiado humano*, “El viajero y su sombra”, § 21.

⁴² Tomo prestada esa expresión a Antonia Birnbaum, en *Nietzsche. Les aventures de l'héroïsme*, París, Payot, 2000, p. 192.

⁴³ *Crepúsculo de los ídolos*, “Divagaciones de un intempestivo”, § 37, OPC VIII, p. 132. Véase también *Más allá del bien y del mal*, § 257 y FP XII, 2 [13].

De un modo que casi podría calificarse como metalineal, en el sentido de Chomsky, hemos seguido a Nietzsche multiplicando en un caso y en otro el descentramiento histórico, un extrañamiento discursivo, un “trabajo de excavación”⁴⁴, un trastorno de la “ley de la diferencia de la individualidad” y, por último, nos hemos despedido de todo ciclo de existencia de la política ordenado solo mediante las funciones del Estado, y también, y sobre todo, mediante las caracterizaciones individualistas de la sociedad civil. La aporía inicial sigue estando ahí, completa; pero quizá, pese a todo, ya hemos comenzado a contar, a pensar, a ser-con, a estar juntos de otro modo...

Traducción: *Gabriel Aranzueque*

⁴⁴ Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. I, 1954-1969, París, Gallimard, 1994, pp. 612-613: Nietzsche ha entablado “un trabajo de excavación de sus propias ideas para tratar de establecer cómo se ha constituido antes de él todo el universo del pensamiento, del discurso y de la cultura que constituía su propio universo [...]”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W., “Les *Affinités électives* de Goethe”, en *Œuvres*, I, trad. de M. de Gandillac y R. Rochlitz, París, Gallimard, 2000.
- Birnbaum, A., *Nietzsche. Les aventures de l'héroïsme*, París, Payot, 2000.
- Burckhardt, J., *Histoire de la civilisation grecque*, vol. IV, trad. fr. de F. Mugler, Vevey, Éd. de l'Aire, 2001.
- Claudiel, P., *Œuvres en prose*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965.
- Deleuze, G., *Le Bergsonisme*, París, PUF, 1968.
- Derrida, J., *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978.
- Faye, J.-P., *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*, París, Gallimard, 1992.
- Foucault, M., *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, París, EHESS/Gallimard/Seuil, 2024.
- Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. I, 1954-1969, París, Gallimard, 1994.
- Goethe, J. W., *Las afinidades electivas*, trad. fr. de P. du Colombier, París, Gallimard, 1980.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. fr. de A. Renaut, París, Flammarion, colección “GF”, 2001.
- Kant, I., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. fr. de A. Renaut, París, Flammarion, colección “GF”, 1993.
- Leenhardt, M., *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, París, Gallimard, 1971.
- Loraux, N., “La main d'Antigone”, en *Mètis*, n° 1, 1986.
- Loraux, N., “Notes sur l'un, le deux et le multiple”, en M. Abensour (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, París, Le Seuil, 1987.
- Lucet, A., *Communauté et révolution chez Gustav Landauer*, París, Klincksieck, 2023.
- Kafka, F., *Œuvres complètes*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1976.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
- Milner, J.-C., *L'universel en éclats. Court traité politique 3*, Lagrasse, Verdier, 2014.

Nietzsche, F., *La généalogie de la morale*, I, trad. de P. Wotling, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Stein, G., *Autobiographie de tout le monde*, trad. de M.-F. de Paloméra, Paris, Seuil, 1978.

Stern, F., *Politique et désespoir. Les ressentiments contre la modernité dans l'Allemagne pré-hitlérienne*, trad. de C. Malamoud, Paris, Armand Colin, 1990.

*El paradigma del Archipiélago:
el Mediterráneo y la política de
los vínculos*

*The Paradigm of Archipelago: Mediterranean
and Politics of Relationships*

RITA FULCO

Profesora de Filosofía teórica en la Università degli Studi di Messina
rita.fulco@unime.it

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2080-5776>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.003>
Bajo Palabra. II Época. N° 38. Pgs: 93-106



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

El final de la Guerra Fría y el proceso de constitución de la Unión Europea, aún hoy en curso, podrían haber sido una extraordinaria oportunidad para redescubrir el patrimonio político y cultural mediterráneo, hecho de vínculos en los que la “contaminación” de las culturas es fundamental. El “sentimiento” mediterráneo más común conduce hacia la apertura, la hospitalidad, el movimiento, el viaje, entre penínsulas e islas, entre archipiélagos. Pero, desgraciadamente, sobre todo en los últimos tiempos, el Mediterráneo se ha convertido cada vez más en una “frontera” entre mundos concebidos como hostiles, de los que la “fortaleza-Europa” solo quiere defenderse. Lo que me gustaría proponer, a través de una lectura geofilosófica del Mediterráneo —a partir del lugar donde yo mismo “vivo”, es decir, Sicilia—, es el redescubrimiento del vínculo más propio del Mediterráneo, el del Archipiélago. Relanzar la propuesta de una “alternativa mediterránea”, de una Europa-Archipiélago, significa, de hecho, pensar en la posibilidad de una convivencia basada en el carácter pluriverso, que la historia ya nos ha entregado, pero que debemos redescubrir y hacer fructificar de nuevo.

Palabras clave: *geofilosofía, Europa, Mediterráneo, archipiélago, pluriverso.*

Abstract

The end of the Cold War and the process of constituting the European Union, still underway today, could have been an extraordinary opportunity to rediscover the Mediterranean political and cultural heritage, made up of bonds in which the ‘contamination’ of cultures is fundamental. The most common Mediterranean ‘feeling’ leads towards openness, hospitality, movement, travel, between peninsulas and islands, between archipelagos. Unfortunately, however, especially recently, the Mediterranean has increasingly become a ‘frontier’ between worlds conceived as hostile, from which ‘fortress-Europe’ only wants to defend itself. What I would like to propose, through a geo-philosophical reading of the Mediterranean — starting from the place where I myself live, i.e. Sicily — is the rediscovery of the Mediterranean’s most proper bond, that of Archipelago. Relaunching the proposal of a ‘Mediterranean alternative’, of a Europe-Archipelago, means, in fact, thinking about the possibility of a cohabitation based on the pluriverse character, which history has already handed over to us, but which we must rediscover and make fruitful again.

Keywords: *Geophilosophy, Europe, Mediterranean, Archipelago, Pluriverse.*

1. ¿El Mediterráneo, la puerta de Europa?

Para hablar de la posible “vocación mediterránea” de Europa —y de la fuerza de los posibles lazos que esta vocación conlleva— empezaré por Italia, que comparte mucho con España, no solo geográficamente, sino también en términos de historia política.

Durante la época fascista, la idea de una vocación mediterránea para Italia tuvo cierta fortuna desde una perspectiva imperialista y agresiva. Franco Cassano señala que, tras la Segunda Guerra Mundial, la división del mundo en dos bloques opuestos destinó a Italia, en el plano internacional, a una marginalidad evidente. Marginalidad que la acción diplomática siempre ha intentado combatir. A finales de los años noventa, el propio Cassano sugirió que, precisamente con el fin de la política de bloques, sería oportuno redescubrir la vocación mediterránea de Italia, porque esta vocación podría representar realmente un recurso para repensar el vínculo entre el Mediterráneo y Europa. Cassano escribe en *Paeninsula. L'Italia da ritrovare*:

El redescubrimiento de esta posición es tanto más importante en una situación como la actual, en la que se exaltan los procesos de globalización, los Estados-nación se descomponen y se afirman espacios integrados y regiones económicas que trascienden las fronteras nacionales [...]. En otras palabras, se trata de redescubrir la identidad (y la unidad) italiana en esta conexión única entre el Mediterráneo y Europa, y de ser capaces de reelaborar creativamente este papel en la actualidad¹.

Es evidente que estas indicaciones geofilosóficas y geopolíticas de Cassano no se han tenido en cuenta. Italia ha abdicado de su vocación mediterránea y, sobre todo, Europa también. De hecho, el Mediterráneo ha adquirido cada vez más el carácter de una *frontera* entre mundos hostiles. Quizá por primera vez, la “fortaleza” Europa se ha separado de “su” mar.

Desde hace algunas décadas, la geofilosofía² intenta pensar el Mediterráneo de otra manera. Me refiero no solo a las reflexiones de Massimo Cacciari y Franco Cassano, sino también a las más recientes de Caterina Resta, una de las pensadoras italianas más importantes sobre el Mediterráneo³. La Geofilosofía trata de imaginar una Europa que asuma conscientemente su carácter mediterráneo; una Europa que

¹ F. Cassano, *Paeninsula. L'Italia da ritrovare*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 63-65.

² Para una oportuna introducción a la *geofilosofía*, véase L. Bonesio, C. Resta, *Intervista sulla geofilosofia*, edición de R. Gardenal, Diabasis, Reggio Emilia, 2010; C. Resta, *10 tesi di Geofilosofia*, en L. Bonesio (ed.), *Appartenenza e località: l'uomo e il territorio*, SEB, Milano, 1996, pp. 7-24.

³ Cfr. C. Resta, *Geofilosofia del Mediterraneo*, Mesogea, Messina, 2012; traducción al inglés de A. Reid y V. Surace, *Geophilosophy of the Mediterranean*, edición de R. Fulco, S. Gorgone, G. Gregorio, V. Surace, Suny, New York, 2024.

pertenezca más a los seres humanos —no solo a los “ciudadanos”⁴— y menos a las naciones; que esté más centrada en las culturas y menos en la economía, más hospitalaria y menos repelente. En este horizonte, por ejemplo, Franco Cassano y Danilo Zolo han hablado de la necesidad de una “alternativa mediterránea”⁵. Se trata, en pocas palabras, de una perspectiva para mostrar a Europa una visión diferente del proyecto de unificación, aún en ciernes. En definitiva, se trata de una invitación a centrarse en el Mediterráneo y sus países como un recurso.

Sin embargo, nunca tanto como hoy esta perspectiva ha parecido tan utópica, ya que se enfrenta a una feroz oposición, especialmente por parte de algunos Estados del norte de Europa. La Unión Europea, por su parte, es incapaz de adoptar una posición clara al respecto, paralizada por el chantaje de los soberanismos xenófobos.

En Europa, pero también en el resto del mundo, los Estados-nación, para consolidar su poder internamente, adoptan la estrategia de identificar a un enemigo exterior. Esto explica la paradójica situación que se produjo tras la caída del Muro de Berlín en 1989, acontecimiento que marca simbólicamente el inicio de la globalización. Desde entonces, la expectativa de un mundo sin muros ha crecido día a día. Sin embargo, todavía hoy, en todas partes, se construyen nuevas barreras, tanto terrestres como marítimas, a lo largo de las fronteras de los Estados. Como ha señalado Wendy Brown, “los Estados-nación, ricos y pobres, muestran una verdadera pasión por construir muros”⁶. Pensemos en las fronteras armadas construidas de Ceuta y Melilla del resto de Marruecos, en el muro entre Estados Unidos y México, en la valla de seguridad entre Israel y Cisjordania, que los palestinos han bautizado como el muro de la vergüenza. En los últimos años, la “pasión” por los muros también se ha extendido en Europa, acrecentada por el temor al continuo flujo de seres humanos que vienen al Viejo Continente. A través de muros y fronteras armadas, se intenta devolver a los migrantes del Mediterráneo a los lugares de donde partieron⁷. Como ha escrito Caterina Resta, allí donde el flujo migratorio “intenta abrirse ca-

⁴ Sobre la cuestión de la ciudadanía en una clave filosófica muy interesante, véase I. Ortiz Gala, *El mito de la ciudadanía*, Herder, Barcelona, 2024.

⁵ Para esta perspectiva, véase el excelente trabajo de F. Cassano, D. Zolo (eds.), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano, 2007. Sobre la centralidad del Mediterráneo, objeto de atención de una conspicua parte de los intelectuales europeos entre las dos guerras, cfr. É. Temime, *Un sogno mediterraneo. Intellettuali e utopia del mare di pace*, tr. it. de R. Fulco, Mesogea, Messina, 2005. Véase también: A. Camus, *El verano*, Alianza, Madrid, 1996; J. Grenier, *Ispirazioni mediterranee*, tr. it. de C. Pastura, Mesogea, Messina, 2003; P. Valéry, *Inspiraciones mediterráneas*, en *Debats: Revista de cultura, poder i societat*, 1997, pp. 119-134.

⁶ W. Brown, *Walled States, Waning Sovereignty*, Zone Books, New York 2010, p. 20 (trad. cast. *Estados amurallados*, Herder, Barcelona, 2024).

⁷ Sobre las políticas de devolución y la necesidad de repensar nuevas instituciones para Europa, he reflexionado en *Per un'Europa mediatrice: filosofia, istituzioni, migrazioni*, en R. Fulco y T. Greco (eds.), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 31-51.

mino, la respuesta casi inmediata es levantar nuevas barreras, trazar nuevas fronteras amuralladas. Se está construyendo rápidamente una nueva ‘Gran Muralla de Europa’, equipada con fuertes, bastiones y torres de vigilancia”⁸. En este sentido, Jacques Derrida había señalado con razón que “las fronteras ya no son lugares de paso, son lugares de interceptación, umbrales que uno lamenta haber abierto, límites hacia los que uno se precipita, figuras amenazadoras de ostracismo, expulsión, destierro, persecución. Ahora habitamos refugios bajo vigilancia, barrios de alta seguridad”⁹.

La geofilosofía trata de comprender los presupuestos de las posiciones, no pocas veces violentas, que también adopta Europa, y de entender qué “dispositivos”, como habría dicho Foucault, constituyen el mecanismo inmunitario e identitario utilizado, por ejemplo, contra los migrantes o, por utilizar los otros términos empleados para referirse a ellos en función de los intereses en juego, refugiados o inmigrantes ilegales. Una cosa es cierta: el neonacionalismo imperante agita el resentimiento social, dirigiéndolo contra esos seres humanos que Étienne Balibar llamaba, sencillamente, *los errantes*¹⁰. Desde este punto de vista, cuestionar el papel de las fronteras se convierte en una prioridad. Escribe Caterina Resta:

¿qué es una frontera? ¿Límite, confín, barrera infranqueable, delimitación de un espacio de inclusión, pero también de exclusión, o umbral, espacio de tránsito, cruce y paso? ¿Muro o puerta? ¿Obstáculo obsoleto que hay que eliminar y borrar, o elemento indispensable para definir y mantener las diferencias, aunque sea dentro de un mundo global común y compartido? ¿Línea solo de demarcación y separación, o también de relación, de confrontación, de comunicación, de diálogo y traducción?¹¹.

Precisamente por la desastrosa situación actual, creo que el único futuro para repensar el tipo de lazos que queremos en Europa es reconocer su origen y su futuro en el mar Mediterráneo. Ese mar del que procede el indisociable tejido de innumerables lenguas y culturas europeas. Un pluriverso refractario a cualquier *reductio ad unum*. De él nacieron formas inéditas de convivencia e intercambio, de solidaridad y reparto. Solo de ellas puede Europa esperar un futuro. El Mediterráneo, por tanto, no es solo un mar del pasado, que hay que archivar como los preciosos hallazgos arqueológicos que de vez en cuando resurgen de él. Es, por el contrario, el único espacio geopolítico y geofilosófico al que Europa debe dirigirse para comprenderse mejor a sí misma e imaginar su futuro. Como ha reiterado enérgicamente Caterina

⁸ C. Resta, *Walled Border. Beyond the barriers of immunity of the nation-states*, en A. Cooper y S. Tinning (eds.), *Debating and Defining Borders. Philosophical and Theoretical Perspectives*, Routledge, London-New York 2020, p. 208.

⁹ J. Derrida, *Manquements du droit à la justice*, en J. Derrida, M. Guillaume y J.-P. Vincent, *Marx en jeu*, Descartes & Cie, Paris 1997, p. 74.

¹⁰ Cf. É. Balibar, *Éloge de l'hospitalité*, en “Télérama”, n. 4, 2011: *Étrangers, une obsession européenne*.

¹¹ C. Resta, “Walled Border. Beyond the barriers of immunity of the nation-states”, op. cit., p. 206.

Resta, el Mediterráneo debe “pensarse a sí mismo como un ‘universo plural’, que niega las diferencias; el centro propulsor de un nuevo *nómos* de la tierra, que sabe constituirse como pluriverso en el signo no de la hostilidad y el choque de civilizaciones, sino de la hospitalidad y la traducción”¹². El camino de una geofilosofía del Mediterráneo es, por tanto, en mi opinión, ineludible para dar un futuro a la idea de una Europa unida, para permitir una cohabitación no basada en la oposición entre autóctonos y extranjeros.

Sin duda, Sicilia desempeña un papel especial en la comprensión del Mediterráneo. Desde Sicilia se capta el Mediterráneo en toda su complejidad, teórica e histórica. También se experimenta en su compleja vida cotidiana. Esta isla —mi lugar de nacimiento y residencia— constituye una perspectiva geofilosófica privilegiada para repensar el “mar de en medio”.

Sicilia —en su desgarrar entre la conexión impulsora a las redes globales y el anclaje terrenal y temporal a sí misma— constituye una perspectiva privilegiada para entender dónde se encuentra el Mediterráneo en su propia historia, como ha señalado agudamente Pedrag Matvejević: “Sicilia es el emblema del Mediterráneo. En ella se reúne todo lo bueno, pero también todo lo malo de este mar”¹³. No es casualidad que Sicilia haya desempeñado un papel fundamental en la representación de todo el Mediterráneo: de hecho, en esta misma isla se elaboraron mapas excepcionales. La cartografía siciliana comenzó ya en el siglo XII, con el cartógrafo árabe Al-Idrisi, también conocido como “el siciliano”. Al-Idrisi dibujaba mapas con el Norte en la parte inferior y el Sur en la superior. De hecho, como señala Matvejević, “no hay ninguna razón ‘cósmica’ para poner el Norte arriba y el Sur abajo. Se trata de un privilegio elegido por los seres humanos y determinadas políticas”¹⁴. Probablemente no se ha reflexionado lo suficiente sobre la importancia performativa de la representación del mundo en la que el Norte se sitúa “arriba”¹⁵. Al-Idrisi, al situar el Sur en la parte superior, subraya la centralidad e importancia del Mediterráneo y, en particular, del reinado de Roger II.

¹² C. Resta, *Un mare che unisce e divide*, in Ead., *Geofilosofia del Mediterraneo*, op. cit., p. 111. Sobre estos temas, véase Resta, *Il pluriverso mediterraneo*, en “Azioni Parallele. Quaderni d’aria”, 3, 2016, pp. 47-61 y Resta, *Terra-mare*, en “Filosofía”, 67, 2022, pp. 11-23.

¹³ P. Matvejević, *La Sicilia euro-mediterranea*, entrevista de R. Fulco, en “Azioni Parallele. Quaderni d’aria”, 3, 2016, p. 42.

¹⁴ P. Matvejević, *La Sicilia euro-mediterranea*, op. cit., p. 40.

¹⁵ Sobre la importancia de la cartografía en la autorrepresentación del mundo, véase F. Farinelli, *Geografia. Un’introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino, 2003; Id., *L’invenzione della terra*, Sellerio, Palermo, 2007. Densas y agudas reflexiones geofilosóficas sobre Al Idrisi se encuentran en Caterina Resta, *Cartografie dell’Italia*, en *Geofilosofia del Mediterraneo*, op. cit., pp. 119-127.

A pesar de la creciente centralidad de las rutas oceánicas, el Mediterráneo — aunque ya no sea *umbilicus mundi*— sigue siendo, al menos para Europa, un “mar decisivo”. En él se puede dibujar el propio origen, pero también reconocer el propio futuro, como escribe Caterina Resta:

Es precisamente la Sicilia de Roger II y de su cartógrafo Idrisi la que muestra todavía la clarividencia de esta perspectiva, de esta mirada al mar. Solo la Italia mediterránea de Idrisi podría aún hoy recuperar y retomar esta vocación, inscrita en su geo-grafía, mirando a esa Sicilia que [...] fue capaz de hacer coexistir pueblos, filiaciones, credos y costumbres, sin generar necesariamente conflictos, que en otros lugares eran enemigos irreductibles¹⁶.

2. La imagen meridional de un mundo posible

Para cuestionar la peculiaridad de las relaciones que puede crear el Mediterráneo, podemos reflexionar sobre sus caracteres más específicos, que nos hablan de un mundo “plural” desde su origen, como ya indica la historia del término “Mediterráneo”. Para los griegos, era “nuestro mar”, y siguió siéndolo para los romanos (*mare nostrum*). Para Massimo Cacciari, el Mediterráneo, incluso antes que *thálassa* o *pélagos*, puede definirse como *póntos*, un puente entre una orilla y otra¹⁷. Es *póntos* porque conecta las islas de los archipiélagos; conecta las penínsulas con las islas: las islas no son mónadas sino que, por el contrario, todas están relacionadas, aunque conservando sus diferencias; persisten en su identidad, aunque subsisten en el vínculo pelágico, que les permite pasar de una a otra. Por ello, el Mediterráneo se considera un paradigma político indispensable para comprender el destino de Europa.

Por tanto, la pregunta sobre el futuro de Europa, sobre sus posibles formas de tejer lazos, debe plantearse a partir de las accidentadas orillas del Mediterráneo, de sus islas, grandes y pequeñas, donde se hablan lenguas diferentes, pero se cruzan a diario “puentes de olas”. De hecho, Cacciari se pregunta: “¿Será Europa (todavía) un archipiélago? ¿O es esto, en cambio, su imposible? Esta pregunta constituye, en cualquier caso, el sentido de su experiencia actual”¹⁸. Así pues, la pregunta sobre el destino de Europa y la pregunta sobre el destino del Mediterráneo aparecen inextricablemente unidas.

¹⁶ C. Resta, *Cartografie dell'Italia*, en *Geofilosofía del Mediterraneo*, op. cit., p. 130.

¹⁷ Cfr. M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997, pp. 13-14 (trad. cast. *El archipiélago: figuras del otro en occidente*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2003).

¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

La búsqueda de una definición del concepto de Mediterráneo es un camino ya recorrido por historiadores y geógrafos, que han comprendido la importancia de interrogarse sobre sus características más específicas, como reflejan, por ejemplo, las reflexiones de los años setenta de Fernand Braudel, quien escribió:

¿Qué es el Mediterráneo? Mil cosas a la vez. No un paisaje, sino innumerables paisajes. No un mar, sino una sucesión de mares. No una civilización, sino una serie de civilizaciones apiladas unas sobre otras. [...] El Mediterráneo es una antigua encrucijada. Durante milenios, todo ha fluido hacia él, complicando y enriqueciendo su historia: bestias de carga, vehículos, mercancías, barcos, ideas, religiones, modos de vida¹⁹.

Braudel logra describir con claridad la compleja plurivocidad del Mediterráneo. Es precisamente esto lo que constituye su singularidad, su imposible asimilación a ningún otro lugar del mundo, como afirma Horchani: “El Mediterráneo es un lugar único en nuestro planeta: cuna de civilizaciones, tierra de dioses, jardín del Edén para algunos. En resumen, un mar que une y divide”²⁰.

Definirlo geográficamente parece sencillo: es un mar semicerrado, lleno de calas e islas. La dificultad surge cuando hay que describir su situación antropológica, ya que sus orillas están habitadas por pueblos que son, al mismo tiempo, diferentes y semejantes, como escribe Horchani: “Es un mar en medio y dominado por tierras, un mar en el que los pueblos están condenados por su posición geográfica a vivir juntos, a encontrarse con los mismos problemas, a tener los mismos miedos y a sentir las mismas esperanzas”²¹.

Una situación que se remonta a los orígenes de nuestra civilización, como escribió Hegel en la *Introducción* a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, describiendo las diferentes partes de Europa: “La primera parte es el sur de Europa (...) que se abre hacia el Mediterráneo [...]. Esta parte, que durante mucho tiempo ha sido el teatro de la historia universal, no tiene un núcleo, sino que se abre hacia fuera, hacia el Mediterráneo. Cuando el centro y el norte de Europa estaban aún incultos, encontró aquí su asiento el espíritu universal”²². Mientras que para Asia la relación con el mar siempre ha sido secundaria, para Europa es lo que cuenta eminentemente, alimentando una tendencia a la apertura al otro, al mundo exterior, de la que Asia parece carecer²³.

¹⁹ F. Braudel, *Mediterraneo*, en F. Braudel et al., *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, tr. it. de E. De Angeli, Bompiani, Milano 1992, pp. 7-8.

²⁰ F. Horchani, *Tradizione e modernità: le condizioni del dialogo fra le due sponde*, en F. Horchani, D. Zolo (eds.), *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, Jouvence, Roma, 2005, p. 159.

²¹ Ídem.

²² G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 2004, p. 287.

²³ Cfr. M. Cacciari, *Geofilosofía dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994, p. 63.

En nuestro presente, como ya he mencionado, la Unión Europea no considera el Mediterráneo como un objeto digno de reflexión filosófica. Al contrario, sobre todo en los círculos continentales, se tiende a asumir actitudes, si no de superioridad, de flagrante indiferencia. A lo sumo, se reconocen sus glorias pasadas, sin contemplar su importancia para el futuro de Europa. De hecho, pensar en ella desde su pasado se ha convertido en un hábito tenaz que ha contribuido a crear estereotipos, proyectando el Mediterráneo mucho más hacia el pasado que hacia el futuro²⁴.

La tesis que Pedrag Matvejević, uno de los mayores conocedores del Mediterráneo, no se ha cansado de relanzar es que Europa debe deshacerse precisamente del exceso de *continentalismo* que, casi como una enfermedad, la aqueja. ¿Cómo debería hacerlo? En su opinión, debería emprender un verdadero camino de “conversión”, abriéndose a lo que, con arrogancia, todavía hoy se denomina como Tercer y Cuarto Mundos. Mundos que, en el pasado, han enriquecido la historia y la cultura europeas, y que hoy intentamos separar con muros y fronteras cada vez más infranqueables.

Para comprender aún mejor estos pasajes, es importante subrayar que el verdadero héroe mediterráneo es, no por casualidad, Ulises. Ese Ulises que siempre está viajando entre tierras y mares; el que se menciona en la *Odisea*, y que tiene características opuestas a las del Ulises de Dante, que emprende “la loca huida” hacia el Atlántico²⁵. Odiseo es un héroe intrigado por los nombres de las islas y sus habitantes, los paisajes y las extensiones de mar, las diferentes lenguas y costumbres. Odiseo viaja siempre entre las costas mediterráneas. Estas, mediante seducciones o trampas, prolongan su viaje durante años: “Ulises no atraviesa espacios, sino que, surcando un mar lleno de islas y por todas partes rodeado de tierras, desembarca en puertos, habita lugares, escucha lenguas diferentes, como extranjero conoce a otros extranjeros, de una orilla a otra del Mediterráneo, se enfrenta al riesgo y a los peligros de la relación con la alteridad”²⁶.

El Mediterráneo que conocemos a través de los viajes del Ulises homérico —así como a través de los viajes de todos los marineros que navegan entre islas y costas— no es una identidad monolítica, sino, como escribe Franco Cassano, “un multiverso que adiestra la mente a la complejidad del mundo, a los híbridos, a los mestizajes,

²⁴ Cfr. P. Matvejević, *Il Mediterraneo e l'Europa. Lezioni al Collège de France*, tr. it. de Giuditta Vulpius, Garzanti, Milano, p. 24: “El espacio rico de historia ha sido víctima de los historicismos” (trad. cast. *El mediterráneo y Europa*, Valencia, Pre-Textos, 2006).

²⁵ Sobre las modalidades del viaje del Ulises dantesco, su valor simbólico y su final con la “huida loca”, véase M. Cacciari, *L'Arcipelago*, op. cit., pp. 63-71. Lúcidas e importantes reflexiones, también en C. Resta, *Atlantici o mediterranei?*, op. cit., pp. 26-28, en particular p. 27: “El Ulises de Dante no conoce viajes de regreso, permanece sordo a la llamada del *oikos*, donde el afecto familiar le espera en vano y podría retenerle; solo el ardor del conocimiento, de experiencia del mundo [...] le empuja siempre más lejos ‘hacia el alto mar abierto’”.

²⁶ C. Resta, “Terramare”, *Filosofia*, 67, 2022, p. 15.

a las identidades que no gustan de la pureza y la limpieza, sino que conocen desde hace tiempo la mezcla”²⁷. Un mar muy distinto, pues, de la extensión oceánica uniforme y homogénea. Esta última abrirá la puerta a la globalización y, por tanto, a la homogeneización y uniformidad de la repetición mundial de los modelos “atlánticos”²⁸.

La decisión fundamental de Europa es, pues, elegir entre una vocación “atlántica” y una vocación “mediterránea”²⁹. Al hacer esta elección, debe tener cuidado, como señala Cassano, de no caer en la alternativa entre el “fundamentalismo del mar” —el que profesan los países atlánticos— y el “fundamentalismo de la tierra”, que, con sus nacionalismos, ya ha hecho mucho daño a Europa.

En el extremo opuesto de la deriva oceánica se sitúa, por tanto, otra posibilidad: la del redescubrimiento de la vocación mediterránea y “*archipelágica*” de Europa. La tesis de Massimo Cacciari, por ejemplo, es que es precisamente desde el Mediterráneo, desde su ser, esencialmente, un archipiélago —en virtud de sus innumerables islas—, desde donde se abre la posibilidad de pensar en un nuevo comienzo para Europa. Escribe Cacciari: “La idea del Archipiélago no es la de un retorno a los orígenes, sino más bien la de un ‘nuevo comienzo’, o la de un ‘contragolpe’ a la historia-destino de Europa [...]. Ningún *Adventiens* podría venir si no es como ‘existencialización’ de un posible ‘pasado germinal’”³⁰. El pasado y los nuevos comienzos nos muestran un camino a seguir, sin excluir, por desgracia, que la prepotente atracción oceánica siga ejerciendo su poder y que, por tanto, el Mediterráneo esté destinado a quedar cada vez más marginado. ¿Cuáles son las posibilidades que quedan abiertas? Por un lado, la del olvido de la existencia *archipelágica*. Por otro, la de una convivencia *archipelágica* renovada, en la que la identidad y las diferencias, pero, sobre todo, el archipiélago, puedan ofrecer, tal vez, una nueva medida al exceso por el que ha optado Europa. De hecho, ha preferido emprender la “loca huida”, siguiendo la estela del Ulises de Dante y, sobre todo, de Colón, en lugar de navegar por las rutas del Ulises homérico. Una Europa, la actual, atraída, como Colón, por el irresistible señuelo del espacio oceánico, del que emerge el Nuevo Mundo. Es decir, atraída por ese no-límite cuya huella lleva impresa, que ha tomado la forma del pensamiento tecno-económico de un nuevo monoteísmo, del Mercado³¹.

Volver al Mediterráneo no significa, pues, dejarse seducir por la extraordinaria belleza de sus paisajes y la variedad de sus culturas. Significa, más bien, empezar

²⁷ F. Cassano, *Contro tutti i fondamentalismi: il nuovo Mediterraneo*, en V. Consolo, F. Cassano (eds.), *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano*, Mesogea, Messina, 2000, p. 61.

²⁸ Cfr. F. Cassano, *Paeninsula. L'Italia da ritrovare*, op. cit., p. 81.

²⁹ Sobre esta cuestión, C. Resta ha escrito páginas decisivas: *Atlantici o mediterranei?*, op. cit., pp. 17-39.

³⁰ M. Cacciari, *L'Arcipelago*, op. cit., p. 35.

³¹ C. Resta, “Terramare”, op. cit., p. 20.

a considerarlo seriamente como el paradigma de la cultura como tal: la cultura como geohistoria, en la que distintas civilizaciones se encuentran o chocan, transformándose, sin homogeneizarse ni aniquilarse; dando lugar, por el contrario, a una identidad plural, a pesar de las dificultades tanto en el plano político como en el de la convivencia civil. El nombre de “mediterránea” debe darse precisamente a esta identidad irreductiblemente plural. Es a partir de esta identidad que Europa debe repensarse a sí misma³².

Solo a partir de esta cultura plural debe plantearse de nuevo la cuestión del futuro de las relaciones posibles en Europa, retomando los hilos de su historia. Tal vez no consigamos tener una respuesta clara, sobre todo hoy, con estas guerras nuevas, pero también muy antiguas, que desgarran el continente y la cuenca mediterránea. Pero, al menos, deberíamos tener claras las preguntas a las que nos enfrentamos todos los europeos. Precisamente con estas preguntas, lúcidamente planteadas por Caterina Restà, quiero terminar:

De este mar de diferencias nació Europa, un pluriverso irreductible de pueblos y lenguas, obligados a dialogar entre sí, forzados al esfuerzo incesante de la traducción y la distancia. ¿Será ahora este antiguo mar rodeado de tierras un modelo para una configuración no universal, sino *pluriversal* del mundo? ¿Seremos capaces todos, no solo los europeos, de volver a ser mediterráneos y de encontrar por fin un nuevo *nómos*, una nueva medida, entre cielo, tierra y mar?³³.

Traducción: *Irene Ortiz Gala*

³² Ibid., p. 13.

³³ C. Restà, *Atlantici o mediterranei?*, op. cit., p. 39.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balibar, É., Éloge de l'hospitalité, en "Télérama", n. 4: Étrangers, une obsession européenne, 2011.
- Braudel, F., *Mediterraneo*, en F. Braudel *et al.*, *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, tr. it. de E. De Angeli, Milano, Bompiani, 1992.
- Brown, W., *Walled States, Waning Sovereignty*, New York, Zone Books, 2010 (ed. cast. *Estados amurallados*, Herder, Barcelona, 2024).
- Bonesio, L. y Resta, C., *Intervista sulla geofilosofia*, R. Gardenal, Reggio Emilia (eds.), Diabasis, 2010.
- Cacciari, M., *Geofilosofia dell'Europa*, Milano, Adelphi, 1994.
- Cacciari, M., *L'Arcipelago*, Milano: Adelphi, 1997 (ed. cast. *El archipiélago: figuras del otro en occidente*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2003).
- Camus, A., *L'estate e altri saggi solari*, C. Pastura y S. Perrella (eds.), Milano, Bompiani, 2003.
- Cassano, F., *Contro tutti i fondamentalismi: il nuovo Mediterraneo*, en V. Conso-
lo, F. Cassano (eds.), *Rappresentare il Mediterraneo. Lo sguardo italiano*, Messina,
Mesogea, 2000.
- Cassano, F., *Paeninsula. L'Italia da ritrovare*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- Cassano, F., Zolo, D. (eds.), *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- Derrida, J., *Manquements du droit à la justice*, en J. Derrida, M. Guillaume y J.-P.
Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997.
- Farinelli, F., *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*, Torino, Einaudi,
2003.
- Farinelli, F., *L'invenzione della terra*, Palermo, Sellerio, 2007.
- Fulco, R., *Per un'Europa mediatrice: filosofia, istituzioni, migrazioni*, en R. Fulco
y T. Greco (eds.), *L'Europa di Simone Weil. Filosofia e nuove istituzioni*, Macerata,
Quodlibet, 2019.
- Grenier, J., *Ispirazioni mediterranee*, tr. it. de C. Pastura, Messina, Mesogea,
2003.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid,
Alianza, 2004.

Horchani, F., *Tradizione e modernità: le condizioni del dialogo fra le due sponde*, en F. Horchani, D. Zolo (eds.), *Mediterraneo. Un dialogo fra le due sponde*, Roma, Jouvence, 2005.

Matvejević, P., *La Sicilia euro-mediterranea*, R. Fulco (ed.), en “Azioni Parallele. Quaderni d’aria”, 3, 2016.

Matvejević, P., *Il Mediterraneo e l’Europa. Lezioni al Collège de France*, tr. it. de Giuditta Vulpius, Milano, Garzanti, 1998.

Ortiz Gala, I., *El mito de la ciudadanía*, Herder, Barcelona, 2024.

Resta, C., *10 tesi di Geofilosofia*, en L. Bonesio (ed.) (1996), *Appartenenza e località: l’uomo e il territorio*, Milano, SEB, 1996.

Resta, C., *Geofilosofia del Mediterraneo*, Mesogea, Messina, 2012; tr. in. de A. Reid y V. Surace, *Geophilosophy of the Mediterranean*, ed. by R. Fulco, S. Gorgone, G. Gregorio, V. Surace, New York, Suny, 2024.

Resta, C., *Il pluriverso mediterraneo*, en “Azioni Parallele. Quaderni d’aria”, 3, 2016.

Resta, C., *Terramare*, en “Filosofia”, nº 67, 2022.

Resta, C., *Walled Border. Beyond the barriers of immunity of the nation-states*, en A. Cooper e S. Tinning (eds.), *Debating and Defining Borders. Philosophical and Theoretical Perspectives*, London-New York, Routledge, 2020.

Temime, É., *Un sogno mediterraneo. Intellettuali e utopia del mare di pace*, tr. it. de R. Fulco, Messina, Mesogea, 2005.

Valéry, P., *Ispirazioni mediterranee*, tr. it. de M. T. Giaveri (ed.), Messina: Mesogea, 2011 (trad. cast. “Inspiraciones mediterráneas”, en *Debats: Revista de cultura, poder i societat*, 1997, pp. 119-134).

II. *Figuras y narrativas de la desafección*

Figures and Narratives of Disaffection



Desafección y desobediencia civil digital: acción, complejidad y constitucionalismo

Disaffection and Digital Civil Disobedience: Action, Complexity and Constitutionalism

ALEJANDRO SAHUÍ

Profesor de Derechos Humanos en la Universidad Autónoma de Campeche
alesahui@uacam.mx

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1823-1459>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.004>

Bajo Palabra. II Época. N° 38. Pgs: 109-126



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

En el contexto de sociedades complejas que se caracterizan por la coexistencia de múltiples sistemas de acción la conducta humana se automatiza o es ignorada. Este hecho causa alienación e impotencia. En este texto analizo ciertos aspectos de la desafección democrática que se han incrementado con la transformación de la esfera pública digital. Me concentro en dos atributos de la acción: autonomía y autogobierno, que son incluidos en las constituciones mediante los derechos humanos y la soberanía popular. Con este enfoque normativo reviso algunas estrategias de desobediencia civil que han sido calificadas como hackers, y examino la relación entre derecho y universo digital.

Palabras clave: *Desafección, desobediencia civil, mundo digital, constitucionalismo.*

Abstract

In the context of complex societies characterized by the coexistence of multiple systems of action human behavior becomes automated or ignored. This fact causes alienation and impotence. In this paper I analyze certain aspects of democratic disaffection which have increased with the transformation of the digital public sphere. I focus on two attributes of action: autonomy and self-government, which are included in constitutions through human rights and popular sovereignty. With this normative approach I review some strategies of civil disobedience that have been referred to as hackers and examine the relationship between law and the digital universe.

Keywords: *Disaffection, civil disobedience, digital world, constitutionalism.*

*“The real problem of humanity is the following:
We have paleolithic emotions, medieval institutions, and god-like technology”*

Edward O. Wilson

Introducción: sobre la acción humana

Las instituciones formales e informales son escenarios de la acción, el andamiaje que le brinda sentido y que puede favorecer o entorpecer su desarrollo. Por esta razón es importante conocer su intersección con la Constitución, la cual posee estándares normativos internos —pero públicamente disponibles— para evaluar la conducta humana: las ideas de autonomía y autogobierno. Esta tarea exige adoptar un enfoque de razón práctica, no una mirada funcional, instrumental o utilitaria como las que predominan en las ciencias sociales. En muchas ocasiones el derecho incorpora normas como si se tratara de reglas técnicas, medios adecuados a fines, que Max Weber observó en el desarrollo de la economía y la burocracia. En otras, el derecho acoge tradiciones sin discutir sus valores, como la religión, la familia o los afectos, cuya definición impacta el trazado de fronteras en los ámbitos privado, social y público. Y otras más hace suya la imagen de la sociedad como suma de individuos homogéneos, confundiendo el modelo contractual con los valores concretos que encarnaría un prototipo de sujeto moral. De todos estos casos el resultado es la variación en el retrato de la persona y en las expectativas que socialmente se tienen de su conducta.

En lo que aquí concierne, los derechos humanos y la democracia representan el núcleo del proyecto constitucional. En términos genéricos, los derechos contienen la parte sustantiva relativa a la autonomía individual, mientras que el régimen político dispone los procedimientos que actualizan el autogobierno de las personas en público, la soberanía popular. Las secciones dogmática y orgánica de las constituciones desarrollan ambos términos. Creo que una buena forma de identificar la agencia humana en las sociedades complejas que se caracterizan por la coexistencia de múltiples esferas, consiste en averiguar cuáles son los mecanismos institucionales que traducen las acciones singulares en decisiones colectivas¹. La defensa de los derechos y la participación han configurado estos engranajes, pero esto no sucedió de un modo simple, sino con la influencia de múltiples doctrinas sobre la Constitu-

¹ Este es el tema central de Sahúí, A., *Constitucionalismo reflexivo: derechos humanos y democracia en las sociedades complejas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2024.

ción: en primer lugar, liberalismo y republicanismos; pero también socialismo y feminismo. El legado principal de estas últimas doctrinas en el ámbito de la acción es la noción de emancipación². Sin embargo, esta noción quedó constitucionalmente en un plano secundario, al ser atada a los derechos sociales y económicos de carácter prestacional. Por ello pasó desapercibida su potencia crítica contra explotación, expropiación y alienación.

Es importante notar que el constitucionalismo no resolvió cuál doctrina debía vencer en los casos de conflicto, sino que se adoptó un compromiso, un consenso traslapado que no está exento de tensiones. De este modo, cuando la dogmática y la interpretación constitucional de los derechos y del régimen político no se cierran, las personas pueden recurrir reflexivamente a sus juicios meditados³. A nivel subjetivo, los individuos revisan los lugares donde avanza o se bloquea su capacidad de acción gracias a su comprensión intuitiva de la autonomía, el autogobierno y la emancipación. Dicha comprensión deriva de la familiaridad de la gente con las prácticas relativas a los derechos y la democracia, que está marcada por las posiciones particulares que cada persona ocupa en el orden jurídico. En términos que Jürgen Habermas atribuye a la filosofía respecto al resto de las ciencias, frente a la multiplicidad de sistemas u órdenes normativos, la gramática constitucional funge como guardiana e intérprete de la agencia⁴. Ella lleva a cabo una tarea semejante a la de un guardagujas que supervisa los cruces y transbordos entre rutas-sistemas, habilitando un mapa de viaje para la ciudadanía.

En México, Luis Villoro⁵ ha propuesto entender la injusticia desde la noción de exclusión. Su enfoque advierte de daños provenientes de instituciones que no tienen en cuenta a determinados individuos y grupos. Para el filósofo se trata de un recurso heurístico. En primer lugar, las personas excluidas no están realmente fuera de la sociedad, colaboran en ella, pero no participan de las instancias de discusión y decisión. En segundo lugar, no gozan de un privilegio epistémico, sino pragmático. En el giro político de la epistemología existen propuestas como las de

² La noción de *emancipación* indicaría el fracaso de la agencia crítica causada por dinámicas del consensualismo; implica un movimiento afectivo de buscar otro tipo de vida, que se experimenta en el cuerpo por su posicionalidad; trata de prácticas de reflexividad corporal; Quintana, L., *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*, Barcelona, Herder, 2020. Dicha idea tendría un sustrato antropológico primordial desde la Ilustración con una connotación pública, y no solo civilista; Koselleck, R., “Desplazamiento de los límites de la emancipación. Un esbozo histórico conceptual”, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, pp. 113-129.

³ Las ideas de consenso traslapado y equilibrio reflexivo son de Rawls, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2006.

⁴ Habermas, J., “La filosofía como vigilante (PLATZHALTER) e intérprete”, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996, pp. 11-29. El desarrollo del proyecto del constitucionalismo en el filósofo está en Habermas, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.

⁵ Villoro, L., “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 103-142.

Miranda Fricker⁶, José Medina⁷ o Fernando Broncano⁸, que destacan el entorno de prácticas sociales que habilitan la acción. Aquí quiero relacionar el sentimiento de desafección con el juicio de las personas que perciben que su agencia está dañada, aunque no posean un diagnóstico adecuado de la situación que consideran injusta. Por ello resultan desmotivadas. El vínculo entre juicio y agencia es elemental; la gente requiere creencias aptas: acierto, destreza y aptitud⁹. De este modo, importa tener presente que las emociones están insertas o forman parte de prácticas, no son solamente estados mentales, lo cual permite analizarlas histórica y culturalmente: “comprenderlas como algo que nuestros cuerpos *hacen* permite combinar la dimensión corporal con estructuras y patrones sociales, lingüísticos y locales que en cada caso la determinan”¹⁰.

En este texto tomo la actitud de los desobedientes civiles digitales como una variante activa o asertiva de la desafección. Si el consenso en torno a la Constitución representa el sentido de la justicia política de la ciudadanía, entonces a primera vista las personas disidentes parecen representar posiciones anti-políticas. Pero ¿es éste siempre el caso? El problema de la desobediencia no es sencillo y la respuesta de las autoridades es clave para conocer el talante de un régimen constitucional. John Rawls¹¹ y Jürgen Habermas¹² brindan respuestas liberales y democrático-republicanas al debate, pero existen otras variantes: religioso-espiritual, o anarquista, como la de David Thoreau: “El mejor gobierno es el que no tiene que gobernar en absoluto”¹³. Me referiré a la desobediencia en la esfera digital como *hacktivismo*, y seguiré en parte la idea del cambio estructural de la esfera pública de Habermas¹⁴, quien identifica algunas bases del desencanto político en estas transformaciones.

He hablado de la Constitución como el marco de la acción ciudadana, y he dicho que junto al derecho existen prácticas que no siguen principios constitucionales, como por ejemplo las relativas a las empresas tecnológicas. Este asunto debería

⁶ Fricker, M., *Injusticia epistémica*, Barcelona, Herder, 2017.

⁷ Medina, J., *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistance Imaginations*, New York, Oxford University Press, 2013.

⁸ Broncano, F., *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid, Akal, 2020.

⁹ Sosa, E., *Juicio y agencia*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2023.

¹⁰ Gómez Ramos, A. y G. Velasco Arias, *Atlas político de emociones*, Madrid, Trotta, 2024, p. 17. En cambio, para Nussbaum, las emociones implican evaluaciones cognitivas, sin referencia explícita al contexto pragmático: Nussbaum, M. C., *Emociones políticas*, Barcelona, Paidós, 2014.

¹¹ Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.

¹² Habermas, J., “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de derecho”, *Ensayos Políticos*, Barcelona, Península, 2000, pp. 51-71.

¹³ Thoreau, D., *Desobediencia civil*, Ciudad de México, Tumbona Ediciones, 2012, p. 18.

¹⁴ Habermas, J., *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*, New Jersey, Polity Press, 2023.

ser discutido para tomar conciencia de que el constitucionalismo como enfoque filosófico-político es relativamente reciente. Samuel Moyn¹⁵ no advierte mayor antigüedad al consenso de los derechos que la Declaración de 1948, y lo mismo cabe decir del acuerdo en las segunda y tercera ola democráticas descritas por Samuel Huntington¹⁶. Es larga la historia previa del derecho y de los sistemas políticos para pretender hallar en cada institución valores constitucionales. Muchas prácticas que se solapan con el derecho afectan a sus principios de forma negativa. Pese a la precedencia histórica de dichas prácticas, o a su importancia funcional, debe ser una meta constitucional lograr que todas sean coherentes con sus valores básicos, ya que las ideas de justificación y legitimidad dependen de ello; de que los propósitos de todo sistema tengan traducción a los estándares de la razón práctica. Esta es la tarea que atribuyo a las instituciones relativas a los derechos y la democracia: ¿es posible la autonomía y el autogobierno que reclaman los activistas en la esfera digital?, ¿y la emancipación?, ¿es reconocible el estatus ciudadano en el universo virtual?

Desobediencia civil liberal y democrática

Este texto relaciona la desobediencia civil con un tipo de desafección que caracteriza a las personas *hacktivistas*, que son quienes llevan a cabo acciones de resistencia en el universo virtual configurado por las corporaciones tecnológicas¹⁷.

En la doctrina liberal predominante de la desobediencia civil elaborada por Rawls se postula que ella exige una adhesión de las personas resistentes al orden constitucional, al sentido de justicia de la mayoría. Es cierto que la persona desobediente viola alguna norma particular, pero está a favor del orden como un todo. En la esfera pública digital, sin embargo, dado que sujetos como Edward Snowden, Julian Assange, Aaron Swartz o Anonymous han acusado la corrupción de los principios políticos más elementales por parte de los Estados y la captura de lo público por los poderes económicos, este imperativo no parece fácilmente aplicable. El

¹⁵ Moyn, S., *La última utopía. Los derechos humanos en la historia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

¹⁶ Huntington, S., *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, 1996.

¹⁷ Quizá sea inexacto calificar como desafección el estado de ánimo ciudadano en torno al universo virtual. Manuel Arias Maldonado habla de afectos digitales y argumenta que el espacio digital está saturado de afectos, y que el simple hecho de participar en él implica someterse a estímulos, relaciones y reacciones. En todo caso, me interesa averiguar la forma específica de emoción que movilizaría las acciones desobedientes, de sujetos que tienen la sensación de ser objetos y no sujetos; "Afectos digitales", *Atlas político de emociones*, op. cit., pp. 58-72. No creo empero que la acción desobediente deba interpretarse como atrofia de la agencia y la capacidad narrativa, ya que defiende su dimensión performativa. Al respecto, López Mondéjar, L., *Sin relato. Atrofia de la capacidad narrativa y crisis de la subjetividad*, Barcelona, Anagrama, 2023.

contrato social es base de la obligación política, de manera que el abandono de sus principios podría justificar la desobediencia.

Cerca de Rawls, pero del lado de la teoría republicana y democrática, Jürgen Habermas considera que la desobediencia es “piedra de toque del Estado democrático de Derecho”. Es enfático en la dimensión pública de la autonomía: el autogobierno. El carácter político de la libertad tiene reflejo institucional en la democracia y está en la base de su idea de legitimidad, que implica la participación de todos los afectados. La crítica de los desobedientes digitales tiene que ver con la amenaza a las condiciones de la esfera pública por poderes políticos y económicos que, no estando sujetos a control, bloquean y expropian las avenidas de la información, que usan para sus fines sin rendir cuentas.

Aunque cabe trazar paralelismos entre el modelo liberal de desobediencia y el democrático, me interesa un rasgo específico de este último: la participación. La desobediencia liberal es defensiva y apela al sentido material de justicia; en cambio, la versión democrática se enfoca en los procedimientos de liberación ciudadana y toma de decisiones. Por ello, la exclusión es uno de sus signos más claros, y en relación con internet, las redes, las plataformas y la inteligencia artificial, la opacidad de estos mecanismos es uno de los problemas primordiales.

En todo caso, hay que señalar que el desencanto hacker no es exclusivamente hacia la política. Refleja también desafección en el interior del mundo digital, críticas a sus condiciones de acceso, al surgimiento de nuevas formas de subjetividad y de relaciones humanas. Existe ansiedad creciente por el universo virtual y su inherente toxicidad¹⁸. Sin embargo, como observa Evgeny Morozov, nada de esto significa rechazar las tecnologías. El caso es que Facebook, Twitter, Instagram o TikTok no son solo tecnologías, sino agentes que instituyen formas de vida¹⁹. Ambos universos —real y digital— se entrelazan en el sistema político y económico y, por lo tanto, se vuelven asuntos constitucionales.

La *nueva* transformación estructural de la vida pública: la esfera digital

En 1962 Habermas desarrolla una noción de esfera pública que se ha vuelto un referente fundamental²⁰. No trata la publicidad desde el enfoque de las ciencias de la comunicación, sino de la teoría política. Describe el papel de los medios en la

¹⁸ Lovink, G., *Tristes por diseño. Las redes sociales como ideología*, Bilbao, Consonni, 2019; Zafra, R., *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*, Barcelona, Anagrama, 2021.

¹⁹ Sánchez Díez, M., “Entrevista. Evgeny Morozov”, *Eldiario.es*, núm. 27, 2020.

²⁰ Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gilly, 1997.

Ilustración y su influencia en la formación de prácticas y espacios de conversación. En bulevares, salones, cafés y tabernas suceden relaciones no jerárquicas de intercambio de negocios y noticias; formas de trato igualadoras entre personas, más civilizadas. Sus estudios de la acción comunicativa son el asiento de las ideas actuales de democracia deliberativa.

No obstante, la revisión de las condiciones actuales de la esfera pública no hace a Habermas optimista. Las tecnologías digitales generan riesgos para las libertades y la legitimidad democrática. Señalo rápido algunos cambios en la esfera pública que producen plataformas y redes sociales, que son distintos a los causados por los medios de masas tradicionales —prensa, radio, televisión—, y que han sido documentados ampliamente²¹.

Los medios tradicionales como prensa, radio o televisión, por la manera de transmitir su mensaje buscan el mayor público. Para influir la formación de la opinión deben ofrecer productos imparciales en apariencia. En cambio, en las plataformas y redes existe capacidad para clasificar, segmentar y focalizar mensajes con sorprendente precisión. Una capacidad que la radio, la televisión o el cine no tienen y era difícil imaginar. Seducen en forma directa y personalizada; alimentan una sociedad atomizada y narcisista donde el imperativo de ponerse en el lugar del otro, que es condición de la capacidad de juzgar, no se puede lograr. El impacto de este ajuste en la esfera pública es grande, especialmente en dos ámbitos: por un lado, en la erosión democrática que liderazgos populistas aprovechan con la polarización; y por otro, en un capitalismo que privatiza lo público y transforma a ciudadanos en consumidores. El sigilo en el diseño de plataformas enmarcadas en una economía de la atención motiva que la información adopte formas de propaganda y espectáculo, y deje en segundo plano la verdad.

Concuerdo en términos generales con el enfoque de Habermas acerca de la esfera digital. Este contradice la posición de Manuel Arias Maldonado, quien estima que un rasgo común a medios y aplicaciones de internet (plataformas, redes) es su naturaleza “prosocial”. Según Arias el predominio de emociones negativas se debe a que los actores políticos y económicos hacen un uso estratégico de las tecnologías para manipular las emociones, pero no sería un rasgo inherente a la arquitectura del mundo digital.

Aunque esta diferencia tendría que decidirse empíricamente y no estoy en condiciones de solventarla, lo cierto es que la arquitectura y la operatividad de plataformas y redes digitales no está a disposición del público, es un saber arcano que

²¹ Peirano, M., *El enemigo conoce el Sistema. Manipulación de ideas, personas e influencias después de la Economía de la atención*, Barcelona, Debate, 2019; Sunstein, C., *República.com. Internet, democracia y libertad*, Barcelona, Paidós, 2003.

se resiste a ser transparentado, regulado y a rendir cuentas. El universo virtual está organizado y conducido por gobiernos y corporaciones opacas²².

En relación con la desafección hacker me interesa destacar: 1) la invasión a la privacidad realizada con fines políticos y económicos de seguridad, control y manipulación, a espaldas de la ciudadanía; 2) la razón de Estado, el secreto y la privatización de las avenidas de la comunicación, cumpliendo las redes y plataformas el papel de guardianes (*gatekeepers*), que dañan la libertad de expresión y el acceso a información plural e independiente; y 3) los monopolios de las empresas tecnológicas mediante la expropiación, explotación y extracción gracias a la arquitectura del universo digital de la información noticiosa, pero también de la cultura o la ciencia protegidos mediante leyes de propiedad intelectual, derechos de autor, patentes o marcas. La desobediencia digital ha puesto atención a estos fenómenos. Las capacidades tecnológicas generan tentaciones autoritarias.

La desobediencia civil digital o *hacktivismo*

Interesa analizar los cambios de la esfera digital: internet, plataformas y redes estructuran un lugar diferente para la política que impone retos para justificar acciones de desobediencia contra zonas grises de actividad gubernamental, seguridad nacional o corrupción, así como contra las corporaciones privadas. Las filtraciones de Snowden o Assange de mentiras y secretos de Estado, y el “Manifiesto por la guerrilla del acceso abierto” de Aaron Swartz contra la privatización del saber, son buenas ilustraciones si se tienen en cuenta las reacciones tan drásticas del poder estatal²³. En los regímenes autoritarios la resistencia de los actores digitales ha sido violentamente reprimida, pero también en las sociedades que presumen valores democráticos. De ahí el interés de muchos *hacktivistas* de vincular su actuar a los principios normativos de la desobediencia civil y adquirir la legitimidad de personajes como Mahatma Gandhi o Luther King. Aunque, como ahora veremos, esta no es siempre la regla. Por eso, insiste Habermas: la desobediencia civil es piedra de toque del Estado constitucional.

Pero, ¿es en realidad el *hacktivismo* la nueva desobediencia civil?²⁴. Esta pregunta demanda un análisis serio. Con Habermas se habló de la importancia de la legitimidad democrática para el derecho. Además de la defensa de libertades negativas,

²² Levi, S., *#FakeYou: Fake news y desinformación*, Barcelona, Rayo Verde Editorial, 2019.

²³ Habría dos formas principales de crítica *online*, según se trate de gobiernos o de corporaciones. Para los Estados el mayor temor son las filtraciones (*leaking*) personificadas por Assange o Snowden; mientras que para las empresas es la piratería (*hacktivism*) encarnada en Swartz o Anonymous; Celikates, R., “Digital Publics, Digital Contestation. A New Structural Transformation of Public Sphere?”, R. Celikates, R. Kreide y T. Wesche (eds.) *Transformations of Democracy*, Rowman & Littlefield, 2015.

²⁴ Delmas, C., “Is Hacktivism the New Civil Disobedience?”, *Raisons Politiques*, núm. 69, 2018, pp. 63-81.

dicha legitimidad implica la inclusión de las personas afectadas y depende de la participación política.

La esfera pública enlaza la opinión informal con el medio jurídico y vincula la voluntad popular con múltiples órdenes que no siempre están sujetos a los valores constitucionales, generando obstáculos y distorsiones de la conversación ciudadana: “La violencia estructural no se manifiesta como violencia, sino que más bien, sin hacerse notar, bloquea las comunicaciones en las que se forman y propagan las convicciones generadoras de legitimidad”²⁵.

El ecosistema de plataformas y redes daña la esfera pública, y causa con ello desafección, sentido de impotencia. Por ello cabe interpretar la batalla de los activistas digitales como una crítica al control político y la privatización. Poderes desregulados determinan quiénes pueden participar, son los guardianes de entrada. No son transparentes las reglas de Google, Facebook, Twitter (X) o TikTok, de modo que la acción está a expensas de mecanismos que no tenemos la aptitud de conocer, juzgar y actuar. O sea, se pierde nuestra capacidad de actuar hábilmente dentro de las prácticas, con lo cual autonomía y autogobierno ciudadanos quedan en el aire, a la intemperie.

Justificar la desobediencia digital exige entender que el mundo virtual no es igual al real: en aquel no existen calles, foro público para ser escuchado, ni autoridad democrática. La gente imagina infinitos espacios de expresión, pero no se percata de que ellos están mediados por plataformas y redes que no rinden cuentas. Hay oportunidad de emitir opiniones, pero no siempre son efectivas. Protestar en un *blog* personal es como gritar en tu habitación²⁶.

En un texto que trata de la desafección en la esfera pública digital, cabe criticar la imagen del activista comprometido con ceño fruncido, serio e indignado. Muchos *hacktivistas* participan por diversión, por sentirse mejor, y esto tiene valor formativo —observa Celikates—. El uso de recursos visuales y estéticos, que no se traducen fácilmente a comunicación lingüística, recuerda la crítica a los modelos elitistas de democracia.

Que los valores constitucionales no existan *online* alimenta las críticas del carácter naíf de las tesis rawlsianas²⁷: el mundo virtual es el nuevo sitio del poder. Por ello, la desobediencia civil debe ampliar su marco, incluso hasta admitir acciones que tienen una línea borrosa con la no-violencia. El déficit de legitimidad de la gobernanza tecnológica es una premisa que se tiene que tener en cuenta al juzgar

²⁵ Habermas, J., “Hannah Arendt”, *Perfiles filosófico políticos*, Madrid, Taurus, 1984, p. 221.

²⁶ Delmas, C., “Is Hacktivism the New Civil Disobedience?”, *Raisons Politiques*, op. cit., pp. 64-66.

²⁷ *Ibid.*, p. 67.

las acciones resistentes, ya que genera posiciones anarquistas y radicales: si no existe la obligación de obedecer porque no se comparte ninguna idea de justicia, entonces las normas se cumplen por motivos puramente individuales²⁸. Este escenario alienta desobediencias (in)civiles: vandálicas y hasta terroristas. De ahí la pregunta de si el universo *online* admite acciones violentas. Los ataques *denial of service* (DDoS) interrumpen plataformas y redes, saturándolas de modo artificial como si fueran bloqueos, ocupaciones y sabotajes. Asimismo, ocurren casos de control y vigilancia comunitaria porque se desconfía de la indiferencia o complicidad de los gobiernos.²⁹

Sin embargo, aun mirando con buenos ojos las expresiones radicales de desobediencia, no cualquier *hacktivismo* puede justificarse desde el punto de vista de la razón práctica, con independencia de si es eficaz. Hay límites en aspectos que la desobediencia no puede transgredir. Quedan fuera acciones que causen directamente daños a la integridad física de personas. Aunque aquí se debe ser enfático: no cuentan como violencia de esta naturaleza algunas afectaciones accidentales a tal integridad, si son un efecto contingente de acciones que fueron llevadas a cabo sin ese propósito. Imagínese una urgencia médica en la que un corte de ruta impida la llegada de una ambulancia al hospital. Roberto Gargarella recupera la doctrina del “foro público” y prioriza el valor de la libertad de expresión entre los derechos: “¿dónde, si no en la vía pública, pretender la expresión de la ciudadanía?”³⁰. ¿Cuáles son estas avenidas y rutas en el mundo virtual?, ¿los servicios de comunicaciones, quizás?

A modo de conclusión

En síntesis, se ha hablado de dos formas de desobediencia digital: liberal y democrática. En el primer modelo desarrollado por Rawls se destaca la autonomía, la justicia y los derechos a cuyo consenso recurren los desobedientes. La violación de alguna ley no connota desprecio por el orden jurídico, sino la adhesión a valores constitucionales. En el segundo modelo tratado por Habermas, se prioriza otro aspecto de la agencia personal, el autogobierno, el régimen democrático y la soberanía popular.

²⁸ Ingram, J. D., “Anarchism: Provincializing Civil Disobedience”, Scheuerman, W. E., *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, Cambridge University Press, 2021, p. 184.

²⁹ Delmas, C., “(In)Civility”, Scheuerman, W. E., *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, op. cit., pp. 203-230.

³⁰ Gargarella, R., *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Buenos Aires, Ad Hoc, 2005, p. 27.

Regreso con esto al cambio de la esfera pública digital y las formas de violencia estructural que operan como bloqueos o patologías de la acción y el diálogo. En sociedades complejas, múltiples sistemas afectan la autonomía y el autogobierno que las constituciones prometen. Por eso se deben revisar y adaptar las formas de la participación política.

Es preciso trazar una distinción entre el medio, las condiciones estructurales de la esfera pública y los participantes que ejercen roles particulares, como pueden ser la ciudadanía usuaria o las empresas propietarias. Debe separarse la libertad de expresión de la propaganda como un modelo de negocio. La regulación y las sanciones deben apuntar a los dueños de corporaciones por el diseño de plataformas y redes, por la falta de transparencia, por la inequidad y exclusión que causan, o por los mecanismos de amenaza y captura de lo público. De modo especial, se deben desnudar los intereses políticos y económicos detrás de la arquitectura de internet que modelan los procesos de generación, expresión y toma de decisiones. Elon Musk de X (Twitter) no es un participante igual que el resto, ni Pável Durov de Telegram. Hace falta discutir si los Estados deben crear sus propias estructuras digitales para defender su independencia ante las corporaciones.

En la introducción se señaló la intersección entre la agencia y la Constitución que sucede en las instituciones de los derechos y del régimen democrático. Existen muchas otras prácticas en el orden jurídico que persiguen fines específicos, que tienen su propio *télos*. Con Habermas se observó la evolución de la esfera pública de los medios masivos tradicionales hacia la digitalización. Esta transformación ha afectado los dos atributos de la acción destacados, la autonomía y el autogobierno, lo que se ha vuelto motivo de desafección grave, y en este ámbito ha hecho surgir novedosas formas de participación política: la desobediencia civil digital.

En todo caso, es ingenuo en sociedades extensas y complejas pretender un ideal comunicativo cara a cara, como sugieren propuestas kantianas, rawlsianas o habermasianas. No hay que despreciar el potencial de la digitalidad. Gracias a ella han surgido acciones de individuos y movimientos importantes: Snowden, Assange, Anonymous, Primavera Árabe, *Occupy Wall Street* (99%), Indignados, *Black Lives Matter* o *#MeToo*. Pero tampoco se deben ignorar sus dificultades, como la violenta reacción contra las filtraciones, o los problemas de la acción colectiva, que quedaron de manifiesto tras la explosión y fugaz desaparición de las protestas.

La democracia abierta de Hélène Landemore y sus estudios empíricos de las inteligencias colectivas indican una vía de exploración hacia el ideal de lo público que aquí se defiende³¹: con la participación incluyente de las personas y el respeto hacia

³¹ Landemore, H., *Open Democracy*, New Jersey, Princeton University Press, 2020; y Landemore, H. y J. Elster (eds.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, New York, Cambridge University Press, 2012

las oposiciones plurales³². Existen buenos ejemplos de mecanismos colaborativos, como Wikipedia³³, que funcionan mediante la confianza y la participación gratuita, pero la mayoría son vistos con sospecha por las grandes empresas tecnológicas. La democracia exige desvelar las lógicas que facilitan la manipulación gubernamental o corporativa. En este punto, el análisis crítico de la nueva esfera pública es básico. La comunicación es el enlace necesario para conectar la autonomía individual y el autogobierno colectivo como un todo³⁴.

Aunque a lo largo del trabajo se ha hablado de la desobediencia digital en los márgenes del derecho y se ha pretendido reconocer algunas expresiones radicales, me parece importante hallar en el derecho los nodos de conexión de la conducta *hacktivista* con la constitución. En otro lugar he llamado la atención sobre el derecho de acceso a la justicia como un derecho-poder democrático, un derecho llave entre la acción individual y la estructura estatal. Sin embargo, el acoplamiento entre el sistema de la personalidad y el sistema político exige ajustes de escala: una chispa de conducta personal ha de echar andar toda una maquinaria, que debe ser sensible a esa forma de energía. En este texto he tratado la desobediencia digital, pero merece la pena vincularla con otras estrategias de litigio estructural contra plataformas y redes; como, por ejemplo, las demandas contra el deliberado plan de enganchar a la niñez y adolescencia mediante fórmulas de adicción demostradas. La legitimidad o criminalidad atribuida a la participación *hacktivista* no se puede establecer a priori, como muestra el caso de Snowden o Assange, o de forma más soterrada el movimiento *Open Access* impulsado por los manifiestos de Aaron Swartz³⁵ o McKenzie Wark³⁶.

La transformación de la esfera pública, que es el escenario de la acción y el discurso en una comunidad política, ha tenido efectos deletéreos que apenas comienzan a ser reconocidos por sus agentes principales, los representantes políticos. De modo que la desafección es la consecuencia de un orden constitucional que no ha revisado sus normas frente a los cambios y ha dejado inermes a sus sujetos, quienes intentan resistir las nuevas formas de dominio, explotación y exclusión. Si muchas conductas *hacktivistas* lucen radicales, y quizá lo sean en el sentido estricto de la expresión, es porque van al origen o raíz de la política. Por lo tanto, pueden interpretarse como manifestaciones primitivas del poder constituyente permanente.

³² Dahl, R., *La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Tecnos, 1989.

³³ Noveck, B. S., *WikiGovernment. How Technology Can Make Government Better, Democracy Stronger, and Citizens More Powerful*, Washington, Brookings Institution Press, 2009.

³⁴ Habermas, J., *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*, op. cit., p. 81.

³⁵ Swartz, A., "Manifiesto por la Guerrilla del Acceso Abierto", *En Defensa del Software Libre*, 2017, <https://endefensadelsl.org>

³⁶ Wark, M., *Un manifiesto hacker*, Barcelona, Alpha Decay, 2006.

Una última idea, que no quiero dejar en el tintero: he hablado de la acción humana y de su relación con la constitución subrayando dos categorías: autonomía y autogobierno. Estipulé que estas son las expresiones personales típicas de la conducta responsable en los Estados constitucionales gracias a las instituciones de los derechos humanos y la democracia. En su configuración influyeron el liberalismo y el republicanismo. No obstante, también mencioné rápido una dimensión adicional de la acción que el constitucionalismo incluyó, pero con un avance doctrinal e interpretativo menor. Me refiero a la emancipación como una noción que recibe impulsos del socialismo y del feminismo crítico contra la explotación, la expropiación o la opresión. Wark pone énfasis en la propiedad de la información como un monopolio, y en la clase hacker como teniendo el mayor interés en resistir esta nueva forma de poder: “Lo que puede quedar libre por completo de la forma de mercancía no es la tierra ni el capital, sino la información. Todas las demás formas de propiedad son exclusivas”³⁷. Posiblemente las ideas de Luigi Ferrajoli³⁸ o Ermanno Vitale³⁹ de la protección en sede constitucional de los bienes comunes o públicos especialmente reforzados, sea el fin detrás de una ética *hacker*.

Es difícil decidir el modelo para regular la nueva industria de medios, plataformas, redes e inteligencia artificial. De un modo panorámico, Anu Bradford⁴⁰ propone tres paradigmas: el estadounidense impulsado por el mercado, el chino impulsado por el Estado y el europeo impulsado por los derechos. Como toda clasificación, no implica pureza de principios, sino sus enfoques básicos. Por ello se debe trabajar en dos planos, de manera reflexiva: de arriba hacia abajo (*top-down*) y de abajo hacia arriba (*bottom-up*). Desde aquí, la desobediencia digital exhibe estrategias que vale la pena discutir más.

³⁷ Ibid., parr. 253.

³⁸ Ferrajoli, L., *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*, Madrid, Trotta, 2022.

³⁹ Vitale, E., *El espejismo de los bienes comunes. En busca de otra alternativa al capitalismo salvaje*, Madrid, Dykinson, 2024.

⁴⁰ Bradford, A., *Digital Empires. The Global Battle to Regulate Technology*, New York, Oxford University Press, 2023.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arias Maldonado, M., “Afectos digitales”, Gómez Ramos, A. y G. Velasco Arias, *Atlas político de emociones*, Madrid, Trotta, 2024, pp. 58-72.
- Bradford, A., *Digital Empires. The Global Battle to Regulate Technology*, New York, Oxford University Press, 2023.
- Broncano, F., *Conocimiento expropiado. Epistemología política en una democracia radical*, Madrid, Akal, 2020.
- Celikates, R., “Digital Publics, Digital Contestation. A New Structural Transformation of Public Sphere?”, R. Celikates, R. Kreide y T. Wesche, *Transformations of Democracy*, Rowman & Littlefield, 2015.
- Dahl, R., *La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Tecnos, 1989.
- Delmas, C., “Is Hacktivism the New Civil Disobedience?”, *Raisons Politiques*, núm. 69, 2018, pp. 63-81.
- Delmas, C., “(In)Civility”, Scheuerman, W. E. (ed.), *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, Cambridge University Press, 2021, pp. 203-230.
- Ferrajoli, L., *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*, Madrid, Trotta, 2022.
- Fricker, M., *Injusticia epistémica*, Barcelona, Herder, 2017.
- Gargarella, R., *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Buenos Aires, Ad Hoc, 2005.
- Gómez Ramos, A. y G. Velasco Arias, *Atlas político de emociones*, Madrid, Trotta, 2024.
- Habermas, J., “Hannah Arendt”, *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984, pp. 200-222.
- Habermas, J., “La filosofía como vigilante (PLATZHALTER) e intérprete”, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1996, pp. 11-29.
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gilly, 1997.
- Habermas, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998.
- Habermas, J., “La desobediencia civil. Piedra de toque del Estado democrático de derecho”, *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 2000, pp. 51-71.

Habermas, J., *A New Structural Transformation of the Public Sphere and Deliberative Politics*, New Jersey, Polity Press, 2023.

Huntington, S., *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, University of Oklahoma Press, 1996.

Ingram, J. D., “Anarchism: Provincializing Civil Disobedience”, Scheuerman, William E. (ed.), *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*, Cambridge University Press, 2021, pp. 178-200.

Koselleck, R., “Desplazamiento de los límites de la emancipación. Un esbozo histórico-conceptual”, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 113-129.

Landemore, H. y J. Elster (eds.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, New York, Cambridge University Press, 2012.

Landemore, H., *Open Democracy*, New Jersey, Princeton University Press, 2020.

Levi, S., *#FakeYou. Fake news y desinformación*, Barcelona, Rayo Verde Editorial, 2019.

López Mondéjar, L., *Sin relato: Atrofia de la capacidad narrativa y crisis de la subjetividad*, Barcelona, Anagrama, 2024.

Lovink, G., *Tristes por diseño. Las redes sociales como ideología*, Bilbao, Consonni, 2019.

Medina, J., *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistance Imaginations*, New York, Oxford University Press, 2013.

Moyn, S., *La última utopía. Los derechos humanos en la historia*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2015.

Noveck, B. S., *WikiGovernment. How Technology Can Make Government Better, Democracy Stronger, and Citizenz More Powerful*, Washington, Brookings Institution Press, 2009.

Nussbaum, M. C., *Emociones políticas*, Barcelona, Paidós, 2014.

Peirano M., *El enemigo conoce el Sistema. Manipulación de ideas, personas e influencias después de la Economía de la atención*, Barcelona, Debate, 2019.

Quintana, L., *Política de cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière*, Barcelona, Herder, 2020.

Rawls, J., *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1995.

- Rawls, J., *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 2006.
- Sahuí, A., *Constitucionalismo reflexivo: derechos humanos y democracia en las sociedades complejas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2024.
- Sánchez Díez, M., “Entrevista. Evgeny Morozov”, *Eldiario.es*, núm. 27, 2020.
- Sosa, E., *Juicio y agencia*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2023.
- Sunstein, C., *República.com. Internet, democracia y libertad*, Barcelona, Paidós, 2003.
- Thoreau, D., *Desobediencia civil*, Ciudad de México, Tumbona Ediciones, 2012.
- Villoro, L., “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, *Isegoría*, núm. 22, 2000, pp. 103-142.
- Vitale, E., *El espejismo de los bienes comunes. En busca de otra alternativa al capitalismo salvaje*, Madrid, Dykinson, 2024.
- Wark, M., *Un manifiesto hacker*, Barcelona, Alpha Decay, 2006.
- Zafra, R., *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*, Barcelona, Anagrama, 2021.

¿Afectos en ruinas? Desafección política y potencia democrática

Affections in ruins? Political Disaffection and Democratic Power

IVÁN DE LOS RÍOS GUTIÉRREZ

Profesor Contratado Doctor del Departamento de
Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid
ivan.delosrios@uam.es

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3804-5402>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.005>
Bajo Palabra. II Época. Nº 38. Pgs: 127-144



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

¿Qué significa “desafección política”? ¿Es cierto que las sociedades contemporáneas son escenarios repletos de desapego democrático y afectos en ruinas? Partiendo de la supuesta presencia omnímoda de la desafección política en nuestras democracias, trataremos de esclarecer en qué sentido preciso de la palabra “política” estamos vaciados (legítimamente) de implicación, estima y aprecio, y en qué sentido no lo estamos en absoluto. Después de aclarar que la desafección política actual se vincula principalmente con la política entendida como actividad de la clase gobernante, defenderemos que la potencia democrática es compatible con la desafección, por cuanto esta última no implica necesariamente un desapego por la democracia y por su potencia configuradora. Nos preguntaremos de qué manera nuestras democracias se ven amenazadas por la desafección política y en qué sentido dicha desafección puede estimular, paradójicamente, la dimensión política del animal humano (innegociable) y la potencia democrática de nuestras sociedades (actualizable una y otra vez).

Palabras clave: *Desafección, política, Aristóteles, crisis representativa, crisis de soberanía, crisis de participación.*

Abstract

What does “political disaffection” mean? Is it true that contemporary societies are scenarios full of democratic detachment and ruined affections? Starting from the supposed omnipresent presence of political disaffection in our democracies, we will try to clarify in what precise sense of the word “politics” we are emptied (legitimately) of involvement, esteem and appreciation and in what sense we are not at all. After clarifying that current political disaffection is mainly linked to politics understood as the activity of the ruling class, we will defend that democratic power is compatible with political disaffection against the political class because it does not necessarily imply a detachment from democracy and its configuring power. We will ask ourselves in what way our democracies are threatened by political disaffection and in what sense this disaffection can stimulate, paradoxically, the political dimension of the human animal (non-negotiable) and the democratic power of our current societies (updatable again and again).

Keywords: *Disaffection, politics, Aristotle, representative crisis, sovereignty crisis, participation crisis.*

1. Desafección política: una clarificación

El momento en que alguien dice “¿Y a mí qué me importa?” con relación a los asuntos del Estado, ese Estado debe considerarse perdido.

Jean-Jacques Rousseau

No resulta sencillo saber a qué nos referimos exactamente cuando hablamos de “desafección política” en democracia. La confusión, creo, afecta tanto al sustantivo “desafección” (que remite a una emoción defectiva o a la ausencia de afecto) como al adjetivo que lo califica, “política”, vocablo griego por excelencia cuya inmensa historia y carga semántica demanda, quizá, de un esfuerzo de clarificación nocional y de ciertos matices. Este será el objetivo principal del presente texto.

Empecemos por el sustantivo: la desafección política que, al parecer, impera en nuestras democracias, en nuestra vinculación con respecto a lo común y en nuestro fuero interno como sujetos de praxis, ¿qué tipo de realidad es exactamente? De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE), la desafección es, sin más, la “condición de desafecto”. Una condición que admite, a su vez, tres acepciones:

- i) que no siente estima por algo o muestra hacia ello desvío o indiferencia;
- ii) opuesto, contrario;
- iii) malquerencia.

La desafección que atraviesa al desafecto parece ser, por tanto, una emoción compleja, un estado afectivo mínimamente articulado que implica, al menos, alguno de estos rasgos: la falta de estima o de aprecio; la indiferencia o el desinterés; la oposición directa o, incluso, la malquerencia, esto es, “la mala voluntad contra alguien o contra algo”¹.

Más allá del sentido específico por el que optemos, parece que, en términos formales, la desafección implica siempre una estructura cognitiva, volitiva e intencional que incluye una interpretación y un conjunto de creencias acerca de un estado de cosas mínimamente presentes para el sujeto (des)afectado. Dicho estado de cosas produciría, precisamente, el desprecio, la indiferencia, la oposición o la malquerencia que perfila la RAE. Se trata, por tanto, de una vivencia emocional-cognitiva que contiene una lectura valorativa de un contexto previamente dado en el que el

¹ Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [04/07/2024].

agente se desenvuelve de acuerdo con una cierta idea del buen vivir, es decir, según cierta configuración arquitectónica y teleológica de las razones por las cuales actúa en cada caso, de los fines instrumentales a los que se dirigen sus acciones y del fin último —si lo hubiere— que los convoca. La desafección, por tanto, no es una simple resta: no es carencia afectiva o temple dormido; no es pereza, apatía o mera falta de ganas atribuibles a la escasa voluntad de un individuo, sino una valoración del contexto ligada a la desidia, el rechazo o la malquerencia. En este sentido, quisiera sostener que la desafección política es, también, un afecto político. Y que lo es, además, de un modo crucial a la hora de responder afirmativamente a la pregunta socrática por excelencia y a sus ramificaciones históricas: ¿Se puede vivir de otra manera? ¿Cómo hemos de vivir?² ¿Es digno de apego, implicación o bienquerencia el lugar desde el que se alza —desganada, pero firme— la desafección política en todas sus formas? Por el momento, entonces, y desde un enfoque puramente formal, podemos asumir lo siguiente: a pesar de sus implicaciones defectivas, negativas o ligadas a la ausencia de motivación, la desafección cumple una importante función metódica de desvelamiento en los diversos modos de acceso al campo de la experiencia individual y colectiva. En efecto, eso que desvela la condición del sujeto desafectado no es otra cosa que la falta de estima, el desinterés o el rechazo activo del presente que la estimula. Un presente que puede ser contemplado desde una perspectiva autobiográfica, individual o colectiva, y cuya transformación viene demandada, en cualquier caso, por la distancia que dibuja el desapego: una distancia que puede insinuarse como la posibilidad de un retorno crítico y transformador al marco experiencial que la promueve.

Pasemos ahora al adjetivo. Decimos: desafección “política” en democracia. Pensemos de cerca el marco situacional en el que se instala y reverbera la desafección. ¿Qué contexto es ese? Si atendemos a la expresión que motiva estas páginas, la respuesta parece sencilla: la desafección imperante en nuestras sociedades tendría por objeto la política misma y, por tanto, significaría el desinterés, el rechazo y/o la malquerencia de los ciudadanos con respecto a la política entendida como aquella actividad que desempeñan los gobernantes elegidos democráticamente en calidad de representantes: los políticos. A partir de esta designación, nuestras democracias podrían ser descritas (y de hecho lo son) como escenarios exánimes desde el punto de vista de la implicación, la participación y la imaginación del común de los mortales; escenarios repletos de *afectos en ruinas* donde la ciudadanía, en la medida en que deja de confiar en su clase gobernante, se iría dejando morir en común para tratar de afianzar individualmente la soberanía insular de su interés, su beneficio, su éxito y su consumo.

² Platón insiste en diversos lugares en que la cuestión acerca de “cuál es el modo en que se debe vivir” (ὄντινα χρῆ τὸ πρῶτον ζῆν) debería atraer la mayor atención de cualquier persona (*Gorgias* 500c), pues no es un asunto insignificante (*Rep.* 344d) ni una cuestión cualquiera (*Rep.* 352d).

Me parece que este diagnóstico es, si no errado, al menos insuficiente, y que adolece, además, de cierto reduccionismo incompatible con la exigencia de claridad y con la responsabilidad ético-política que demanda nuestro sintagma. Y es ahí donde la mirada filosófica puede venir en nuestro auxilio planteando algunas preguntas y reflexiones. Este será mi segundo objetivo a lo largo del texto: partiendo de la supuesta presencia omnímoda de la desafección política en nuestras democracias, trataremos de esclarecer en qué sentido preciso de la palabra “política” estamos vaciados (legítimamente) de implicación, estima y aprecio, y en qué sentido no lo estamos en absoluto. Dicho de otro modo: nos preguntaremos de qué manera nuestras democracias se ven amenazadas por la desafección y en qué sentido dicha desafección puede estimular, paradójicamente, la dimensión política del animal humano (innegociable) y la potencia democrática de nuestras sociedades actuales (actualizable una y otra vez). Con este fin, me parece importante establecer algunas precisiones conceptuales que nos permitan entender de qué estamos hablando al hablar de la desafección política en general y de desapego democrático en particular. A ello dedicaré el siguiente apartado.

2. πολιτικόν/ τὰ πολιτικά: Aristóteles inagotable

¿Resulta acertado describir el escenario de la subjetividad y de la comunidad política actual como un tejido repleto de afectos en ruinas? Y de serlo: ¿Qué afectos son esos? ¿Se trata de afectos íntimos, secretos, privados e intransferibles o, más bien, de la erosión de aquellos vínculos sociales y afectivos y de aquellas virtudes cívicas sin las que, como recuerda Aristóteles, no resulta concebible la comunidad política ni, por tanto, la dicha o el florecimiento individual?³ ¿No es acaso necesario un grado mínimo de desafección para garantizar el dinamismo elemental de la democracia entendida como régimen, como procedimiento y como trama históricamente revisable? ¿Es posible restaurar el vínculo afectivo por lo común en sociedades marcadas por el desencanto y la decepción ante las clases gobernantes? ¿Son posibles otros vínculos?

Me interesa clarificar el sentido de los términos “política” y “político” con el fin de arrojar luz sobre la noción misma y sobre el referente exacto de la desafección. Si regresamos al DRAE y consultamos la voz “político, política”, veremos que, además de “cortés”, “educado” o designador de una “afinidad de parentesco”, los adjetivos “político” y “política” aparecen unificados en una sola definición y vertidos como algo “perteneciente o relativo a la política”, que, a su vez, consigna cierto arte,

³ Véase *Ética a Nicómaco* 1167b y ss., donde, con motivo de su investigación sobre la amistad, Aristóteles menciona la concordia ciudadana o amistad política (“πολιτική φιλία”) como elemento fundamental en el tejido de la πόλις, pues se refiere “a lo que conviene y a lo que concierne a la vida” (περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἔστι καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἦκοντα).

doctrina, opinión, actividad u orientación. En efecto, la política es tanto el “arte, doctrina u opinión referente al gobierno de los Estados”, como la “actividad de quienes rigen o aspiran a regir los asuntos públicos”, así como la del ciudadano mismo “cuando interviene en los asuntos públicos con su opinión, con su voto, o de cualquier otro modo”. La política se identifica también con un “arte o traza con que se conduce un asunto o se emplean los medios para alcanzar un fin determinado” y con las “orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto o campo determinado”. Por último, cuando es dicho de una persona, político o política es aquel o aquella “que interviene en las cosas del gobierno y negocios del Estado”⁴.

Hay varias cosas interesantes que rescatar de estas definiciones. En primer lugar, la identificación de la política y de lo político con cierta actividad y con cierto arte, es decir, con cierta forma de ejecución autoconsciente del vivir (voluntaria, razonada, teleológica en sus fines y deliberada en sus medios) y con cierta forma de saber prudencial no meramente constatativo y orientado, precisamente, al gobierno, al trato y a la ocupación con los asuntos comunes de la ciudadanía. Una ciudadanía que, además, puede participar de dicha actividad, de dicho saber y de dicho gobierno expresando su opinión, ejerciendo su derecho al voto o “de cualquier otro modo”. Tanto la actividad como el saber prudencial implican, además, la estructura racional de la praxis: un curso de acción intencional y una orientación teleológica de corto, medio y largo alcance, puesto que dicha actividad (como el arquero al blanco en la metáfora de *Ética a Nicómaco* 1094a23-24) apunta a ciertos objetivos o fines relacionados con el gobierno de lo público para cuyo logro, por cierto, deberán ser elegidos los medios adecuados mediante un proceso de deliberación. Ahora bien, tan interesante como estas definiciones de la RAE me parece el hecho de que nosotros, hispanoparlantes del siglo XXI, no siempre caemos en la cuenta de que no solo nuestra organización política abreva en la Atenas de Pericles, sino de que seguimos empleando *sin traducir* la palabra que atraviesa, configura y destina el devenir de nuestras vidas. En efecto, “política” y “político” son palabras griegas que empleamos sin traducción en nuestro idioma y, por ello, quizá sea pertinente atender a ciertos rasgos semánticos antiguos (pero vigentes) y a los contextos de aplicación en los que el léxico de la política comienza a cobrar, precisamente, la relevancia que le seguimos dando. Dichos contextos aparecen con claridad en los textos políticos de Aristóteles, donde encontramos la fundamentación teórica de las acepciones recogidas en la RAE en conexión con la política como forma de gobierno, como actividad y como ciencia o saber. Ahora bien, Aristóteles no emplea el término “política” únicamente en su filosofía práctica, sino también, y de manera muy interesante, en sus escritos biológicos.

⁴ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [04/07/2024].

Como es sabido, el filósofo define al ser humano como un animal político por naturaleza (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον), es decir, como un viviente que habita en un grupo o comunidad cuyas posibilidades de perfección, plenitud y desarrollo están naturalmente ligadas a su pertenencia a dicha comunidad⁵. Pero lo cierto es que no somos los únicos. El ser humano es un animal político entre otros, si bien, como subraya Aristóteles, lo es de un modo excelso e incomparable con otras especies y con otras formas de vida eusocial. En su *Investigación sobre los animales*, el Estagirita sostiene que, entre los seres vivos, unos parecen ser más políticos que otros:

He aquí también ahora algunas diferencias relativas al tipo de vida y a las actividades de los animales (τοὺς βίους καὶ τὰς πράξεις). Unos son gregarios, otros solitarios [...]. Entre los animales que viven en grupos y entre los solitarios, unos viven en sociedad, otros andan dispersos (τὰ μὲν πολιτικὰ τὰ δὲ σποραδικά). Ejemplos de animales gregarios son: entre las aves, el grupo de las palomas, la grulla, el cisne (en cambio ninguna ave rapaz es gregaria); entre los nadadores, muchas especies de peces, como, por ejemplo, los llamados migradores, atunes, pelámides y bonitos. En cuanto al hombre, participa de ambas formas de vida (ὁ δ' ἄνθρωπος ἐπαμφοτερίζει). Tienen instinto social los animales que actúan con vistas a un fin común (Πολιτικὰ δ' ἐστὶν ὧν ἕν τι καὶ κοινὸν γίνεται πάντων τὸ ἔργον), lo que no ocurre siempre con los animales gregarios. Pertenecen a esta categoría el hombre, la abeja, la avispa, la hormiga, la grulla”⁶.

Aristóteles llama “políticos” a aquellos animales gregarios con instinto social que comparten una función natural como especie (ἔργον) y actúan con vistas a un fin común. Entre ellos, por supuesto, encontramos al ser humano, pero advertimos que en su enumeración también están la abeja, la avispa, la hormiga y la grulla. El ser humano es tan político, al menos, como estas especies, por cuanto vive en una comunidad, tiene una tendencia natural a la agrupación y aspira a un bien común. ¿Qué distingue, entonces, a los animales humanos del resto de las especies políticas? No, por cierto, la mera persecución de un fin común, sino su persecución autoconsciente a través de un proceso reflexivo, teleológico, deliberativo, común y práctico-ejecutivo. En efecto, también las abejas parecen orientar su comportamiento a un fin común. Sin embargo, dicha orientación carece de todo grado de autoconsciencia reflexiva, de toda tematización expresa y de toda percepción de la temporalidad futura como un escenario abierto de posibilidades, de mundos posibles y de cursos de acción contrarios entre sí. El animal inteligente, nos recuerda Aristóteles, posee no solo capacidades vegetativas, locativas o reproductivas, sino también intelectivas, esto es, posee inteligencia y fantasía, y posee, además,

⁵ Aristóteles, *Política* 1253a3, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.

⁶ Aristóteles, *Investigación sobre los animales* 487b33-488a15, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1992.

cierta percepción del tiempo (χρόνου αἴσθησις⁷) de la que carecen otras especies animales que, sin embargo, persiguen fines en el marco del dinamismo natural inconsciente. Dicho de otro modo: si nada lo impide, el fin propio de la colmena, el banco de peces o el hormiguero que observamos en el parque más cercano promueve cierto orden teleonómico inconsciente⁸. El ser humano, en cambio, no solo es capaz de pensar y de hablar mediante el *lógos* en todas sus formas, sino, además, de evidenciar —mediante el uso público de ese mismo *lógos*— el sentido, la conveniencia y la orientación de sus acciones de acuerdo con una valoración global de la existencia y un proyecto de planificación de la misma: una existencia, recordemos, que se desarrolla y que solo puede florecer en una colectividad cuyos miembros se orientan conjuntamente hacia el bien común.

Este primer nivel de significación extraído de contextos de aplicación biológica en el *corpus* de Aristóteles permite comprender que, en cierto nivel de acceso elemental, la política y lo político apuntan a la dimensión natural de aquellos vivientes que, lejos de desplegar en solitario su existencia (aunque puede darse el caso), conforman comunidades sociales complejas. Entre ellas, encontramos al menos una especie que, además de poseer instintos sociales, es capaz de lenguaje articulado, autocomprensión y capacidad de anticipación temporal, es decir, vivientes que perfilan de manera consciente sus fines de acuerdo con cierta percepción del tiempo y con cierta idea integral del buen vivir sirviéndose de la inteligencia, la deliberación y la imaginación de lo posible. En otras palabras: somos capaces de hablar y de llegar a acuerdos con respecto a lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo conveniente o lo inconveniente para la comunidad y de hacerlo, además, de acuerdo con cierta aspiración futura al buen vivir. Al ejecutar y actualizar esta capacidad, el ser humano parece darse a sí mismo una plétora de escenarios normativos históricamente dinámicos que se van heredando, revisando, modificando y reconstituyendo a lo largo del tiempo. El más político de los animales, por tanto, será aquel capaz no solo de vivir gregariamente y con un fin teleonómicamente determinado, sino de hacerlo también teleológica, ética y políticamente en comunidades articuladas en torno a cierta concepción de lo mejor para el ser humano. La forma de vida propia del animal social con capacidad de palabra es, entonces, la aspiración común al buen vivir, entendido como bien supremo de una comunidad que es, a la vez, la condición de posibilidad del bien individual, la dicha o la felicidad. Si enfatizamos este primer sentido natural y prerreflexivo, parece difícil imaginar un agente racional preocupado por sí mismo que habite en la mera desafección política.

⁷ *Acerca del alma* 433b7, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1999.

⁸ Sobre la distinción entre teleonomía y teleología en sede biológica, ver E. Mayr, *¿Por qué es única la biología? Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 59-92; cf. Grene, M., "Aristotle and Modern Biology", en: *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, (Jul.-Sep., 1972), pp. 395-424.

Asumiendo la articulación —y no la brecha— entre la política como forma de organización de la vida en común (presente en otras especies) y la política como actividad humana por excelencia (singular de la nuestra), podemos concentrarnos en el sentido específico que, en griego, adquiere el léxico político. En efecto, más allá del marco teórico de la filosofía natural, tanto en el caso del adjetivo singular neutro πολιτικόν (que puede sustantivarse en τὸ πολιτικόν en el sentido de “la comunidad”) como en el del sustantivo plural neutro (πολιτικά, τὰ πολιτικά)⁹, el horizonte semántico que se nos ofrece incide literalmente en las “cosas de la πόλις”, lo asuntos relativos a la πόλις y, por tanto, a sus ciudadanos. Lo político, entonces, o las cosas políticas, serían los asuntos públicos propios de la ciudadanía, como recuerda Tucídides en relación con el derecho de *isonomía*¹⁰. Por su parte, Isócrates emplea ya la expresión adverbial πολιτικῶς ἔχειν en el sentido de “actuar como un ciudadano”, obrar de “modo constitucional” o “tener civismo”¹¹, y, tanto en Heródoto como en Tucídides, τὸ πολιτικόν es, simplemente, la comunidad¹². Entre estos autores, sin embargo, la política aparece también ligada no solo a una condición relativa a los asuntos comunes en sentido amplio, sino a una técnica, un arte y un cierto tipo de saber. En efecto, el saber político es el cuidado o la ocupación simultánea de los asuntos públicos y privados (οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια), dice Tucídides¹³. Estos son solo algunos de los muchos ejemplos que parecen confirmar que, en el imaginario y el vocabulario griego que sirve de germen a nuestras democracias, lo político y la política aparecen ligadas a la ocupación, la actividad, el saber o la ciencia de las cosas relativas a la πόλις, es decir: a una comunidad que comparte no solo un espacio geográfico o urbano, sino una serie de valores y creencias acerca de lo justo, lo injusto, lo conveniente y lo inconveniente para el ser humano; una colectividad de individuos que comparte el objetivo del buen vivir del que es capaz el animal humano, así como una cierta idea del bien propiamente humano. Y las comparte, además, porque esa comunidad no solo está compuesta por individuos que aspiran en común a la supervivencia de la especie, como las abejas o los atunes, sino por animales que tienden a la subsistencia, sin duda, pero que, además, están dotados de un discurso que configura en común contextos normativos e instituciones orientadas al bien del conjunto.

⁹ La expresión “τὰ πολιτικά” suele significar “los asuntos civiles”, por oposición a “τὰ πολεμικά”, es decir, los asuntos bélicos o relativos a la guerra. Sobre esta distinción, Liddel, H. G., R. Scott y H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9ª ed. 1940 (reimpr. 1966), s. v.

¹⁰ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* III 82, VIII 89, trad. de J. J. Torres, Madrid, Gredos, 1990.

¹¹ Isócrates, *Panegírico* IV 79, en: *Discursos*, trad. de J. M. Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1982.

¹² Heródoto, *Historia* VII 103, trad. de Carlos Schrader García, Gredos, Madrid, 1992; cf. Tucídides, *Historia*, op. cit., VIII 93.

¹³ Tucídides, *Historia* II 40, op. cit.

Espero que pueda apreciarse ahora la importancia de esta clarificación nocional de los términos “política”, “político” y “πόλις”. Si tomáramos la expresión “desafección política” en sentido vago y sin matices para aplicarla a nuestras actuales democracias, estaríamos ignorando que existe un nivel elemental que liga afectivamente a la especie humana a la posibilidad de su propia subsistencia y de su florecimiento. Allí donde hay desencanto político, desidia o desprecio por las clases gobernantes y por el devenir de nuestras democracias, se presupone ya un anhelo de vida buena (que se experimenta como inaccesible o frustrada debido, precisamente, a la actividad de los gobernantes y al devenir de las democracias). Dicho anhelo constituye el afecto político de fondo que evidencia la pertenencia animal a una comunidad moral en cuyo interior aspiramos a formas de plenitud. Por ello mismo, la desafección política que atraviesa nuestras sociedades no puede identificarse sin más con el simple desapego por la política ejercida por la clase gobernante, pues la política en sentido amplio puede ser comprendida, además, *en clave biológica y natural* (como forma de autoorganización de lo vivo en común y, por ende, sin brecha ontológica entre el animal humano y el no humano) y *en clave práctica* (como forma de organización de la vida en común más allá de la pujanza natural de lo orgánico y en dirección a la posibilidad de configurar, mediante el empleo público y privado de la palabra, contextos normativos autónomamente decididos por la mayoría como condición de posibilidad del buen vivir de la totalidad). Ahora bien: ¿es posible satisfacer la dimensión natural de lo político en el ser humano dadas las condiciones fácticas en que desarrollan nuestras democracias representativas?

2. Desafección política y potencia democrática

La democracia en la que vivimos es también el espacio público en el que discutir, pensar y teorizar sobre las declinaciones actuales de la desafección política. Esa idea de la democracia —que es, también, palabra griega— nos recuerda al texto fundacional que Tucídides pone en boca de Pericles:

Tenemos un régimen político (πολιτεία) que no emula las leyes de otros pueblos, y más que imitadores de los demás, somos un modelo a seguir. Su nombre, debido a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría, es democracia. En lo que concierne a los asuntos privados, la igualdad (τὸ ἴσον), conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponeamos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y tampoco nadie, en razón de su pobreza, encuentra obstáculos debido a la oscuridad de su condición social si está en condiciones de prestar un servicio a la ciudad¹⁴.

¹⁴ Tucídides, *Historia* II 37, 1-2, op. cit.

La democracia presupone la primacía de lo común y lo mayoritario: ese es su objetivo, su bien y su mayor valor. Se gobierna a la ciudadanía (πόλις) y a la comunidad en favor de sí misma y no de un grupo minoritario o privilegiado aislado por diversas formas de precipicio ontológico con resabios teológicos (el divino faraón, la sangre azul, el mito de los metales, etc). Dado que no existe brecha ontológica ni axiológica entre las clases ciudadanas, aquello que nos liga y nos une es, precisamente, la igualdad, dice Tucídides: τὸ ἴσον, es decir, la igualdad ante la ley (ἰσονομία) y la igualdad de privilegios o ἰσοτιμία, que no es sino el derecho a acceder a cargos públicos y a ser elegidos por la mayoría más allá del mérito, la riqueza o la clase social (a la que hoy añadiríamos el sexo y la religión). El servicio prestado en política es un servicio a la πόλις, la cual, como recuerda Berti, no es un mero territorio geográfico o un artefacto institucional en su interior, sino, más bien, la totalidad de lo social¹⁵. En este sentido, la política es, por definición, *aquello de lo que no es posible desvincularse como animal gregario que aspira al buen vivir en una comunidad*, a menos, dice Aristóteles, que uno sea una bestia (que carece de λόγος) o un dios (que no necesita nada distinto de sí mismo¹⁶). De este modo, la política es un espacio de sentido, de experiencia, de autoconfiguración y de convivencia en cuya ocupación nos va cotidianamente la vida y, por tanto, del que no podemos desvincularnos afectivamente más que al precio —abrupto, doloroso y abismal— de la locura, la muerte o el olvido de sí: no puede haber desafección política allí donde hay un deseo complejo no solo de sobrevivir, sino de vivir bien, es decir, de alcanzar formas de dicha, de florecimiento, de felicidad o de plenitud como agentes racionales y morales. El bien de cada cual depende directamente de esa ocupación *en común por lo común*. Ese anhelo político y democrático (no meramente representativo), así como su obstaculización, está en la base, creo, de las formas contemporáneas de desafección respecto de la política entendida como actividad de nuestros gobernantes. ¿Qué formas son esas y a qué se deben? ¿Cómo combatirlas?

Para responder a esta pregunta, quisiera basarme en un texto reciente de Carmen Madorrán, en el que la filósofa se pregunta por “las principales grietas que podrían resquebrajar el entramado de principios y procedimientos que dan forma a nuestras democracias”¹⁷. La primera de ellas es, precisamente, la desafección ciudadana (la segunda es la crisis ecosocial). Madorrán sostiene que dicha desafección política en democracia solo es comprensible de manera cabal atendiendo a lo que denomina una “triple crisis”: crisis de representación, de soberanía y de participación. La crisis de la representación coincide con el sentido ejecutivo de la noción de política en general, y de democracia en particular. En efecto, la desafección comparece aquí

¹⁵ Berti, E., *El pensamiento político de Aristóteles*, trad. de H. Aguila, Madrid, Gredos, 2012, pp. 21-25.

¹⁶ Aristóteles, *Política* I 1253a1-10, op. cit.

¹⁷ Madorrán Ayerra, C., “Democracias: grietas y rutas de una idea irrenunciable”, Dossier en *Revista Filosofía & Co*, nº 9 (junio 2024), p. 41.

como el desapego, indiferencia o malquerencia fundado en la desconfianza de la ciudadanía hacia sus representantes políticos. Esta desconfianza viene ocupando diversas reflexiones teóricas desde hace varias décadas y, en todas ellas, parece incontestable que lo que regresa como un síntoma en diversos momentos del tiempo y del espacio es la valoración, por parte de la ciudadanía (esto es, el juicio y la experiencia emotivo-cognitiva) de una distancia infranqueable entre el sentido de la democracia como sistema representativo de y para los ciudadanos y el modo efectivo en que dicha representación es desplegada por las clases gobernantes. En efecto, el ciudadano desafecto es, entre otras cosas, aquel que experimenta y percibe que la orientación de las formas de gobierno elegidas libremente por una comunidad de agentes racionales y deliberativos, en lugar de desembocar en el interés común de dicha colectividad, se pierde en la satisfacción privada de quienes ostentan el poder político, rodeados, como están, de una atmósfera de corrupción cada vez más evidente cuya inercia hace difícilmente posible confiar en la clase política.

En segundo lugar, Madorrán sugiere que la percepción negativa y la condición desafecta de la ciudadanía se vinculan, además, con una crisis de soberanía, es decir, con la frustración ciudadana ante el “escaso margen de maniobra que las instituciones democráticas tienen para actuar”¹⁸. En el marco de la sociedad global, los gobiernos democráticos se ven limitados en su capacidad real de acción política por la “integración de los mercados” y la consecuente “presión para una mayor competitividad comercial”¹⁹. La crisis, escribe Madorrán, además de representativa, es una crisis de soberanía por cuanto los intereses del mercado coartan notablemente el poder de los regímenes democráticos a la hora de adoptar cursos de acción específicos que benefician a la comunidad, especialmente cuando dichos cursos de acción contradicen los intereses mercantiles. Esa tensión puede conducir a la creencia de que “para el buen funcionamiento de la economía hay que proteger esa esfera de los vaivenes de la política. Esa *camisa de fuerza dorada*, como la llamó Thomas Friedman, conlleva alejar a los políticos de las exigencias de los ciudadanos”²⁰. Frente a esta crisis de soberanía, Madorrán concluye:

Cuando la ciudadanía es consciente del mermado poder de sus gobiernos democráticos para marcar las políticas que quieren impulsar, crece la sensación de desidia. Sin embargo, no se trata de un rechazo ciudadano a la democracia sino más bien de una decepción del pueblo con la escasa capacidad de decisión real que ven en sus manos pese a la existencia de elecciones. A la vista de lo anterior, podemos concluir que más que desafección ciudadana hacia la democracia, lo que sucede es que el escaso margen de maniobra de los gobiernos cionales resta credibilidad a la propia democracia en su concreción actual²¹.

¹⁸ Ibid., p. 42.

¹⁹ Ídem.

²⁰ Ídem.

²¹ Ibid., p. 43.

Por último, la filósofa distingue un tercer factor decisivo en la desafección ciudadana: la crisis de la participación, es decir, la escasa implicación “de la juventud en las organizaciones políticas, el porcentaje de ciudadanos que desconocen los elementos más básicos del funcionamiento del gobierno democrático en el que viven o las cifras de abstención en las jornadas electorales”²². Este punto me parece especialmente pertinente para los fines de este artículo. Decíamos al comienzo, en efecto, que la desafección es una vivencia emocional-cognitiva que contiene una lectura valorativa de un contexto previamente dado en el que el agente se desenvuelve de acuerdo con una cierta idea global del buen vivir. En este sentido, no vinculábamos la desafección con la fuerza de voluntad individual, sino con una valoración negativa del contexto situacional. Siguiendo ahora la línea de Madorrán (quien, a su vez, está leyendo a Habermas, Laval-Dardot, Subirats y Rendueles, entre otros²³), creo que podemos añadir una pregunta como la que ella misma sugiere; un interrogante acerca de los espacios y tiempos reales de los que goza verdaderamente la ciudadanía para participar activamente en la vida pública:

En las democracias occidentales contemporáneas asistimos a la individualización de la responsabilidad ciudadana. Es decir: queda al albur de cada cual cultivar eso que podemos entender por *virtud cívica*, que incluiría el tiempo y dedicación precisos para la recopilación de información que permitiera formar una opinión razonada sobre los asuntos colectivos, así como la implicación respetuosa en los procesos de deliberación y posterior toma de decisiones. Eso es tanto como decir que dedicarse a los asuntos políticos depende de una mezcla entre la voluntad, el tiempo, la capacidad y las ganas de cada persona. Nuestras democracias liberales se erigen sobre un olvido que, por obvio, sería ingenuo considerar azaroso: el hecho de que para poder participar activamente en la vida política es imprescindible contar con cierto nivel de desahogo material, tiempo y formación [...]. Es difícil hacerse una idea de la disposición y el compromiso cívico que tendrían los ciudadanos de nuestras sociedades si tuvieran el tiempo y espacios pertinentes para ejercer su labor democrática con mayor intensidad. Lo que sí podemos descartar es la idea de que como la mayoría del pueblo hoy no hace un esfuerzo ímprobo para participar políticamente en los cauces establecidos —un esfuerzo que corre a cuenta de su capacidad económica, su formación y su tiempo libre— eso quiere decir que la sociedad civil no da para más o que vuelve la espalda a la democracia²⁴.

Parece claro, por tanto, que la desafección política en democracia y con respecto a la democracia no puede caer, sin más, en el tópico de un diagnóstico catastrófico,

²² Ídem.

²³ García Marzá, D., “El valor democrático de la sociedad civil: una respuesta a la desafección”, en: *THÉMATA. Revista de Filosofía*, nº 52, 2015, pp. 93-109; Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de A. Doménech, Gustavo Gili, Barcelona, 2002; Laval, C. y Dardot, P., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona, 2015; Subirats, J. y Rendueles, C., *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?*, Icaria, Barcelona, 2016.

²⁴ Ídem.

pesimista o decepcionado de acuerdo con el cual los ciudadanos hemos perdido fuelle político, voluntad democrática o instinto social. Al contrario: nuestro fuelle, nuestra voluntad y nuestro instinto son precisamente aquellos que, si bien en primer instancia desembocan en el plano afectivo del desapego, la decepción o el rechazo directo del presente, abren, al hacerlo, la posibilidad de una revuelta, una queja o una protesta dirigida al modo en que nuestra potencia democrática como comunidad viviente e inteligente está siendo neutralizada por la práctica concreta de las clases gobernantes, la coyuntura geopolítica actual y la dificultad sistémica de unas instituciones que, a menudo, obstaculizan la posibilidad de experimentar una verdadera pertenencia. Esa pertenencia que, como escriben Laval y Dardot, “es la consecuencia, no la causa, de la participación”²⁵.

La desafección ciudadana basada en la triple crisis perfilada por Madorrán no es ni debe ser incompatible con la πολιτικὴ φιλία concebida por Aristóteles como fundamento de una comunidad política genuina: un afecto social y un lazo basal mediante el que los miembros de la comunidad concuerdan en el sentido y la función de la sociedad y de la democracia que ellos mismos van configurando en común de manera revisable a lo largo del tiempo. La desafección ciudadana (en el sentido específico de la triple crisis) y la potencia democrática (en el sentido elemental de Aristóteles) van, por tanto, de la mano, pues la democracia no es sino el régimen trágico por excelencia, como sugiere Castoriadis²⁶: esa forma autónoma de gobierno que está llamada a cuestionar, por medio de argumentos razonados, compartidos y discutidos, los fundamentos mismos sobre los que se apoya en cada momento la norma de nuestra convivencia.

A modo de conclusión

En las páginas anteriores, y de la mano de Aristóteles, he distinguido tres sentidos de posibles de los términos “política” y “político”: i) la política como actividad de las clases gobernantes; ii) la política como condición natural de una especie viviente capaz de *lógos* y, por último, iii) la política como preocupación por los asuntos comunes de una πόλις que se confunde con la totalidad de sus miembros. Partiendo de esta distinción, he defendido que la actual desafección ciudadana conecta, sobre todo, con el primero de estos sentidos. Asimismo, y de la mano de los trabajos de Carmen Madorrán, he insistido en los factores más relevantes que explicarían nuestra desafección por la clase gobernante y en el riesgo que esto conlleva. Un riesgo

²⁵ Laval, C. y Dardot, P., op. cit., p. 267.

²⁶ Es una de las tesis centrales de los cursos recogidos en Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito*, trad. de S. Garzonio. FCE, Buenos Aires, 2006; *Lo que hace a Grecia II. La ciudad y las leyes*, trad. de H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2014.

que, pese a ser mayúsculo, no es, sin embargo, incompatible con la *vis formandi* de la democracia, esto es, con la potencia activa, imaginativa e inventiva de una forma de gobierno autónomo basado en la igualdad, la justicia, el derecho de palabra en el espacio público y el derecho a acceder a cargos públicos de gobierno. Allí donde la corrupción de las clases gobernantes, la incapacidad real de los gobiernos para operar en favor de sus votantes en un mundo globalizado e hipermercantilizado y la obstaculización objetiva de las propias instituciones para favorecer la participación del pueblo en política generan un clima afectivo de distancia, desapego, rechazo, indiferencia o malquerencia; allí donde, como escribe Rousseau, un ciudadano puede decir “¿y a mí qué me importa?”, es donde debemos preguntarnos por la referencia de ese desinterés y pensar que, tal vez, el desánimo frente a los modos concretos de desenvolverse el funcionamiento de la democracia en manos de la corrupción, la globalización, la presión de los mercados o la hipocresía del sistema delata, paradójicamente, una emoción política de hondo calado y un anhelo civil de extraordinaria potencia. La potencia derivada del viejo imperativo délfico que nos invita al autoesclarecimiento: concóctete a ti mismo, es decir, evidencia tu pertenencia a una especie inteligente, interdependiente y ecodependiente, cuyo bien, cuya plenitud y cuyo florecimiento están necesariamente ligados a la vida en una comunidad moral más amplia que la del terruño o la familia directa. Comprende que dicha vida, además, está atravesada de lenguaje y, por ende, de la posibilidad de llegar a acuerdos sobre lo conveniente y lo inconveniente para la comunidad; concóctete a ti mismo y aprende a actuar desde la convicción de que dicha pertenencia natural a una especie con instinto social, capacidad lógica, facultad imaginativa y autopercepción temporal tiene en sus manos la elaboración autónoma, nunca definitiva y siempre revisable de las formas de gobierno que orientan el buen vivir de la ciudadanía; reconoce que, en el fondo de toda comunidad humana, hay una continuidad filial, animal, social y moral que puede ser potenciada y alimentada en la dirección de la concordia, es decir, de la conveniencia de que sean los ciudadanos en su mayoría los que apuesten activamente por el modo en que dicha mayoría puede conducirse autónomamente a su buen vivir. Y conoce, por fin, que allí donde dicha conducción queda atrofiada históricamente por una concepción de la política ligada a la mera satisfacción de los intereses privados, la codicia, la riqueza o la explotación de la otredad, el animal gregario con capacidad de palabra se olvida y se desconoce completamente a sí mismo y a sus semejantes. En ese olvido y en esa forma velada de autoengaño perdemos vertiginosamente el ánimo y la confianza en la política identificada con el ejercicio del poder por parte de las clases gobernantes. Pero la política es mucho más y, tal vez, en ese excedente de sentido que sobrepasa los límites de las formas actuales de gobernarnos en un mercado global, el desprecio por las maneras de los políticos irá siempre acompañado de formas prudentes, lúcidas y propositivas de esperanza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles, *Política*, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988.
- Aristóteles, *Investigación sobre los animales*, trad. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1992.
- Aristóteles, *Acerca del alma*, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 1999.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. y notas de José Luis Calvo Martínez, Alianza, Madrid, 2005.
- Berti, E., *El pensamiento político de Aristóteles*, Madrid, Gredos, 2012.
- Castoriadis, C., *Lo que hace a Grecia. I. De Homero a Heráclito*, trad. de S. Garzonio. FCE, Buenos Aires, 2006; *Lo que hace a Grecia II. La ciudad y las leyes*, trad. de H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2014.
- García Marzá, D., “El valor democrático de la sociedad civil: una respuesta a la desafección”, en: *THÉMATA. Revista de Filosofía*, nº 52, 2015, pp. 93-109.
<https://doi.org/10.12795/themata.2015.i52.05>
- Grene, M., “Aristotle and Modern Biology”, en: *Journal of the History of Ideas*, vol. 33, nº. 3 (jul.- sep., 1972), pp. 395-424.
<https://doi.org/10.2307/2709043>
- Habermas, J., *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de A. Doménech, Gustavo Gili, Barcelona, 2002.
- Heródoto, *Historia*, trad. de Carlos Schrader García, Gredos, Madrid, 1992.
- Isócrates, *Discursos*, trad. de J. M. Guzmán Hermida, Gredos, Madrid, 1982.
- Laval, C. y Dardot, P., *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, trad. de A. Díez, Gedisa, Barcelona, 2015.
- Liddel, H. G., R. Scott y H. Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 9ª ed. 1940, (reimpr. 1966).
- Madorrán Ayerra, C., “Democracia: grietas y rutas de una idea irrenunciable”, en: *Revista Filosofía & Co*, nº 9 (junio 2024), pp. 32-53.
- Mayr, E., *¿Por qué es única la biología? Consideraciones sobre la autonomía de una disciplina científica*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed. [versión 23.7 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [04/07/2024].

Subirats, J. y Rendueles, C. *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?*, Barcelona: Barcelona, 2016.

Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de J. J. Torres, Madrid, Gredos, 1990.

*Cruzando géneros, envejecimientos
y (des)afecciones. Un análisis
espacio-afectivo del movimiento
vecinal en el barrio de Almendrales*

*Intersecting Genders, Aging, and (Dis)affections:
A Spatial-Affective Analysis of the Neighborhood
Movement in Almendrales*

AGUSTINA VARELA-MANOGRASSO

Profesora ayudante doctora de la Unidad Predepartamental de
Filosofía de la Universidad de Zaragoza
avarela@unizar.es

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6508-2057>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.006>
Bajo Palabra. II Época. Nº 38. Pgs: 145-176



Recibido: 15/11/2024

Aprobado: 20/04/2025

Resumen

Este artículo analiza la intersección entre género, envejecimiento y los procesos de (des)afección en la lucha por la remodelación del barrio de Almendrales, en Usera (Madrid), a través de los relatos de dos personas mayores, miembros de la asociación vecinal La Unión de Almendrales como espacio de mediación social y memoria intergeneracional. Desafiando los estereotipos que reducen la vejez a una etapa monolítica de decadencia y la desafección política y social a un fenómeno homogéneo de emociones negativas y pasivas, el artículo explora las potencialidades transformadoras de las experiencias de los cuerpos envejecidos en tanto “cuerpos vividos”, reconociendo su pluralidad, complejidad afectiva y capacidad de agencia social y política.

Palabras clave: *Género, envejecimiento, (des)afección, espacios, movimiento vecinal, asociación de vecinos.*

Abstract

This paper analyzes the intersection between gender, aging and the processes of (dis)affection in the struggle to remodel the Almendrales neighborhood, in Usera (Madrid), through the stories of two older people, members of La Unión de Almendrales neighborhood association as a space for social mediation and intergenerational memory. By challenging stereotypes that reduce old age to a monolithic stage of decline and political and social disaffection to a homogeneous phenomenon of negative and passive emotions, the paper explores the transformative potential of the experiences of aging bodies as “lived bodies,” recognizing their plurality, affective complexity and capacity for social and political agency.

Keywords: *Gender, aging, (dis)affection, spaces, neighbourhood movement, neighborhood association.*

Introducción

Las décadas de 1970 y 1980 marcaron un periodo de intensa efervescencia en los barrios periféricos de Madrid. El movimiento vecinal, que emergió en los últimos años del régimen franquista y alcanzó su apogeo durante la transición, no solo se consolidó como un referente de lucha ciudadana por la mejora de las condiciones de vida, sino también como un ejemplo de democracia participativa en un contexto marcado por la desafección hacia las instituciones políticas españolas, todavía en proceso de democratización¹. Así, además de transformar los barrios madrileños y la sociedad civil de la época, aquel movimiento vecinal continúa siendo un modelo paradigmático de agencia social y política en nuestra sociedad actual, marcada por una profunda crisis democrática y nuevas desafecciones.

En aquel contexto de efervescencia ciudadana, las asociaciones de vecinos se convirtieron en espacios de encuentro, organización y lucha intergeneracional. Mujeres y hombres de distintas edades se agruparon en estos espacios para reivindicar todo tipo de derechos vinculados a la mejora de las viviendas, las infraestructuras barriales, el transporte, la sanidad y la educación. Sin embargo, la lucha por la remodelación de las viviendas fue, sin duda, el eje articulador de la mayoría de las asociaciones, que intentaban confrontar el deterioro barrial derivado de las masivas migraciones de posguerra a la capital del país y de la saturación de la capacidad de planificación urbana que, desde los años 50 y 60, había convertido a los barrios del sur de Madrid en zonas de asentamientos extremadamente precarios.

La presión ejercida por las asociaciones dio lugar a que, en 1979, el Ayuntamiento de Madrid pusiera en marcha el “Plan de Remodelación de Barrios de Madrid”, que se extendió hasta finales de los años 80 y afectó a numerosos barrios, entre los que se encontraba el de Almendrales, situado en el distrito de Usera. La asociación de vecinos La Unión de Almendrales, fundada en este contexto, solo fue una de las numerosas asociaciones vecinales que surgieron en esa época en Madrid y otras zonas de España.

Han pasado 46 años desde el inicio de aquel plan de remodelación y de la movilización social que lo acompañó. Las vecinas y los vecinos que lucharon por la vivienda han envejecido, otros han fallecido, y muchas de las asociaciones que impulsaron el movimiento barrial han desaparecido o sus integrantes han sido tomados por la desafección política y social predominante en los barrios y en nuestra sociedad en general. Las sucesivas crisis de las últimas décadas han desarticulado

¹ Véase Sauquillo, Paca, “El movimiento vecinal madrileño en la conquista de las libertades”, *Memoria ciudadana y movimiento vecinal 1968-2008*, Madrid, Catarata, 2008, pp. 138-147. Aunque aquí nos centraremos en Madrid, la movilización barrial tuvo lugar en diversas ciudades de España.

estos espacios de organización social, debilitando los vínculos y el compromiso con los barrios como espacios comunitarios.

A pesar de ello, algunas asociaciones de vecinos siguen activas, como es el caso de La Unión de Almendrales en la que se centra este artículo. Sin embargo, no pretende ofrecer un estudio histórico del movimiento vecinal en el barrio de Almendrales ni explorar el papel determinante que tuvo su asociación. En su lugar, analiza filosóficamente la intersección entre género, envejecimiento y los procesos afectación y desafección política y social en su remodelación hasta el presente. Para ello, se basa en dos entrevistas realizadas a una mujer de 72 años y un hombre de 77 años, ambos miembros de la asociación de vecinos La Unión de Almendrales como espacio de mediación intergeneracional.

Al tratarse de un estudio filosófico que integra el trabajo de campo sociológico, adopta una orientación interdisciplinar que cruza las fronteras entre las humanidades y las ciencias sociales. Lo hace, además, desde una perspectiva de género y un enfoque interseccional, centrandlo el estudio en el cruce entre género y envejecimiento. Por último, este análisis se aborda desde una dimensión espacio-afectiva, que busca ir más allá del tradicional abordaje del envejecimiento desde una dimensión exclusivamente temporal y lineal, que reduce la vejez a un etapa monolítica del final de la vida y pierde de vista la espacialidad de los cuerpos envejecidos en tanto “cuerpos vividos”, es decir, los modos en que cohabitan los espacios físicos y simbólicos junto a otros.

Espacios que, de hecho, no son estáticos ni neutros, sino que, como ya advertía Michel Foucault, están atravesados por múltiples relaciones de poder² y, como más tarde dirá Doreen Massey, son “como una geometría social de poder y significación en constante cambio”³, permeados por las normas de sexo y género. A su vez, como en este caso recuerda Sara Ahmed, los espacios también están atravesados por la circulación de toda una serie de emociones que discurren *entre* los cuerpos articulando sus relaciones y límites. En sus propias palabras: “Las emociones no están ni ‘en’ lo individual ni ‘en’ lo social, sino que producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos [...]. Las emociones crean las superficies y límites que permiten que todo tipo de objetos sean delineados. Los objetos de la emoción adoptan formas como efectos de la circulación”⁴.

² Véase Foucault, Michel, “El ojo del poder”, *El panóptico*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 9-26.

³ Massey, D., *Space, Place, and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, p. 4.

⁴ Ahmed, S., *La política cultural de las emociones*, Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, 2015, pp. 34-35.

Hacia un enfoque interseccional y espacio-afectivo del envejecimiento

Los avances de las últimas décadas en los estudios sobre el envejecimiento abordados desde distintas disciplinas no han logrado erradicar los estereotipos que representan a la vejez como un período de declive. Tampoco ha disminuido la discriminación hacia las personas mayores, consideradas un colectivo prescindible en nuestras sociedades neoliberales en las que quienes no logran ser “productivos” se convierten en “desechables”, como revelaron recientemente muchas de las medidas políticas implementadas durante la pandemia de COVID-19.

Aunque el sexismo y el racismo son considerados como las formas predominantes de discriminación social, algunos estudios identifican la discriminación por edad, particularmente hacia las personas mayores, como la más prevalente, pero también la más invisibilizada⁵. Esta invisibilización no solo se debe a que los estereotipos sobre la vejez se interiorizan desde edades tempranas y se consolidan con el tiempo, llegando incluso a lo que se ha denominado como “autoedadismo”, sino también a un discurso contradictorio que si, por un lado, celebra el incremento de la esperanza de vida como uno de los grandes logros de la humanidad, por otro lado, niega el envejecimiento real de las personas, dando lugar a la actual paradoja de querer prolongar la vida sin envejecer.

El elogio del aumento de la longevidad coexiste con un rechazo del envejecimiento y con la discriminación hacia las personas mayores como un fenómeno estructural prácticamente global, marcado por múltiples estereotipos negativos homogeneizadores de la vejez que tienden a negar o, al menos, minimizar la capacidad de agencia social y política de las personas mayores. Por otro lado, los análisis que en las últimas décadas han adoptado una perspectiva positiva del envejecimiento suelen hacerlo desde el concepto de “envejecimiento exitoso”, altamente cuestionable por su connotación neoliberal que “responsabiliza al individuo de envejecer exitosamente y descuida aspectos de desigualdad estructural”⁶, pero también porque piensa a la vejez desde el paradigma de la “eterna juventud”, que acaba generando representaciones distorsionadas de la vejez y reforzando la visión negativa de esta etapa como un período de declive.

La discriminación hacia las personas mayores no es una novedad en la historia ni tampoco en la historia de la filosofía. De hecho, la filósofa Diana Aurenque iden-

⁵ Organización Mundial de la Salud, “Global report on ageism”, 2021. <https://iris.who.int/handle/10665/340208>.

⁶ Sandberg, L., y King, A., “Queering Gerontology”, *Encyclopedia of Gerontology and Population Aging*, 2019, p. 3. Véase también, Katz, S., Calasanti, T. “Critical Perspectives on Successful Aging: Does it ‘Appeal More than It Illuminates?’”, *The Gerontologist*, 55, 1, 2014, pp. 26-33.

tifica una “tradicón crítica”⁷ que percibe a la vejez como un periodo marcado por toda una serie de pérdidas: de fuerza, potencia física y sexual, facultades cognitivas, memoria, e incluso de ánimo y motivación. Esta perspectiva tiende a asociar a la vejez con emociones como la tristeza, la desesperanza, la resignación o la desilusión, presentándola como una etapa de pérdida de interés vital, que estaría detrás del distanciamiento de las personas mayores de la interacción social y de la agencia política.

En esta línea, en la década de 1960 surgieron las teorías del desapego progresivo⁸, según las cuales las personas mayores serían tomadas por las “pasiones tristes” o emociones tradicionalmente consideradas “negativas”, aparentemente paralizantes y ajenas a toda lógica emancipadora. Aunque estas teorías han sido ampliamente cuestionadas por su enfoque determinista y simplista de la vejez, persiste en el imaginario social una visión homogeneizadora, en gran parte derivada del enfoque biomédico reduccionista con el que ha sido tradicionalmente estudiada.

A diferencia de otras categorías sociales ya desnaturalizadas, la edad suele seguir siendo considerada un dato biológico y cronológico debido a un proceso de naturalización. Esta perspectiva no solo limita su estudio a la edad física o cronológica, perdiendo de vista cómo las instituciones y las normas sociales regulan los ciclos vitales generando distintos tipos de exclusiones, también reduce a las personas mayores a una dimensión exclusivamente biológica de sus cuerpos envejecidos y, podemos decir con Merleau-Ponty, a “cuerpo visto”, perdiendo de vista la experiencia encarnada del “cuerpo vivido”⁹. Un cuerpo, además, atravesado por múltiples intersecciones —como el género y la edad, entre otras variables sociales—, que debe ser pensado “en una realidad natural y también contextual enmarcada en una trama simbólica, social y afectiva de dependencias y reconocimiento[s]”¹⁰ distribuidos, no obstante, de forma desigual.

⁷ Aurenque, D., “Fenomenología de la vejez y el cuerpo como anclaje al tiempo”, *Revista Valenciana*, n° 27, 2020, p. 150. Esta tradición se iniciaría con Aristóteles que “criticará el carácter desconfiado, pesimista y tacaño de los mayores”, p. 150. Aunque Aurenque también alude a una tradición “apologética de la vejez” que “enaltece la vejez [...] mediante argumentos de tipo moral-antropológico”, ambas tradiciones se aproximan a la vejez como un fenómeno propio de la condición humana que, no obstante, parecería situado por fuera de ella y reproducen el enfoque homogeneizador.

⁸ Cumming, E. y William E. H., *Growing Old. The Process of Disengagement*, Nueva York, Basic Books, 1961. Véase Galais, C., “Edad, cohortes o período. Desenredando las causas del desinterés político”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n° 139, 2012, p. 88.

⁹ Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975.

¹⁰ Vázquez García, F., “Políticas transgénicas y ciencias sociales: por un construccionismo bien temperado”, en *Teoría Queer: de la transgresión a la transformación social*, Fundación Centro de Estudios Andaluces, Junta de Andalucía, 2009, p. 10.

Hay una distribución desigual de su reconocibilidad y visibilidad que distingue entre cuerpos legibles e ilegibles¹¹, y que es particularmente acuciante cuando consideramos las normas sexuales y de género¹², más aún cuando las pensamos en su intersección con la vejez. Sin embargo, persiste una tendencia a considerar que en la vejez disminuyen las diferencias¹³, como si las personas mayores quedasen reducidas a sus cuerpos frágiles, convirtiéndose “a la vez en invisibles (en el sentido de que ya no se ven, [invisibilizados por la sociedad]) e hipervisibles (en el sentido de que [se convierten en] todo lo que se ve)”¹⁴, sin matices ni pluralidad.

No obstante, aunque nuestros cuerpos se vuelven más frágiles con la edad, la forma en que la sociedad los homogeneiza y margina es un fenómeno socialmente construido, que está en la base de distintas formas de discriminación. Dado que nuestros cuerpos se articulan en una compleja interacción entre materialidad, lenguaje y afectos que determina las condiciones de su visibilidad en los espacios públicos y sociales, desplazar el tradicional abordaje del envejecimiento desde una dimensión temporal y lineal de decadencia a una reflexión espacio-afectiva que considera la experiencia encarnada y plural de los cuerpos envejecidos y generizados como “cuerpos vividos”, responde a un doble propósito.

Por un lado, pretende cuestionar los estereotipos homogeneizadores que asocian la vejez a emociones negativas a las cuales, a su vez, suele vincularse la desafección política y social, contribuyendo a la despolitización de las personas mayores y al incremento del edadismo contemporáneo. Por otro lado, también pretende problematizar la dialéctica entre afección y desafección, así como la dicotomía jerárquica entre afectos positivos, movilizados de la acción política y social, y aquellos considerados negativos, pasivos y ligados al arco afectivo de la desafección. Esta dicotomía ignora tanto sus ambivalentes formas de coexistencia como el carácter transformador que también pueden tener las emociones negativas. En este sentido, el artículo pretende descubrir potencialidades transformadoras, tanto políticas como sociales, en las experiencias encarnadas de los cuerpos envejecidos vividos y en los espacios que cohabitan junto a otros, para pensarlos en toda su complejidad, pluralidad y (des)afecciones.

¹¹ Véase Bourdieu, P., “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, *Materiales de sociología crítica*, Madrid, La Piqueta, 1986.

¹² Véase Foucault, M., *Historia de la sexualidad* (Vol. I), Buenos Aires, Siglo XXI, 2010 y Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

¹³ Véase Silver, C. B., “Gendered Identities in Old age: Towards (De)gendering?”, *Journal of aging studies*, 17, 2003, pp. 379-397.

¹⁴ Twigg, J., “The Body, Gender, and Age: Feminist Insights in Social Gerontology”, *Journal of Aging Studies*, 18, 2004, p. 62.

El caso del barrio de Almendrales¹⁵

Este análisis se basa en dos entrevistas semiestructuradas realizadas a una mujer de 72 años, a quien llamaremos Luz Martínez, y a un hombre de 77 años, a quien llamaremos Mauricio Giménez, ambos integrantes de la asociación de vecinos La Unión de Almendrales desde su fundación.

Las entrevistas se realizaron en la misma asociación en abril y junio de 2023. Ambas fueron grabadas y tuvieron una duración aproximada de una hora cada una. Con un enfoque biográfico-narrativo, se centraron en las experiencias de los participantes, explorando especialmente la intersección entre género, envejecimiento y los procesos de (des)afección en el contexto del barrio y la asociación. Los datos obtenidos se analizaron considerando cuatro ejes temáticos dominantes en sus relatos, que estructuran los siguientes apartados: la asociación de vecinos como espacio de mediación (“Cruzando espacios”); el papel de las mujeres en la asociación vecinal y la movilización barrial (“Cruzando géneros”); el proceso de envejecimiento del barrio y la (des)vinculación de las vecinas y vecinos mayores con la asociación (“Cruzando vejezes”); y, finalmente, los procesos de (des)afección política y social en el barrio de Almendrales, así como su repercusión en la asociación (“Cruzando [des]afecciones”).

Lejos de aspirar a una representatividad estadística, este estudio se basa en entrevistas cualitativas e ilustra las intersecciones mencionadas a través de las experiencias subjetivas de quienes las habitan. Como señalan José Luis Moreno Pestaña y Jorge Costa Delgado en un marco metodológico similar: “todo intento de exposición en estos términos está destinado a ser provisional y a fracasar en última instancia, pero [...] solo exponiéndonos a ese fracaso inevitable es posible avanzar en la comprensión de lo social”¹⁶.

1. Cruzando espacios. La asociación de vecinos de Almendrales como espacio de mediación

El origen del barrio de Almendrales está relacionado con la construcción de la línea de ferrocarril Madrid-Aranjuez (1851), y con la posterior construcción de la línea Madrid-San Martín de Valdeiglesias (1883). Ambas líneas fueron clave para el desarrollo económico de lo que hoy se conoce como distrito de Usera y la mejora de sus comunicaciones con la capital, impulsando su valorización. A comienzos del siglo XX, la edificación de viviendas

¹⁵ Este estudio fue aprobado por el Comité de Ética de la Investigación de la Universidad de Murcia el 7 de octubre de 2022 y cuenta con el consentimiento informado de los participantes.

¹⁶ Moreno Pestaña, J. L. y J. Costa Delgado (coords.), *Todo lo que entró en crisis. Escenas de clase y crisis económica, cultural y social*, Madrid, Akal, 2023, p. 6.

e infraestructuras en esta área experimentó un crecimiento progresivo, hasta ser abruptamente interrumpido por el estallido de la Guerra Civil en julio de 1936¹⁷.

La ubicación estratégica de Usera convirtió a Almendrales en un importante frente de batalla donde se disputaba la entrada a Madrid. A ello se debe que la zona sufriera de forma directa las consecuencias de la guerra y que, tras su finalización, fuese declarada “Región Devastada”. La escasez de materiales y la urgente necesidad de habilitar viviendas tanto para las personas que se habían quedado sin hogar, como para los inmigrantes que estaban llegando masivamente a Madrid desde otras áreas también devastadas, convirtieron a los escombros de la guerra en material para la reconstrucción del barrio.

Cuando yo nací, esto era un barrio [...] muy pobre, porque estas casas se hicieron después de la guerra civil de España y se hicieron con los desechos de toda la guerra. Tiran bombas, [y] todos los escombros y todas las casas que se derrumba[ron] aquí se utilizaron para edificar [...]” (Luz).

Con estas palabras, Luz Martínez comienza la entrevista destacando el potencial simbólico y narrativo de los espacios que, como decíamos antes, no son neutros ni estáticos, y que, lejos de reducirse a una dimensión física donde suceden las relaciones sociales, son ellos mismos productos de esas relaciones. Es más, como dice la geógrafa Doreen Massey, “precisamente porque el espacio es producto de las relaciones (relaciones que están necesariamente implícitas en las prácticas materiales) siempre está en proceso de formación, en devenir, nunca acabado, nunca cerrado”¹⁸. Por ese motivo, ella prefiere hablar de la fusión espacio-tiempo, “como una configuración de relaciones sociales dentro de las cuales lo específicamente espacial puede concebirse como una simultaneidad inherentemente dinámica”¹⁹, donde convergen múltiples trayectorias, identidades, historias y memorias que se entrecruzan y afectan mutuamente. En definitiva, el espacio no debe considerarse un elemento pasivo, sino que interviene activamente en la historia y en la forma en que la comprendemos. En este sentido, el historiador Karl Shlögel afirma que “la historia no se desenvuelve solo en el tiempo, también en el espacio”²⁰.

¹⁷ Véase la página web de La Unión de Almendrales (asociación vecinal) <https://avlaunionalmendrales.wordpress.com/>, concretamente, la sección “Un barrio con mucho...” y “Almendrales en la memoria”, de Itziar Arregui.

¹⁸ Massey, D., “La filosofía política de la espacialidad”, *Un sentido global del lugar*. Barcelona, Icaria, 2012, pp. 157-158.

¹⁹ Massey, D., *Space, Place, and Gender*, op. cit., 4.

²⁰ Shlögel, K., *En el espacio leemos el tiempo*, Madrid, Siruela, 2007, p. 13.

En su obra *En el espacio leemos el tiempo*, Shlögel da cuenta de ello. Si, como dice Antonio Campillo, “el tiempo de las sociedades humanas se inscribe en el espacio terrestre, tanto natural como artificial, y tanto físico como simbólico, y ha ido dejando en él toda clase de huellas que siguen hoy vivas”²¹, leer el tiempo en el espacio significa ser capaces de detectar e interpretar esas huellas vivas, desentrañar las capas de significado histórico que se acumulan con el paso del tiempo y que el espacio narra.

De hecho, es a partir de la lectura de esas huellas vivas que debemos comprender los relatos de Luz y Mauricio sobre la remodelación del barrio de Almendrales y sobre su asociación de vecinos, fundada en el contexto de la apertura democrática y el surgimiento del movimiento vecinal en Madrid como un espacio de encuentro, organización y lucha social, y convertida en la actualidad también en un espacio de memoria intergeneracional en constante proceso de resignificación²². Un espacio que acoge la memoria viva de su propia historia de remodelación y, por extensión, de los barrios madrileños en general.

Cuando ya se hizo la asociación de vecinos, después de morir Franco, porque con Franco [...] reunirse estaba prohibido, [...] es cuando yo hago mi camino. Me meto en la asociación y es cuando yo veo que no solamente era el barrio el que estaba en juego, estaba en juego todo, [toda] Madrid. En esa lucha por una vivienda se me abrieron las puertas (Luz).

Sin embargo, la reivindicación de la vivienda como foco del movimiento vecinal no se limita a una dimensión material y debe entenderse desde lo que Henri Lefebvre denominó como “derecho a la ciudad”²³, que trasciende su dimensión objetiva y convierte al espacio urbano en un espacio de experimentación social que lo transforma o, por decirlo en sus palabras, en “espacios de lo posible”²⁴, de lo que todavía no es y está por hacer, pero parte de las condiciones presentes. En esta línea, Víctor Renes, en este caso, miembro fundador de la asociación de vecinos de San Fermín, también situada en Usera, señala que “las remodelaciones no surgen de modo mágico. [...] Poco antes del inicio de la transición democrática, se empezó a generar un movimiento que maduró en el año 1978 y explotó en 1979, inicialmente de defensa de la vivienda, pero que alcanzó su realidad cuando comprendió, expresó y luchó por esta como un ‘derecho ciudadano’ [...] y como ‘derecho a la

²¹ Campillo, A., *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*, Madrid, Catarata, 2019, p. 33-34.

²² “En continuo proceso de resignificación”, ya que lejos de encarnar una historia acotada a un pasado cerrado y de articular una “memoria colectiva” estática y anclada a un lugar concreto, estos espacios de mediación la acogen como un proceso plural y complejo que se redefine continuamente.

²³ Lefebvre, H., *El derecho a la ciudad*, Madrid, Capitán Swing, 2017.

²⁴ Lefebvre, H., *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013. Véase el prólogo de Ion Martínez Lorea “Henri Lefebvre y los espacios de lo posible”, pp. 7-28.

ciudad' [...]. El movimiento, por tanto, no se articuló en torno a la lucha por el derecho a la vivienda, sino por el derecho a tener una vivienda en el propio hábitat con calidad y de calidad"²⁵.

La organización vecinal a través de las asociaciones fue fundamental para hacer posible este proceso, transformándolas en auténticos “espacios de lo posible”. También Luz y Mauricio subrayan que estas asociaciones no solo fueron lugares de lucha por la vivienda, sino también espacios de unión, afección y desarrollo del sentido de lo común.

Luchábamos por unas viviendas que son las que tenemos ahora y [eso] era un beneficio para todo el barrio. Y, además, [...] se implicó todo el barrio. Al estar la asociación, pues todo el barrio se unió para luchar por lo que tenemos ahora [...]. Y, luego, la lucha en la calle: cortar carreteras, ir a ministerios, [...] hemos hecho muchas cosas. [...] También [los vecinos] te arrastran a hacerlo. No [...] lo haces tú sola (Luz).

Un espacio de organización y reivindicación que, además de vincular a las vecinas y los vecinos de Almendrales, los ponía en relación con otros barrios, dando lugar a la creación de una Coordinadora de Barrios en Remodelación que contactaba con los ministerios y los gobernantes implicados.

Todos estos barrios [del sur de Madrid] estábamos unidos en una coordinadora. Entonces cada [ciertos] días, teníamos que ir a esa coordinadora [...] y ahí decíamos las cosas que se iban a hacer [...]. “Pues oye, mira, tenemos que ir al Ministerio de la Vivienda, porque nos ha dicho el delegado de la vivienda quiere hablar con nosotros”. Iba la Coordinadora y también íbamos los vecinos para apoyar a esa Coordinadora que iba a hablar con ese señor. Estábamos en la calle (Luz).

En este sentido Mauricio Giménez enfatiza el carácter mediador de las asociaciones vecinales como espacios “entre” lo social y la política.

[...] Siendo una asociación de vecinos, tienes que contactar con mucha gente política, sean de las ideas que sean [...]. No estás metido en los partidos, estás metido en una asociación de vecinos y lo que tienes que hacer es procurar traer para el barrio todo lo que sea posible [...]. Aunque [los políticos] sean de los mismos que votes tú, tú tienes que estar consiguiendo y seguir tu lucha, tu línea (Mauricio).

Aunque se trata de una función clave, desde esta perspectiva la política quedaría restringida a la actividad de la clase gobernante y la asociación a mera transmisora de las demandas sociales. Sin embargo, si consideramos, como plantea Hannah

²⁵ Renes, V., “Las remodelaciones de los barrios de Madrid: Memoria de una lucha vecinal”, *Memoria ciudadana y movimiento vecinal 1968-2008*, op. cit., 151-152.

Arendt, que la política “nace en el Entre-los [seres humanos]”²⁶, “siempre [que se] agrupan por el discurso y acción”²⁷ “y se establece como relación”,²⁸ la asociación de vecinos de Almendrales bien puede entenderse como un espacio propiamente “político”, que “se encuentra *entre* las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las”²⁹ en torno a un interés común, evitando, no obstante, que “caiga[n] unos sobre otr[a]s”³⁰. “Interés”, por tanto, no entendido en su connotación contemporánea de individualidad, sino en su sentido originario de “*inter esse*”, como aquello que se sitúa entre las personas y hace referencia a algo compartido.

Así, el verdadero sentido político de la asociación vecinal La unión de Almendrales no radica tanto en su función de mediación con los gobernantes como en los vínculos creados “entre” quienes actuaron concertadamente en aquella lucha por la vivienda y, en general, por el “derecho a la ciudad”. En definitiva, su valor radica en haber articulado un espacio rehabilitador de la experiencia política que el franquismo había arrebatado a las ciudadanas y los ciudadanos españoles. Un “espacio entre” que, pese a su vocación democratizadora, no fue ajeno a la desigualdad estructural de género que permeaba la sociedad de la época.

2. Cruzando géneros

La incorporación de las mujeres en las asociaciones de vecinos y la lucha por la vivienda no fue una consecuencia directa de la transición de la dictadura a la democracia, ni tampoco se produjo en igualdad de condiciones con sus compañeros. Si, como hemos señalado, los espacios no son neutrales ni meramente físicos, sino que son el resultado de relaciones sociales en constante cambio, hace falta enfatizar que están atravesados por múltiples tensiones y desigualdades, entre ellas la desigualdad de género, como analiza Massey desde la “geometría siempre cambiante de las relaciones sociales y de poder”³¹.

Sin embargo, la relación entre género y la configuración (social) del espacio ya había sido advertida por numerosas feministas, al cuestionar la distinción entre las esferas pública y privada, asociando la primera con lo masculino y la segunda con lo femenino. En su reciente estudio sobre la masculinidad, José María Armengol explica cómo esta separación que atraviesa la historia occidental, se agudizó tras la Revolución Industrial, cuando los hombres comenzaron a reemplazar ciertos tra-

²⁶ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 46.

²⁷ Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 222.

²⁸ Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 46.

²⁹ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 206.

³⁰ Arendt, H., *La condición humana*, op. cit., p. 62.

³¹ Massey, D., *Space, Place, and Gender*, op. cit., p. 4.

bajos domésticos a pequeña escala por trabajos industriales en fábricas: “conforme los hombres comenzaron a realizar su trabajo fuera del hogar en el espacio público [...] las mujeres se hicieron responsables del cuidado de los niños y de su formación moral y emocional”³². Así, el espacio laboral se masculinizó, mientras que el hogar se feminizó aun más, naturalizando ciertos valores considerados femeninos y vinculándolos a la esfera privada. La esfera pública, por su parte, se consolidó como dominio masculino, asociado a la competitividad y la carencia (o al bloqueo) de las emociones y, con ello, también se arraigó un modelo de masculinidad hegemónico basado en la fortaleza y el mito de la invulnerabilidad, en cierto modo todavía vigente.

En el marco español, esta masculinidad hegemónica se configuró bajo la influencia del franquismo y la moral católica, consolidando un modelo de hombre fuerte y autoritario que fomentaba la separación entre los espacios público y privado, relegando a la mujer a este último. Aunque este modelo fue cuestionado por el movimiento feminista durante la transición democrática, muchos de esos legados, si bien matizados, perduraron y se reflejaron también en las asociaciones de vecinos, particularmente a través de la figura real, pero sesgada, del obrero-ciudadano que invisibilizaba el papel central que tuvieron las mujeres. En este sentido, Pamela Radcliff afirma que “la categoría aparentemente universal del obrero-ciudadano estaba en la práctica saturada de connotaciones identitarias masculinas”³³.

Aunque algunas asociaciones mostraron sensibilidad hacia la inclusión y el reconocimiento de la labor de las mujeres, la mayoría mantuvieron una estructura patriarcal que relegó la labor de las vecinas a meras colaboradoras. En este contexto, Radcliff señala la “compleja relación entre mujeres y movimiento vecinal que no dibuja una narrativa lineal de ‘progreso’ [...]. Aunque el movimiento ciertamente ayudó a crear ‘ciudadanas’ democráticas, estas no pasaron a ser protagonistas, más bien problemáticas dentro de la narrativa de la transición a la democracia”.³⁴ El relato de Luz da cuenta de esta complejidad y esta problemática.

En el caso de las mujeres del barrio de Almendrales (como en muchos otros), la desigualdad estructural de género que las había relegado a la esfera doméstica jugó paradójicamente a su favor. Luz relata que, debido a que los hombres trabajaban fuera del hogar, fueron principalmente ellas quienes asumieron la gestión de la asociación y participaron activamente en las manifestaciones. Organizadas a través de una red de cuidados y apoyo entre madres, abuelas y vecinas en general, algunas de

³² Armengol, J. M., *Reescrituras de la masculinidad. Hombres y feminismos*, Madrid, Alianza, 2022, p. 138.

³³ Radcliff, P., “Ciudadanas: Las mujeres de las asociaciones de vecinos y la identidad de género en los años setenta”, *Memoria ciudadana y movimiento vecinal 1968-2008*, op. cit., p. 61.

³⁴ *Ibid.*, p. 57.

ellas pudieron liberarse de las tareas domésticas y de cuidado para dedicar tiempo a la asociación. Así, a pesar de las dificultades, la asociación de vecinos como espacio de medición clave en la lucha por la remodelación del barrio de Almendrales, también se convirtió en un espacio de encuentro de géneros, habilitando una experiencia social y política significativa para las vecinas:

Había hombres, sí, pero había muchas mujeres [...]. [Digamos que eran las mujeres las que dirigían la asociación]. Esas mujeres tenían hijos y esos hijos se quedaban con la abuela para que ella[s] pudiera hacer lo que hacíamos aquí en la asociación [...]. Los hombres iban a trabajar, pero por la mañana, si teníamos que [ir a] algún sitio, iba[mos] las mujeres. [...] No sé, [si] en otras asociaciones habrá [sucedido] lo mismo. Pero en esta, mayormente las que hemos ido a los sitios, hemos sido las mujeres (Luz).

Si bien no hay suficientes estudios sobre la participación de las mujeres en los movimientos vecinales en España, el estudio de Radcliff confirma que muchas mujeres reclamaron el reconocimiento de su rol central en la movilización, especialmente en actividades organizadas durante la jornada laboral (de los hombres)³⁵. Con respecto a la tensa relación entre participación y trabajo, Mauricio señala las dificultades que él y otros compañeros enfrentaban para conciliar la participación en la asociación con su jornada laboral.

Yo he estado implicado siempre [...] yo venía de trabajar y estaba a mis reuniones [...]. Terminaba mi trabajo y quedábamos [...] en algún sitio [para] una reunión y nos quedábamos hasta la una de la mañana. Y luego al otro día [a] trabaja[r] y, además, todo esto voluntariamente (Mauricio).

Sin embargo, no enfatiza el protagonismo que tuvieron las vecinas del barrio en la lucha por la vivienda, como sí lo hace Luz. Quizá por eso, ella lamenta el escaso reconocimiento que tuvo la labor de las mujeres en la asociación y las críticas que recibían cuando cometían algún error. Como mujer, dice: “[nadie se me ha acercado y me ha dicho]: ‘enhorabuena, has hecho una cosa preciosa’. Eso no te lo han dicho nunca y nunca te lo dirán. Es más, si por algún motivo has tenido un fallo, [...] ahí no te apures que te lo van a estar repitiendo hasta la saciedad [...] basta [con] ser mujer”.

A pesar de ello, insiste en que formar parte de la asociación le permitió “salir a la calle”, “abrirse” al mundo, al conocimiento y a la libertad. En definitiva, desafiar el sistema patriarcal que la había relegado al encierro en su casa y al cuidado de sus padres, debido a su condición de mujer, soltera y hermana menor de un hombre.

³⁵ Ibid., p. 70.

Estaba cuidando a mis padres y, a la vez, estaba haciendo mi labor de bordadora. Me traían trabajo a casa [y...] no salía a la calle [...]. Tenía un hermano. Mi hermano se casó, se marchó de casa y [...] me quedé sola en mi casa con mis padres. Entonces, la lucha esa, pues me valió mucho, porque ya no estaba encerrada en casa. No tenía una sola [perspectiva] [...] mis padres [y] mi trabajo. [Y] se me abrió la visión (Luz).

Aunque ella es consciente de las dificultades adicionales que supuso ser mujer en el marco posdictatorial de la lucha por la remodelación de las viviendas, la sensación de apertura y libertad, así como la experiencia de compromiso social compartido, parecen compensar los episodios de demérito.

En esa lucha por una vivienda [...] se me abrieron las puertas, [...] las puertas del entendimiento y del saber más. ¡Que no sabía yo más de ná! [...]. Todo eso se me abrió a mí, de par en par [...]. Y luchar por una cosa que tú encontrabas que era justa y que te merecías. No solamente yo, sino todo el barrio. Entonces eso a mí se me abrió esa palabra [que es] “libertad” (Luz).

En línea con esta experiencia, el estudio de Radcliff sostiene que “aunque la participación de las mujeres no qued[ase] incorporada a un más amplio discurso sobre ciudadanía, para muchas mujeres [la asociación de vecinos alberg[ó] [...] sus primeros pasos en el activismo ciudadano”³⁶. Y, continúa diciendo que, en general, “la participación en asociaciones civiles proporcionó a las mujeres, así como a los hombres, una oportunidad para tomar parte en proyectos colectivos e interactuar de una nueva manera en el orden social más extenso”³⁷. De hecho, también Mauricio menciona la “apertura” que representó para él formar parte de la asociación en aquel contexto de apertura democrática, aunque lo hace desde una perspectiva distinta a la de Luz. Si bien celebra la forma de interacción social y política democratizada, enfatiza la “apertura mental” que le ha supuesto colaborar en la asociación con personas jóvenes, especialmente después de su jubilación que, asimismo, le ha permitido disponer de más tiempo para dedicar a la asociación y a la cuestión social, con la que dice haber estado comprometido “prácticamente toda su vida”, tanto antes como después de su jubilación. En este sentido, afirma: con el paso del tiempo, “yo me he abierto. Hay que abrirse”.

³⁶ Ibid., p. 56.

³⁷ Ídem.

3. Cruzando vejezes

Si bien ninguno de los dos entrevistados dice haberse sentido discriminado por razón de edad, ambos destacan el escaso valor que la sociedad, las instituciones y la clase política dan a las personas mayores. Mientras Mauricio enfatiza el alto nivel de abandono y desprotección al que suelen estar expuestas, afirmando:

Las personas mayores necesitan mucha ayuda y mucho apoyo, y hay mucha gente abandonada. Las personas mayores no están tratadas como ten[drían] que estar [...]. Están muy desprotegidas (Mauricio),

Luz, por su parte, critica el paternalismo y menosprecio con que la clase gobernante las trata, al despolitizarlas como agentes sociales transformadores y considerarlas únicamente en períodos electorales. Como ella misma expresa:

Sinceramente no valoran a las personas mayores. Hacen cosas sin contar [con] la persona mayor. Te hablo del Estado y de la comunidad. No hacen cosas para las personas mayores, no piensan en [ellas]. [...] Las tienen en cuenta cuando vienen las votaciones, para elegir el presidente de la comunidad [...]. Somos mayores, pero no somos idiotas [...] (Luz).

Esta sensación de ser utilizados y de ver subestimada su capacidad crítica e intelectual puede provocar impotencia y desilusión, dos emociones clave en el proceso de desafección que pueden intensificarse en esta etapa del ciclo vital. Sin embargo, lejos de ser un proceso inherente a las personas mayores como sugerían las teorías del desapego, es precisamente la percepción de un paternalismo condescendiente y la falta de atención por parte los sistemas sociales y políticos que no las valoran ni satisfacen sus necesidades lo que puede acabar propiciando su distanciamiento de las instituciones políticas y de los espacios sociales³⁸. Un paternalismo y una desvalorización que, además, Luz percibe más acuciante en el caso de las mujeres:

³⁸ En su estudio sobre la decepción política en las democracias occidentales, Ben Seyd explora los grupos sociales más propensos a la decepción, atendiendo a la discrepancia entre las expectativas que tienen los ciudadanos y lo que consideran que hacen los gobiernos. En este contexto, las personas mayores aparecen como uno de los grupos propensos a la decepción por su dependencia de los servicios gubernamentales y, en consecuencia, a sus expectativas más elevadas respecto a los mismos. Por su parte, los jóvenes también pueden ser más susceptibles de decepción, pero, en este caso, por sus altas expectativas debido a su menor experiencia política y juicios políticos plenamente formados. Si bien, Seyd reconoce que no es posible separar los efectos generacionales de los ciclos vitales, ya que no hay disponibles medidas de decepción política en periodos prolongados, considera que “las expectativas más altas –entre los grupos sociales que dependen del Estado [personas mayores] y entre los jóvenes–, deberían traducirse en mayores tasas de decepción”. Sin embargo, aclara que también “podríamos anticipar que las expectativas se verán moldeadas por las experiencias políticas formativas de los ciudadanos. En particular, es probable que los ciudadanos que alcanzaron la mayoría de edad en las décadas de 1950 y 1960 hayan sido socializados para tener mayores expectativas de gobierno que entre las generaciones más recientes, creciendo con ejemplos –y afirmaciones– más obvios de fracaso gubernamental”: Seyd, B., “Exploring Political Disappointment”, *Parliamentary Affairs*, 69, 2, 2016, pp. 333-334. En el caso de España, esto nos lleva a aquellos años de apertura democrática, movilización social y política que contrastan con el avance del “posfascismo” que ha debilitado las democracias occidentales y generado una atmósfera de desafección intergeneracional.

A lo mejor hay que hacer cualquier cosa [y te dicen] “No, no, tú no, porque tú eres mayor”. ¿Y [porque] soy mayor no puedo hacerlo? [...]. Está [el] prejuicio de que, como tú ya eres mayor, tú esto no lo puedes hacer. Pero, sin embargo, lo dice un señor y, aunque sea mayor, lo puede hacer. ¿Por qué? Porque son hombres (Luz).

Sin embargo, que tanto ella como Mauricio indiquen que, en general, las personas mayores no son valoradas, no implica que consideren que todas envejecan del mismo modo. Frente a la tendencia a considerar que en la vejez disminuyen las diferencias, ambos señalan aspectos interseccionales de género y clase social que han influenciado en el envejecimiento desigual barrio de Almendrales.

Por un lado, destacan el bajo nivel socioeconómico históricamente prevalente en el barrio y, en general, en el sur de Madrid, lo que ha repercutido en un envejecimiento marcado por la precariedad. En este contexto, Mauricio enfatiza que:

La parte del sur [de Madrid] está más castigada y hay gente más pobre [...]. Hay un porcentaje más pobre que [en] la parte del norte (Mauricio).

Luz, por su parte, señala que esta situación no solo se debe a la alta tasa de desempleo estructural del barrio, vinculada a su historia de migración empobrecida, sino también al impacto del consumo de drogas, particularmente de heroína, a finales de los años 70 y principios de los 80 en toda Madrid. Según ella, se trata de un factor de envejecimiento precoz y empobrecido del barrio, ya que “los hijos de entonces, como no han trabajado, ahora no tienen nada”.

Si tienes una clase social más alta, puedes envejecer mejor, porque [...] puedes hacer otras cosas. [El envejecimiento del barrio] ha sido pobre. [...] Las casas [...] eran de servicios sociales. [...] Luego, la gente ha ido trabajando, [...] han luchado mucho [para que] sus hijos estudiaran, entonces ya se va viendo otra clase y ya no es lo que se veía antes [...]. Había mucho paro y ha habido después mucha droga, que también eso ha envejecido muchísimo [...], a [finales de] los 70, [principios] de los 80. Eso ha sido una cosa muy mala, pero no solamente para este barrio, sino para todos los barrios. Y ahí mucha gente... pues ha caído y eso repercute ahora (Luz).

En cuanto a la cuestión de género, el porcentaje de mujeres mayores de 65 años en el barrio de Almendrales es superior al de los hombres, representando un 21,9% del total de mujeres en el barrio, frente al 14,9% de los hombres³⁹. Esta diferencia probablemente refleja la mayor esperanza de vida de las mujeres en España (85,83

³⁹ Ayuntamiento de Madrid, “Plan de Barrio de Almendrales”, 2018 (no se han localizado datos más recientes). <https://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/UDGParticipacionCiudadana/Pr%C3%A1cticas%20Servicio%20Planificaci%C3%B3n%20Participada/Pruebas%20agosto%2019/Contenidos%20Gen%C3%A9ricos/Usera/Almendrales/ficheros/Almendrales.pdf>

años frente a 80,27 años en los hombres)⁴⁰. No obstante, muchas de estas mujeres han envejecido en condiciones de mayor precariedad, debido a su histórica relegación al trabajo doméstico y a las labores de cuidado no remuneradas, lo que se traduce en la desigualdad de género en las pensiones⁴¹.

A pesar de ello, tanto Luz como Mauricio sostienen que las mujeres envejecen mejor que los hombres. Pero, mientras Mauricio enfatiza el cambio de actitud de los hombres y su pérdida del potencial sexual:

Envejece más el hombre que la mujer, porque llega un momento que no... no estás con ella[s] [del] mismo... [modo, a nivel de sexualidad] y de actitud (Mauricio);

Luz, por su parte, enfatiza la mayor capacidad de adaptación de las mujeres y su mayor grado de sociabilidad:

¿Envejecer todos de la misma manera? No. Ni hombres ni mujeres. Cada uno envejecemos de una manera [...]. La mujer se adapta muy bien. El hombre [no] tiene más que una cosa. Tú vas a un centro de mayores y ves a las mujeres haciendo gimnasia, yendo a clase de memoria o yendo a clase de baile. Los hombres [juegan al] Mus o Dominó y ya está (Luz).

Sus relatos están en consonancia con nuevas propuestas feministas que cuestionan el tradicional abordaje del envejecimiento femenino como más desfavorecido que el masculino —por haber sido las mujeres relegadas a su atractivo físico, entendido generalmente propio de la juventud⁴²—, y ponen el foco en una nueva generación de mujeres mayores que, en el caso de España, han sido socializadas en el marco de apertura democrática y, en muchos casos, también en el movimiento feminista. Estas mujeres desafían tanto el estereotipo de la anciana pasiva y asexual como el mandato de la “eterna juventud”, reivindicando un nuevo lugar en sus vínculos, la familia y la sociedad en general, y entendiendo que el paso del tiempo no disminuye su valor, de hecho, puede revalorizarlo⁴³. Al desprenderse de expectativas limitantes asociadas a la feminidad que suelen intensificarse en otras etapas del ciclo vital, muchas de ellas perciben la vejez como una etapa genuina de liberación. Este parece ser el caso de Luz, que se define como una mujer del mundo, con gran capacidad de adaptación, alegre y, sobre todo, libre:

Soy una mujer, como te diría yo, del mundo. No tengo una sola patria. Podría irme a cualquier sitio y allí me podría acomodar. Me defino como alegre, soy libre [...] sobre todo,

⁴⁰ Pérez Díaz, Julio (et. al.), *Un perfil de las personas mayores en España, 2023. Indicadores estadísticos básicos*. Informes Envejecimiento en red, CSIC, Madrid, 30, 40, 2023, p.14. <https://envejecimientoenred.csic.es/wp-content/uploads/2023/10/enred-indicadoresbasicos2023.pdf>

⁴¹ “En España, la brecha de género en las pensiones se sitúa en el 23,4% entre hombres y mujeres”. Ibid., p. 26.

⁴² Véase Twigg, J., “The Body, Gender, and Age: Feminist Insights in Social Gerontology”, op. cit., p. 62.

⁴³ Véase Freixas, A., *Tan frescas: Las nuevas mujeres mayores del siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 2013.

libre. Puedo elegir lo que quiero y lo que no quiero, cómo y cuándo y dónde yo quiera. Y me parece muy bien [...]. Yo, orgullosa de mí (Luz).

También los estudios de las masculinidades han complejizado la interpretación del envejecimiento masculino como un signo de madurez y autoridad, debido a que el poder masculino ha estado históricamente vinculado a aspectos como el poder económico y el estatus social que tienden a aumentar con la edad⁴⁴. Estos enfoques intentan aproximarse al envejecimiento “real” de los hombres desde un enfoque interseccional que trascienda el imaginario de la “masculinidad desencarnada” y la entienda como “una entidad plural y dinámica, [que] varía según la etnia, la orientación sexual, la clase social, la edad y otros factores [...], siendo estas las formas en que diferentes hombres construyen diferentes modelos de masculinidad”⁴⁵.

En su estudio sobre la intersección entre masculinidad y envejecimiento en la cultura occidental, David Jackson sostiene que en el envejecimiento de los hombres “coexisten de forma contradictoria legados de privilegios y poderes masculinos y heterosexuales con la reducción [...] de su poder social y corporal”⁴⁶. Precisamente porque muchos hombres han construido su subjetividad principalmente desde su capacidad productiva y valores de competencia y autosuficiencia poco orientados a los vínculos afectivos, suelen tener mayores dificultades que las mujeres para asumir la vulnerabilidad o lidiar con la soledad. Dificultades que, no obstante, algunos hombres logran mitigar a través de la misma experiencia del envejecimiento; transformando lo que desde el modelo de la masculinidad hegemónica podría considerarse una “masculinidad fallida”⁴⁷ en la vejez, en una concepción reconciliada con la experiencia de la vulnerabilidad y las relaciones de interdependencia. Este proceso, a su vez, puede llevar a una transformación de la percepción de la propia masculinidad en los hombres mayores, orientándola hacia modelos más flexibles.

Este parece ser el caso de Mauricio, quien, como vimos antes, dice haberse “abierto” con el paso del tiempo. Si bien se define por su “hacer”, “por las cosas a las que se dedica”, no lo hace en función del rol de trabajador —que para muchos hombres mayores supone su principal fuente de subjetivación y un punto de inflexión problemático tras su jubilación—, sino por su dedicación a las cuestiones sociales y su estrecha vinculación a la asociación de vecinos La Unión de Almendrales a la que ahora, en su vejez, puede dedicar más tiempo.

⁴⁴ Twigg, J., “The Body, Gender, and Age: Feminist Insights in Social Gerontology”, op. cit., p. 62.

⁴⁵ Armengol, J. M., *Reescrituras de la masculinidad*, op. cit., p. 34.

⁴⁶ Jackson, D., *Exploring Aging Masculinities. The Body, Sexuality and Social Lives*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 39.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

Soy a lo que me dedico, [a] las cosas que me dedico, antes de jubilarme y después de jubilarme, me sigo dedicando a las cosas sociales [...]. Desde que se fundaron las asociaciones vecinales, [llevo] 48 años en lo que es el movimiento vecinal (Mauricio).

4. Cruzando (des)afecciones

Ambos entrevistados mencionan que el paso del tiempo y su propio proceso de envejecimiento no han alterado sus relaciones con el barrio de Almendrales ni la manera en que lo habitan. Mientras Mauricio subraya que ha estado “implicado siempre de [la misma manera]”, Luz alude a una especie de “cariño mutuo”, al fin y al cabo, dice, el barrio “es un reflejo de lo que tú eres”. No obstante, lamentan que esta actitud no sea la predominante.

Si entendemos por “persona desafeccionada” aquella que “no siente estima por algo o muestra hacia ello desvío o indiferencia”⁴⁸, los entrevistados coinciden en destacar la apatía que ha capturado a sus antiguos compañeros de la lucha por la remodelación barrial. Y ello no solo se ve reflejado en el distanciamiento del sistema político y en las altas tasas de abstención en los procesos electorales, llegando a decir Mauricio que “ahora no salen ni hasta a votar”; sino también en la falta de compromiso con otras formas de activismo, como es la participación en la asociación de vecinos. En este sentido, puede decirse que prevalece una desafección política, entendida como desconexión respecto a las instituciones y a la clase gobernante; pero también una desafección social —o “política” en el sentido amplio de *inter esse* mencionado antes—, que ha debilitado significativamente a la asociación vecinal La Unión de Almendrales como espacio intermedio de afección y vinculación social.

Haciendo referencia a la expansión del fenómeno de la desafección, Luz señala que “[antes] la ilusión es que era constante”, sin embargo, “los vecinos del barrio es como que se han desinflado”.

Ya no es lo mismo. Antes tenías otra ilusión por la vivienda. Ibas con más ganas [...] y cortabas la carretera y lo que hiciese faltaba. Ahora... no tienes esa cosa [...]. Porque [...] tú ahora dices a la gente del barrio “tenemos que ir a cortar la carretera” y te vienen cuatro (Luz).

A través de esta imagen corporal de “desinfla”, apunta a la falta de ilusión de los vecinos por la mejora del barrio como una de las principales causas de la desafección social que se traduce en la pérdida del “interés común” o, como dice ella misma, en la pérdida “del sentido de comunidad”.

Hay hombres que ya han fallecido y las mujeres ya son [muy] mayores y, claro, aquí [a la asociación] ya no vienen y los hijos tampoco vienen. Pero hay otras mujeres que son un

⁴⁸ Diccionario de la Real Academia Española: “desafecto”. <https://dle.rae.es/desafecto>

poquito mayores que yo, que han estado aquí, pero no la pisan. Y están en buena forma, psíquica y mental, que podrían hacerlo. Lo que pasa es que se aclimatan a una cosa, a un sitio y ya está. No siguen con la ilusión de mejorar (Luz).

Mauricio también utiliza el “desinflé” en sentido figurado para referirse a la pérdida de entusiasmo e ilusión, y lamenta que la participación en la asociación “ha bajado mucho [...]. Yo he visto todo el proceso de [subir] y bajar”. En este sentido, también señala que en el barrio predomina un sentimiento de “desilusión”, ya que muchos “creen que la asociación ya no existe”, aunque, aclara, “la asociación se está manteniendo”.

De hecho, los propios entrevistados reconocen sentirse “desilusionados” no solo respecto a las instituciones políticas y a los gobernantes, que descuidan a las personas mayores y, como decía Luz, las tienen presentes fundamentalmente en los procesos electorales; sino también, y de forma aún más dolorosa para ellos, respecto a esas vecinas y esos vecinos que fueron agentes clave en la reivindicación por la vivienda digna y, sin embargo, dice Mauricio, “se han desentendido”. Es este desinterés lo que lleva a Luz a afirmar sentirse “decepcionada de que aquí ha habido personas que han estado luchando en la asociación, ahora son mayores, y ya no la pisan, es que ni preguntan, ni entran por la puerta. Eso es decepcionante [...]”.

“Decepción” entendida como frustración, como “el sentimiento por un fraude del que se es consciente [...]”⁴⁹. En este sentido, como dice Gabriel Aranzueque, “en el padecimiento de la decepción, el sujeto se sabe presa de un ardid, literalmente objeto de capción: asido o atrapado por la desilusión”⁵⁰. Y “desilusión” entendida como des-engaño, como en este caso dice Cecilia Macón, como “expectativas no satisfechas que motivan un desencanto”⁵¹. Este desencanto o pérdida de confianza en algo o alguien en lo que se creía o se idealizaba en el pasado puede lastrar la confianza y esperanza en el futuro, generando desánimo y apatía en el presente.

Aunque la decepción y la desilusión no son sinónimos, ambas emociones forman parte del arco afectivo de la desafección, que parecería restringir la potencia para actuar y que, además, suelen asociarse con la vejez.

Sin embargo, ni Luz ni Mauricio consideran que la desafección de sus antiguos compañeros de lucha esté intrínsecamente relacionada con su envejecimiento ni, como veremos, que conlleve ineludiblemente la inacción. Sus relatos apuntan, más bien, a otros factores causantes del distanciamiento del barrio y la asociación.

⁴⁹ Aranzueque, G., “Decepción”, *Atlas político de emociones*, Gómez Ramos A. y Velasco Arias, G. (eds.), Madrid, Trotta, p. 150.

⁵⁰ Ídem.

⁵¹ Macón, C., *Desafiar el sentir. Feminismo, historia y rebelión*, Buenos Aires, Omnívora, p. 31.

En primer lugar, ambos señalan el predominio del conformismo tras la obtención de las viviendas como una de las principales causas de la desafección. Aunque suele considerarse que la desilusión y, en consecuencia, la desafección surgen de expectativas no cumplidas, Luz señala que fue precisamente la obtención de las viviendas lo que condujo a la pérdida del compromiso social. Según ella, si el barrio “se ha desinflado” es en gran parte porque, una vez alcanzado el objetivo de la vivienda, muchos vecinos han perdido el interés por la asociación y por la mejora del barrio como algo colectivo. Si, por un lado, Mauricio lamenta que “la gente [que había luchado por la vivienda] se ha acomodado en los pisos” y “[desentendido] de la asociación, tanto la mujer como el hombre [...]”; Luz enfatiza que probablemente muchos estaban dentro de la asociación “[para] sacar un beneficio”. En este sentido, afirma:

Eso [depende de] la mentalidad de cada uno [...], de que tú te impliqués. Eso ya también vale en el sentido que tú tengas de comunidad. Si tú estás en tu casa, cierras la puerta y no quieres saber nada de nada, eso no es bueno (Luz).

Ambos critican la anteposición del “beneficio propio” o “interés individual” al “bien público” o “interés común”. Aquel “interés común” que según la comprensión arendtiana de la política se sitúa “entre” las personas y remite a algo compartido o, como dice Bonnie Honig, inspirada en Arendt, remite a las “cosas públicas” como una de las “condiciones necesarias de la democracia, y [sin las cuales] la vida democrática no solo se empobrece, sino que se hace insostenible”⁵².

A este conformismo y esta pérdida de lo que Luz denomina como el “sentido de comunidad” hacen referencia los entrevistados como un fenómeno transversal a los distintos sexos/géneros, pero también a las distintas generaciones. De modo que, en segundo lugar, apuntan a un cambio de actitud generacional como otra de las causas de la desafección. Según Luz, las personas que actualmente llegan al barrio ya no tienen “la semilla que se crió en aquellos años [1970-1980] [...]”. Y, continúa diciendo, “es una pena porque así están los barrios. No hay gente joven que luche por una cosa que es justa”.

Y es que, la desafección social y política de los mayores en el barrio de Almendrales debe comprenderse también en “el contexto general en que tiene lugar: un compromiso cívico bajo, con independencia de la edad”⁵³ o, por decirlo con Riedel, hay que entenderla en la “atmósfera afectiva”, en este caso de desafección, “que excede el cuerpo individual y se refiere principalmente a la situación general en la que

⁵² Honig, B., *Public Things. Democracy in Disrepair*, New York, Fordham UP, 2017, p. 90.

⁵³ Durán Muñoz, R., “La democracia de nuestros mayores. Compromiso cívico y envejecimiento”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 6, 2, 2007, p. 102.

los cuerpos están inmersos”⁵⁴. En este sentido, la atmósfera se configura como un estado de ánimo que “modula situaciones y colectivos en conjuntos coherentes”⁵⁵ bajo la lógica del contagio, al que parece referirse Luz cuando menciona el hartazgo que genera insistir a los vecinos en que apoyen a la asociación por el bien del barrio.

Imagínate [que] tú estás en una asociación y tú estás luchando por esa asociación y pasa el tiempo [...] y llega un momento en que tú pides a los vecinos o a tus amigos, a conocidos, que te apoyen y esos vecinos conocidos no te siguen apoyando [...]. Tienes que estar insistiendo, diciendo “que [hay que] hacer esto, que mira que esto es bueno para el barrio, que mira que esto es bueno para ti”. La gente también se cansa (Luz).

Pero, en sentido positivo, asimismo alude a este contagio cuando recuerda el “arranque” de los vecinos en la lucha barrial, esa fuerza movilizadora que se propaga e impulsa la acción colectiva. Sin embargo, lamenta que esa fuerza se haya perdido:

Ya no se ve [...] el arranque [de antes], porque los vecinos también te arrastran a hacerlo. No lo haces tú sola [...] los vecinos también te apoyan y también te animan a salir (Luz).

Y ya no se ve, en gran parte debido a la precarización de la vida y la pérdida del “derecho al tiempo” libre, también aludidos por ambos entrevistados. De modo que, como tercer factor de desafección destaca la precariedad como una nueva forma de vida marcada por la sensación de riesgo e incertidumbre (material y simbólica) constantes, por la falta de garantías en la sostenibilidad de la vida en general (respecto al trabajo, la vivienda, la familia, la educación, la salud, la misma participación política y social, etc.) y por la exigencia de estar permanentemente disponibles para las demandas del mercado. Por ello, debe entenderse en su conexión con la pérdida de ese derecho al tiempo, ligado a la aceleración temporal y al “presentismo”⁵⁶ como régimen de historicidad actual, impuesto por el neoliberalismo y el capitalismo informacional.

Tal es así que tanto Luz como Mauricio, aun siendo críticos con la desafección social y política predominante en el barrio, reconocen las limitaciones que imponen las condiciones de vida precaria tanto a los jóvenes como a sus antiguos compañeros y compañeras de lucha.

A mí me dices ahora que tenemos que hacer una caminata, reivindicado la sanidad [...] [y te diré] “no, porque tengo muy malas piernas”. Eso es la edad, lógicamente. [...] [Ahora, si

⁵⁴ Reidel, F., “Atmosphere”, *Affective Societies. Key Concepts*, Slaby, J. y Von Scheve, C. (eds.), New York, Routledge, 2019, p. 85.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁶ Véase Hartog, F., *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana, México, 2007.

te dicen,] “No, porque es que yo tengo a mis nietos que van a venir a mi casa porque sus padres [se] han tenido que ir”, [...] entonces eso también te impide [...] que puedas hacer otras cosas. Y eso, claro, eso ya no es la vejez. Esa es una obligación [...]. Es que entonces se vivía de otra manera (Luz).

Lo que evidencia que la precarización de la vida incide en la manera en que experimentamos el tiempo y los modos en que habitamos (o dejamos de habitar) los espacios de mediación, repercutiendo, a su vez, en la atmósfera afectiva del propio barrio. Si, como dice Luz, los ritmos vitales han cambiado, “[...] tú antes vivías en una puerta de calle. Y parece que la vida, tu vida, iba como muy despacio [...]”, la pérdida del derecho al tiempo deriva en la pérdida del derecho a cohabitar los espacios de mediación y, en consecuencia, de la posibilidad de (re)componer los vínculos sociales y afectivos.

Ahora ya eres más individual. Antes eras como más comunicativa, te comunicabas con todos los vecinos, hablabas con todos los vecinos, todos los vecinos te conocían. Si [te] hacían falta algunas cosas, ibas a tu vecino de al lado [...]. Eso ahora, hay muy poca gente que lo haga [...]. (Luz).

A pesar de estos factores que contribuyen a la desafección, ni Luz ni Mauricio sienten haber perdido su entusiasmo por las cuestiones sociales ni por el activismo. Como se mencionó al inicio de este apartado, ambos sostienen que, con el paso del tiempo, no se han desvinculado del barrio ni de la asociación. Así, Luz expresa su preocupación por conocer a las personas del barrio y mantener los lazos afectivos e intergeneracionales, porque, según sus propias palabras, “el barrio [...] es como tu identidad”.

[Yo] sigo conociendo a la gente, la gente me sigue conociendo a mí [...]. Las niñas de entonces, (que cuando estábamos en la asociación, eran niñas), me conoce[n] [...]. Tengo el vínculo, o sea, yo no lo he perdido [y] no quisiera perderle, porque el barrio no es solamente el barrio, el barrio lo hago yo. Entonces, oye, pues no quiero [perder el vínculo] (Luz).

Por su parte, Mauricio afirma incluso haber mejorado su vinculación con el barrio y la asociación, precisamente por disponer de más “tiempo libre” tras jubilarse. A ello se debe que, además de sentirse más abierto, afirme “tener más libertad” para dedicar a la reivindicación social.

Yo me siento mejor ahora que cuando estaba trabajando, eso está claro. [...] Hay gente [...] que le da lo mismo todo [...]. El estar es distinto, porque tienes más tiempo ahora y estás más activo ahora que cuando estabas trabajando. Porque cuando estabas trabajando tú dependías de estar en un trabajo y de estar, oye, pues, a las órdenes de... y ahora yo tengo más libertad para estar haciendo otro tipo de trabajo (Mauricio).

Por ese motivo, también dice “sentirse más a gusto y seguir ilusionado”. De hecho, a ello se debe que continúe plenamente activo en la asociación y que siga participando en las manifestaciones del barrio:

Ahora cojo el megáfono, pero para otras cosas, no para [la vivienda]. Para las manifestaciones. Estamos metidos en todos los sitios, estamos metidos en los comités de salud, de la sanidad, [de educación] y estamos metidos en muchas cosas [...]. Eso no ha cambiado tanto. Lo que cambió [es que hemos luchado por] la vivienda y eso ya se ha conseguido. Entonces ahora estamos luchando por otras series de cosas más sociales (Mauricio).

La ilusión a la que alude Mauricio no contradice el sentimiento de desilusión mencionado antes, más bien revela el carácter plural y ambivalente del fenómeno de la desafección política y social, donde emociones aparentemente contrarias (como la ilusión y la desilusión), coexisten de manera compleja en una tensión paradójica, pero no por ello paralizante ni desmovilizadora. En lugar de reducir este cruce de emociones a meras incoherencias narrativas, es necesario explorar, como sugiere Sara Ahmed, las extrañas “mezclas de esperanza y desesperación, optimismo y pesimismo” y, podemos añadir, también de ilusión y desilusión “que conviven dentro de formas políticas nacidas de una crítica del mundo tal como es, y de la convicción de que este mundo puede ser distinto”⁵⁷, como demuestran las historias de activismo de Luz y Mauricio.

Es más, si, como dice Cecilia Macón, la desilusión en tanto “ruptura de una ilusión —en sentido de algo ficticio y tramposo—, [...] encarna una suerte de incomodidad asociada a una incumplida promesa de felicidad [...]”⁵⁸, puede activar un momento crítico que impulse la acción, “un desencanto en el que se centra la motorización crítica de la dimensión afectiva”⁵⁹. En este sentido, además de ilustrar la complejidad de la mezcla emocional —del fluir de emociones, a menudo contrarias, que se entrelazan en el fenómeno de la desafección—, los relatos de Luz y Mauricio también revelan el potencial movilizador que asimismo pueden tener las emociones tradicionalmente consideradas negativas y pasivas. Así, no solo permiten ampliar el espectro afectivo desde el cual suele analizarse la desafección —desplazando su comprensión como fenómeno estático, monolítico y exclusivamente negativo a un proceso plural y complejo que, en ocasiones, puede rehabilitar marcos posibilitadores de la acción política y social transformadora—; sino que también desordenan las jerarquías emocionales que distinguen, categorizan y ponderan de forma desigual aquellas emociones “movilizadoras positivas” y las emociones “ne-

⁵⁷ Ahmed, S., *La promesa de la felicidad. Un crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja negra, 2019, p. 337.

⁵⁸ Macón, C., *Desafiar el sentir. Feminismo, historia y rebelión*, op. cit., p. 31.

⁵⁹ Ídem.

gativas” consideradas paralizantes, incluso apolíticas, a las que ha sido asociado el fenómeno de la desafección y a las que, a su vez, ha sido tradicionalmente asociado el fenómeno de la vejez.

De modo que, por último, los relatos de movilización y (des)ilusión de Luz y Mauricio, desde las experiencias de sus cuerpos vividos envejecidos, también permiten desafiar el estereotipo homogeneizador de la vejez como una etapa monolítica de decadencia, de pérdida de interés social, político y vital en general. Aunque ambos son conscientes de la necesidad de adaptar las formas de activismo al condicionamiento de sus cuerpos, no abandonan el compromiso cívico con el barrio, la asociación y la sociedad en su conjunto. En este sentido, Luz enfatiza lo importante que es conocer las limitaciones del propio cuerpo llegando a decir:

Tienes que conocer tu cuerpo. ¡Qué importante es conocer el cuerpo! [...] Antes cortaban [la avenida de] Antonio López todo el rato, pero ahora mismo “poner el cuerpo” ahí es que no lo puedes hacer. Tú [...] misma te lo impides porque no tienes el cuerpo de la misma manera (Luz).

Y, sin embargo, concluye diciendo:

[Pero] salimos a la calle reivindicando una pensión digna. No salimos corriendo, es otro tipo de manifestación, pero nos seguimos moviendo. Tenemos nuestra mente abierta y queremos seguir luchando por lo que nosotros creemos que es justo. Otra cosa es que lo consigamos o no lo consigamos. Pero estar ahí, estamos (Luz).

Reflexiones finales

A lo largo de estas páginas, hemos reflexionado sobre las complejas intersecciones entre género, envejecimiento y (des)afección política a través de los relatos de Luz y Mauricio como miembros de la asociación de vecinos La Unión de Almendrales y antiguos activistas del movimiento vecinal por la remodelación del barrio. Lejos de pretender llegar a resultados inequívocos o conclusiones definitivas, este artículo ha intentado comprender, desde una dimensión espacio-afectiva, procesos sociales que no pueden ser capturados por los datos estadísticos, sino analizados a través de vivencias subjetivas de quienes habitan la intersección.

Los relatos aquí analizados permiten desarticular prejuicios sociales heredados y ampliamente aceptados. En primer lugar, permiten cuestionar el estereotipo de la vejez como una etapa homogénea inherentemente de decadencia y desafección (social y política). El análisis del envejecimiento desde la experiencia encarnada de sus cuerpos vividos, atravesados por intersecciones de género y edad (entre otras variables de identidad personal y colectiva), desafían los estereotipos y los regímenes

discursivos dominantes que pretenden fijar a las personas mayores en generalizaciones abstractas, ignorando el carácter fluido y heterogéneo del envejecimiento. Invitan, así, a reflexionar sobre la necesidad de articular un paradigma alternativo que no reduzca la vejez a una mera etapa declive, pero tampoco a la concepción de “envejecimiento exitoso” como “eterna juventud”. Un paradigma que podría entenderse desde lo que la socióloga Linn Sandberg denomina “vejez afirmativa”⁶⁰ o, podría decirse, una vejez que al abrazar también su negatividad la resignifica. Lejos de negar las pérdidas y la vulnerabilidad, e incluso el dolor físico y emocional, que suele acompañar al envejecimiento, propone aceptarlo en toda su pluralidad, complejidad y contradicciones. También, podemos añadir, en lo que respecta a la presencia de emociones aparentemente contrarias como la ilusión y la desilusión que se cruzan en los relatos de Luz y Mauricio sobre la asociación de vecinos de Almendrales y los procesos de (des)afección del barrio.

De modo que, en segundo lugar, permiten cuestionar la comprensión de la desafección como un fenómeno monolítico y cerrado, ligado exclusivamente a emociones consideradas negativas, pasivas e incluso paralizantes y, por tanto, apolíticas, a las que suele asociarse la vejez. El análisis de sus narrativas descubre, más bien, que emociones como la desilusión o la decepción, ligadas al arco afectivo de la desafección política y social, a menudo coexisten de un modo ambiguo con emociones como la “ilusión”, el “sentirse a gusto”, “libre” o “alegre”. Lo que nos lleva a la necesidad de repensar la relación antinómica y jerarquizada entre “emociones positivas” activadoras de la agencia política y social transformadora y “emociones negativas” pasivas a las que se asocia la desafección; pero también invita a repensar el carácter paralizante y, por tanto, apolítico que tradicionalmente se les ha asignado a estas últimas. En numerosas ocasiones son las emociones negativas las que transforman el malestar político y social en un nuevo punto de vista crítico de la realidad, incómodo, pero más veraz, que activa la re-acción y la re-afección.

Siguiendo a Cecilia Macón en su libro *Desafiar el sentir*, podemos decir que aun cuando se trate de expectativas pasadas no cumplidas, las emociones ligadas a la desafección —como el desengaño, la decepción o la misma desilusión—, “contiene[n] una dimensión distanciada que la torna compatible con la acción hacia el futuro y con su codificación”⁶¹. En este sentido, estas emociones que se encabalgan “entre” el pasado y el futuro, entre lo que pudo haber sido y no fue, y lo que podría ser, pero todavía no es, pueden activar un momento de desencanto crítico que convierte “a esos afectos negativos en plataformas posibles desde las cuales transformar

⁶⁰ Sandberg, L., “Affirmative Old Age. The Ageing Body and Feminist Theories on Difference”, *International Journal of Ageing and Later Life*, 8.1, 2013, pp. 11-40.

⁶¹ Macón, C., *Desafiar el sentir. Feminismo, historia y rebelión*, op. cit., pp. 31-32.

la realidad”⁶² y a ese espacio entre un “ya no” y un “todavía no”,⁶³ en activadores de aquellos “espacios de lo posible” a los que aludíamos al comienzo, cuando hablábamos de la asociación de vecinos como espacio de mediación.

Precisamente por ello, en último lugar, los relatos analizados demuestran la necesidad de cuidar esos espacios de mediación barrial no solo como puntos de encuentro y organización de la reivindicación social y política, sino también de memoria intergeneracional que acogen, preservan y resignifican las historias de movilización vecinal que tuvieron lugar durante la transición social y política que llevó a España del franquismo a la democracia, y que hoy nos llegan como un archivo de experiencias revitalizantes en nuestro propio tiempo de desafección y crisis democrática. Al recordar e incluso reactivar repertorios afectivos olvidados (y muchas veces cancelados) de formas inspiradoras de vinculación social e imaginación política, estas asociaciones de vecinos como espacios de memoria intergeneracional pueden convertirse en espacios de reafección, donde el encuentro entre experiencias pasadas de ilusión y movilización barrial, y otras más recientes de desilusión y desafección no se agoten en la disyuntiva entre la acción y la paralización, sino que se articulen como una dialéctica fértil en virtud de la cual puede reactivarse la crítica de la atmósfera afectiva dominante de desafección y, a pesar de ella, pero también a partir de ella, recomponer un momento para la (re)acción y la (re)vinculación.

Agradecimientos

Quisiera expresar mi más sincera gratitud a la Asociación de Vecinos La Unión de Almendrales por compartir su espacio para la realización de entrevistas, y especialmente a las personas entrevistadas por compartir sus historias de des(afección).

⁶² Cuello, N., “Presentación: El futuro es desilusión”, Ahmed, S. *La promesa de la felicidad*, op. cit., p. 18.

⁶³ Arendt, H., “Ya no, todavía no”, *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparros, 2005, pp. 197-202.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, Sara. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Buenos Aires, Caja negra, 2019.
- Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*, Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, 2015.
- Aranzueque, Gabriel. “Decepción”, *Atlas político de emociones*, Gómez Ramos, Antonio y Velasco Arias, Gonzalo (eds.), Madrid, Trotta, pp. 149-158.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Arendt, Hannah, “Ya no, todavía no”, *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparros, 2005, pp. 197-202.
- Armengol, José María, *Reescrituras de la masculinidad. Hombres y feminismos*, Madrid, Alianza, 2022.
- Aurenque, Diana. “Fenomenología de la vejez y el cuerpo como anclaje al tiempo”, *Revista Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, 27, 2020, pp. 147-168.
- Ayuntamiento de Madrid, “Plan de Barrio de Almendrales”, 2018. <https://www.madrid.es/UnidadesDescentralizadas/UDGParticipacionCiudadana/Pr%C3%A1cticas%20Servicio%20Planificaci%C3%B3n%20Participada/Pruebas%20agosto%2019/Contenidos%20Gen%C3%A9ricos/User/Almendrales/ficheros/Almendrales.pdf>
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.
- Bourdieu, Pierre. “Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo”, en *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta, 1986.
- Campillo, Antonio, *Un lugar en el mundo. La justicia espacial y el derecho a la ciudad*, Madrid, Catarata, 2019.
- Cumming, Elaine y William E. Henry, *Growing Old. The Process of Disengagement*, Nueva York, Basic Books, 1961.
- Diccionario de la Real Academia Española*: “desafecto”, 2023. <https://dle.rae.es/desafecto>
- Durán Muñoz, Rafael, “La democracia de nuestros mayores. Compromiso cívico y envejecimiento”, *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 6, 2, 2007, pp. 91-105.

- Freixas, Anna. *Tan frescas: Las nuevas mujeres mayores del siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 2013.
- Foucault, Michel, “El ojo del poder”, entrevista con J.-P. Barou y M. Perrot, en J. Bentham, *El panóptico*, Madrid, La Piqueta, 1979, pp. 9-26.
- Galais, Carolina. “Edad, cohortes o período. Desenredando las causas del desinterés político”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 139, 2012, p. 85-109. doi: <https://doi.org/10.54777/cis/reis.139.85>
- Hartog, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Universidad Iberoamericana, México, 2007.
- Honig, Bonnie, *Public Things. Democracy in Disrepair*, New York, Fordham UP, 2017.
- Jackson, David, *Exploring Aging Masculinities. The Body, Sexuality and Social Lives*, London, Palgrave Macmillan.
- Katz, Stephen y Toni Calasanti. “Critical Perspectives on Successful Aging: Does it ‘Appeal More than It Illuminates?’”, *The Gerontologist*, 55, 1, 2014, pp. 26-33. <https://doi.org/10.1093/geront/gnu027>
- La Unión de Almendrales asociación vecinal, <https://avlaunionalmendrales.wordpress.com/>
- Lefebvre, Henri, *Derecho a la ciudad*, Madrid, Capitán Swing, 2017.
- Lefebvre, Henri, *La producción del espacio*, Madrid, Capitán Swing, 2013.
- Macón, Cecilia. *Desafiar el sentir. Feminismo, historia y rebelión*, 2021, Buenos Aires, Omnívora.
- Massey, Doreen. *Space, Place, and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.
- Massey, Doreen. “La filosofía política de la espacialidad”, *Un sentido global del lugar*, Barcelona, Icaria, 2012, pp. 156-181.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Península, 1975.
- Moreno Pestaña, José Luis y Costa Delgado, Jorge (cords.), *Todo lo que entró en crisis. Escenas de clase y crisis económica, cultural y social*, Madrid, Akal, 2023.
- Silver, Catherine B., “Gendered Identities in Old age: Towards (De)gendering?”, *Journal of aging studies* 17, 2003, pp. 379-397.
- Organización Mundial de la Salud, “Global Report on Ageism”, 2021. <https://iris.who.int/handle/10665/340208>

Pérez Díaz, Julio (*et. al.*), *Un perfil de las personas mayores en España, 2023. Indicadores estadísticos básicos*. Informes Envejecimiento en red, CSIC, Madrid, 30, 40, 2023. <https://envejecimientoenred.csic.es/wp-content/uploads/2023/10/enred-indicadoresbasicos2023.pdf>

Radcliff, Pamela. “Ciudadanas: Las mujeres de las asociaciones de vecinos y la identidad de género en los años setenta”, Pérez Quintana, Vicente, *et. al.* (eds.), *Memoria ciudadana y movimiento vecinal 1968-2008*, Madrid, Catarata, 2008, pp. 54-77.

Renes, Víctor, “Las remodelaciones de los barrios de Madrid: Memoria de una lucha vecinal”, *Memoria ciudadana y movimiento vecinal 1968-2008*, Madrid, Catarata, 2008, pp. 148-172.

Riedel, Friedlind, “Atmosphere”, Slaby, J. y Von Scheve, C. (eds.), *Affective Societies. Key Concepts*, 2019, Nueva York, Routledge, pp. 85-95.

Sandberg, Linn J., y Andrew King. “Queering Gerontology”, *Encyclopedia of Gerontology and Population Aging*, 2019, pp. 1-7. https://doi.org/10.1007/978-3-319-69892-2_273-1

Sandberg, Linn, “Affirmative Old Age. The Ageing Body and Feminist Theories on Difference”, *International Journal of Ageing and Later Life*, 8.1, 2013, pp. 11-40. <https://doi.org/10.3384/ijal.1652-8670.12197>

Sauquillo, Paca, “El movimiento vecinal madrileño en la conquista de las libertades”, en *Memoria ciudadana y movimiento vecinal 1968-2008*, Madrid, Catarata, 2008, pp. 138-147.

Seyd Ben, “Exploring Political Disappointment”, *Parliamentary Affairs*, 69, 2, 2016, pp. 327-347. <https://doi.org/10.1093/pa/gsv018>

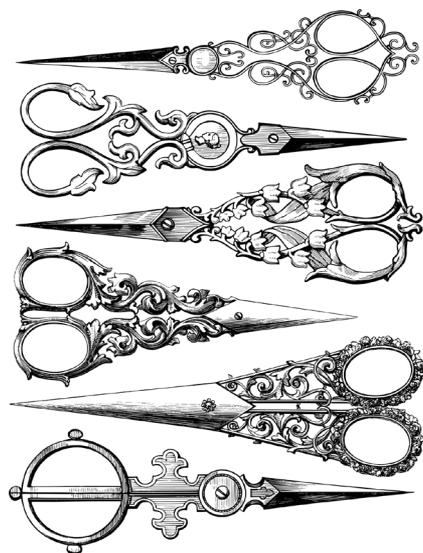
Schlögel, Karl, *En el espacio leemos el tiempo*, Madrid, Siruela, 2007.

Twigg, Julia, “The Body, Gender, and Age: Feminist Insights in Social Gerontology”, *Journal of Aging Studies*, 18, 2004, 59-73.

Vázquez García, Francisco. “Políticas transgénicas y ciencias sociales: por un construccionismo bien temperado”, *Teoría Queer: de la transgresión a la transformación social*, Fundación Centro de Estudios Andaluces. Junta de Andalucía, 2009.

III. *Mimesis, mediaciones y representaciones*

Mimesis, Mediations and Representations



Shards that Make your Fingers Bleed

Fragmentos que hacen sangrar los dedos

NATALIA BOTONAKI

PhD Candidate, Departamento de Humanidades: Filosofía,
Lengua y Literatura de la Universidad Carlos III de Madrid

nbotonak@hum.uc3m.es

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3208-1605>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.007>

Bajo Palabra. II Época. Nº 38. Pgs: 179-194



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

Este artículo aborda el tema de este volumen de múltiples maneras, dando fe de la potencia de la «intermedialidad» en la escritura académica filosófica y política. La intermedialidad puede adoptar muchas formas y puede examinarse tanto en términos de su pérdida como de su posible recuperación. El artículo parte de una preocupación teórica por los espacios intermedios entre dos importantes corrientes del canon filosófico continental que a veces se presentan como mutuamente contradictorias: la teoría crítica y las teorías del afecto. Trata de dilucidar los puntos de contacto entre ambas, y las formas en que pueden complementarse cuando se aplican al estudio de los medios digitales y a la forma en que se han incorporado a las estrategias de movilización. Su objeto de investigación es el modo en que se ha diezariado de forma continua a la población palestina por parte de las Fuerzas de Defensa israelíes, y el modo en que se ha transmitido a la autora a través de medios digitales.

Palabras clave: *Estética, giro afectivo, teoría crítica, reproducibilidad, sinestesia.*

Abstract

This article engages with the theme of this volume in multiple ways, attesting to the potency of “in-betweenness” in philosophical and political academic writing. In-betweenness can take many shapes and can be examined in terms of its loss as well as in terms of a possible recuperation of it. The article parts from a theoretical concern with the spaces in-between two important strands within the continental canon of philosophy which are sometimes presented as mutually contradictory: critical theory and theories of affect. It seeks to elucidate the points of contact between the two, and the ways in which they can complement each other when applied to the study of digital media and the way they have become incorporated in mobilization strategies. Its object of investigation is the ongoing decimation of the Palestinian population by the Israeli Defence Forces, and the way this has been transmitted to the writer over the course of the past year.

Keywords: *Aesthetics, affective turn, critical theory, reproducibility, synaesthetics..*

1. Setting the stage

From October 7th, 2023 to the time of writing (June 2024) and editing (October 2024), my Instagram feed has been saturated with images of the ongoing war between Israel and Gaza which quickly turned into an attack on the Palestinian and now Lebanese population *en masse*. Faced with such content, and increasingly shocked by the discrepancy between what international organisations are advising¹ and the actions taken by Israel as well as the countries arming it, directly or indirectly, there is a need to return to some questions concerning the role that reproducible images of violence play in contemporary politics – and specifically, in processes of politicization of the masses. Not quite an academic article, this essay is also a reflection on how we – both in the specific sense of the academic community and in the broader sense of citizens or people – in the Global North, are being (un)affected by what the Palestinian UN Ambassador called the “most documented genocide in history”². By (un)affected, I am referring to the ways in which many of us oscillate between an overwhelming sense of implication and responsibility and a practical distance which brings with it a “fading out” of the events and of the images we come across as they become indistinguishable against the background of a collage of suffering and misery that is constantly taking place, or that has been historically taking place for decades, centuries, etc. However, this does not stop me from trying to offer a critical look on certain concerns and hopes about the role new technologies play in “processes of politicization from below”³ in the 21st century. I will be engaging with Walter Benjamin’s renowned essay on technological reproducibility through Susan Buck-Morss’s rather unique reading of it⁴. Theoretically speaking, I am interested in the ways in which Buck-Morss’s insight on the implications of Benjamin’s work creates room for a potential conversation between aspects of critical theory and theories emerging within the spectrum of the “affective turn” of academia.

¹ Most notably, the International Court of Justice (ICJ) declared on January 2024, that Palestinians had a right to be protected from acts of genocide.

² *Gaza Is ‘Most Documented Genocide in History’, Says Palestinian UN Rep*, Aljazeera, 2024, <https://www.aljazeera.com/program/newsfeed/2024/7/17/gaza-is-most-documented-genocide-in-history-says-palestinian-un-rep#:~:text=%E2%80%9CWhat%20is%20happening%20in%20Gaza,meeting%20on%20the%20Middle%20East.>

³ I use this term instead of “protest”, “mobilization” or “activism” for a number of reasons. As far as this article is concerned, it allows us to discuss protest events which take place on and off-line, in different parts of the world, by actors differentially engaged in movement politics, and with different political/ideological backgrounds while also suggesting that these are forming a hybrid but potentially cohesive political identity for participants.

⁴ Susan Buck-Morss, ‘Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered’, *October* 62, no. Autumn (1992): 3–41. <https://www.jstor.org/stable/pdf/778700.pdf>

Due to the ongoing nature of the war, it has been difficult to isolate specific events to analyse. I have chosen as my main example the attack by the Israeli Defence Forces (hereafter IDF) on Rafah due to the response it generated on social media platforms where the hashtag #alleyesonrafah quickly emerged⁵. Nonetheless, I will also be referring to events which took place after said attack, when relevant. In the interest of the twofold aim of this essay, I have divided it into five thematic segments, including this introductory one; I have taken some liberties with the titles of said segments, as can be easily observed, in the interest of elucidating the (syn)aesthetic implications of their content. In segments two and three I consider the role of images of war, violence, and suffering in the digital era and introduce the ways in which Buck-Morss's thesis regarding anaesthetization/synaestheticization will be relevant to this essay. I also engage with Susan Sontag and Judith Butler's insightful work on the potential and limitations that images of war have, when it comes to mobilizing people against it. The fourth segment is written from the point of view of a participant observer and is composed of reflections which have emerged from my participation in a variety of protest events over the course of the past few months. In the fifth and final segment I conclude by opening a possible path towards further developing the affinities between critical theory and Benjamin more specifically, with elements found within the affective turn, by focusing on how tactics of resistance could be found in the tactile relationship developed between user and the touch-screen technology which dominates most "smart" devices.

2. All Eyes on Rafah

The IDF launched two separate attacks on Rafah in May 2024. The first took place on the 26th and consisted of two air strikes on the Kuwaiti Peace Camp for internally displaced people, killing 36 and injuring over a hundred; the second happened on the 28th, and was a land operation involving firing tank shells at a location designated by the IDF as a "humanitarian zone", and resulted in 23 deaths and unknown number of injuries⁶. These attacks gave rise to some of the most horrific footage of the war to that day, including the harrowing image of a man holding up the burned and decapitated body of a small child. As this audiovisual material began to circulate, a new hashtag emerged on social media platforms: #AlleyesonRafah. What is the precise content of this demand/command? All eyes

⁵ While my main source of material is the platform Instagram much of the material appearing on it originally appeared on X/Twitter or TikTok; as such I am refraining from naming Instagram specifically, except for occasions when this is deemed necessary for reasons of clarity.

⁶ N/A, Amnesty International, 7 August 2024, <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2024/08/israel-opt-israeli-attacks-targeting-amas-and-other-armed-group-fighters-that-killed-scores-of-displaced-civilians-in-rafah-should-be-investigated-as-war-crimes/>.

on Rafah *and not elsewhere* is a plausible reading, particularly in light of concerns on the effect new digital technologies are having on our attentive capacity. This has been described in terms of reduced attention spans and a propensity towards what we could call “infinite distraction”⁷. Within a digital environment which offers seemingly infinite amounts of content, the hashtag serves as an index, organizing material and rendering it retrievable from the digital archives. In this sense, the hashtag invited users to access this archive, find out what was happening, and help spread the information. Additionally, it was presumed that this spreading of information could have been of practical use. I recall that on those days, there were posts which claimed that such material could be used in legal proceedings, alluding to the inclusion of social media content in the case made by South Africa at the ICJ. However, according to reliable news reports on the trial, the content that played a most important role or was most often referenced in the trial was not of victims of violence, but of perpetrators. From the point of view of national and international institutions, the violence of war is not considered criminal in itself; what the South African team needed to establish was the intent on behalf of the IDF to go further than “mere” war⁸.

It is not the legal practitioners or institutions that ought to be shown the images of devastation in order to respond then⁹, but rather we, citizens of the “Global North” who must open our eyes to what is being done with *our* taxpayers’ money, by *our* elected representatives, in *our* names and demand that it stops. Perhaps then the message of “all eyes on Rafah” is that in spite of the horror of these images, in spite of experiencing a saturation caused by witnessing so many many dead bodies, so much dispossession, and suffering, we must keep our eyes there. There is a deep-rooted belief that watching images of violence can produce an ethical shift and can effectively mobilize people in response to such horrors. However, and as can be implied by the imperative to keep looking, sharing and so forth, there are also significant limitations to what witnessing can achieve, or to how much of it can be effective. In *Regarding the Pain of Others*, Susan Sontag reflects on the trajectory of war photography in the US and Europe, suggesting that its development as a genre was partially motivated by the naïve belief that “if the horror could be made vivid enough, most people would finally take in the outrageousness, the insanity of war”¹⁰. Ernst Friedrich’s *War Against War!*, published in 1924, was an album

⁷ Dominic Pettman, *Infinite Distraction*, New York, Polity Press, 2016. Pettman’s argument is that distraction is *not* the most disconcerting effect of new media, but rather the orchestrated concentration of attention, an argument for which he is indebted to the work of Jonathan Crary.

⁸ Ryan Grim, ‘South Africa Just Made Its Case at The Hague. What’s Next?’, *The Intercept*, 11 January 2024.

⁹ As [so and so notes] there is also little guarantee that such footage would be sufficient proof. We do not have enough space to fully develop this argument however it is worth mentioning.

¹⁰ Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York, Picador, 2003., p. 14.

composed mostly of photographs recovered from military and medical archives showing “dead soldiers belonging to the various armies putrefying in heaps on fields and roads and in the front-line trenches”¹¹; the book was “denounced by the [German] government and by veterans’ and other patriotic organizations” and “acclaimed by left-wing writers, artists, and intellectuals, as well as by the constituencies of the numerous antiwar leagues [who predicted] the book would have a decisive influence on public opinion”¹². In 1938 another medium was put to use – one with enhanced capacity to capture the horror of war in vivid detail; French director Abel Gance released his film *J’Accuse* which “featured in close-up some of the mostly hidden population of hideously disfigured ex-combatants”¹³, and ended with a sequence which repeated Friedrich’s desperate, yet hopeful, demand: “Fill your eyes with this horror! It is the only thing that can stop you!”¹⁴. However, and perhaps for the same reason that audiovisual footage is often insufficient evidence in a court of law, none of these works succeeded in preventing a second devastating war from taking place shortly after their publication.

It is almost at the same time that Walter Benjamin published the “Work of Art” essay first in German, 1935, then in French in 1936, and finally a revised German version, after receiving Adorno’s criticism, in 1939. Much can and has been said about the article, but for the time being let us focus on one of the most fundamental claims Benjamin makes: that, in the process of its technological reproduction the work of art loses its aura and, “in permitting the reproduction to reach the viewer in his or her own situation, it actualizes that which is reproduced”¹⁵. With regards to artworks, and in the context of Benjamin’s more Brechtian phase, this assertion points to a very hopeful and politically potent future for reproductive technologies. However, the essay ends with an ultimatum, a form which Benjamin seldom deploys¹⁶, where he points to the potential violence dormant in these technologies: we must resist the fascist move of an aestheticization of politics, by politicizing aesthetics. We can easily agree with the bitter observation that we have become capable of taking aesthetic pleasure in our own destruction, and, if we are so politically inclined, that this is related to an ongoing process of self-alienation. Buck-Morss’s innovative interpretation rests on the claim that in order to make

¹¹ Ibid., p. 15.

¹² Ídem.

¹³ Ibid., p. 16.

¹⁴ Ídem.

¹⁵ Walter Benjamin, “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility [First Version]”, trans. Jennings, Michael W., *Grey Room* Spring, n. 39, 2010, pp. 11-38, <https://www.jstor.org/stable/27809424>, p. 14.

¹⁶ This prompts some of his interpreters to consider this a “lapse” and thus diminish the importance of the essay for projects which seek to elucidate a proper philosophy from his work; see for example Caygill, Howard. *Walter Benjamin: The Colour of Experience*. London, New York, Routledge, 1998.

sense of the alternative Benjamin offers in his conclusion, we must attend to a change of the “constellation in which his conceptual terms (politics, art, aesthetics) are deployed, and hence [a change of] their meaning”¹⁷. Through an elaborate and poetic investigation in technological developments which act on our senses, she gradually argues that we must retrieve an understanding of aesthetics which foregrounds it as “indispensable to the self-preservation of both the individual and the social group”¹⁸. How might such a change be achieved?

3. The infrastructure of horror and its mediation

Judith Butler’s work on grievability offers itself as a segway before we continue to work with Buck-Morss. For Butler the change is an ethical one and it happens when we manage to have a visceral and then emotional response to the mediatically reproduced horror and suffering of the other. In *Frames of War* she observes that “it would be a mistake to think that we only need to find the right and true images” in order to convey the reality of unfolding horror, and be ethically summoned to stop the suffering taking place¹⁹. Instead, we must attend to how “normative schemes of intelligibility establish what will and will not be human, what will be a liveable life, what will be a grievable death”, schemes which operate through a production of “symbolic identification of the face with the inhuman” and through “radical effacement [which creates the illusion] that there never was a human”²⁰. Shock is deployed in these processes, as in the “shock and awe” strategy of the USA in Iraq, when an abundance of audiovisual material of the attacks was reproduced in order to glorify attacks on a mostly noncombatant population, to render said population inhuman and, in Butler’s parlance, ungrievable. Comparing this to the responses elicited by the audiovisual records of the Vietnam War, Butler insists that the core difference lies in that these were “pictures we were not supposed to see”, whose importance lay not in their “graphic effectivity” but to their ability to point “somewhere else, beyond themselves, to a life and to a precariousness that they could not show”²¹. It is images which work as indices to a negated reality that have the capacity to move us, she claims. The “openness” of social media platforms, meaning the fact that anyone with a device and a connection to the internet can access them and introduce material into them, renders them potentially central to such efforts.

¹⁷ Buck-Morss, ‘Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered’, p. 5.

¹⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁹ Judith Butler, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London, New York, Verso, 2004, p. 146.

²⁰ *Ibid.*, pp. 146-147.

²¹ *Ibid.*, p. 150.

The footage disseminated across a variety of social media over the course of the past year, is recorded by Gazans themselves, and serves as an implicit response to dehumanizing reporting by mainstream media, similar to that which Butler described in her work on war²². Being able to transmit their own records of the devastation, the indexical function is heightened as the material does not only point to an unravelling event, but also to the hand “holding the camera or the cell phone, face-to-face with those they oppose, unprotected, injurable, injured”²³. Technical reproducibility in the time of the smartphone, further accentuates the ways in which the means available do not have merely a reproductive function, but rather produce subjects where hegemonic structures erase them. However, for this indexical function to have an effect, we must overcome shock. Another aspect of #AlleysonRafah and the urgency with which it transmits its message, has to do with what many social media users experienced by scrolling through so many images and videos of violence and devastation. At some point, the constant apparition of horror and devastation on our screens, screens we hold in a single hand while engaging in a number of activities with the rest of our body becomes so jarring that we must succumb, either to despair and depression or to defeat and acceptance. This is the effect of shock, which Buck-Morss argues was central to Benjamin’s “understanding of modern experience [as] neurological”²⁴. For Benjamin the shock that Freud was identifying among soldiers returned from the fronts and trenches of World War I was the experience of modernity *par excellence* as the technology created an environment which “exposes the human sensorium to physical shocks that have their correspondence in psychic shock, as Baudelaire’s poetry bears witness”²⁵. Thus, a process of *anaesthetization* is put in motion. For Buck-Morss what this process does is it acts in such a way that the *synaesthetic system*, which translates perception into experience through connecting it to sense memories of the past, has its purpose *reversed* and begins to numb the organism to protect it.

It is through this formulation that we can begin to see the potential overlap between critical theory and the affective. Buck-Morss’s emphasis on a synaesthetic system, challenges subject-centred philosophy, albeit without entirely undoing it. Her “neurological” reading suggests that, rather than searching for dyadic structu-

²² I cannot go in full detail, however, it has been repeatedly pointed out that news outlets such as CNN, BBC and newspapers such as *The Guardian* repeatedly use the passive voice to describe the killing of Palestinians, naturalizing their deaths. An open letter was published to denounce such practices prior to the current phase of the war and is available here: <https://medialetterpalestine.medium.com/an-open-letter-on-u-s-media-coverage-of-palestine-d51cad42022d>. A second open letter published in November, 2024 is available here <https://www.protect-journalists.com/>

²³ Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, London, Harvard University Press, 2015, p. 92.

²⁴ Buck-Morss, ‘Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered’, p. 16.

²⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

res of message/receiver we must attend to the already plural aspect of any aesthetic experience, by observing how both receiver and object form part of a synaesthetic network which connects cognition, sensory perception and world. This bears more than a passing resemblance to the way Chiara Bottici describes transindividuality. Botticci points out that in the Spinozist proposal of transindividuality, “[h]uman beings are nothing but particularly complex individuals resulting from movements of attraction or repulsion” which is to say “they are not given entities, but rather processes, webs of affective relations, which are never given once and for all”²⁶. Thus there is a subversion of certain normative interpretations of the relationship between world and human, which in turn have political consequences by disrupting structures which pose “the social versus the individual”²⁷. While essential for a radical reappraisal of shared vulnerability, grievability and so on, there is risk with this formulation as it may obfuscate the differential of power and influence which exists within such networks. Simon Mussel claims that some theorists working with affect go so far as to “vehemently” [...] refuse all relation and social mediation” thus neglecting the role that “conflicts, struggles, and contradictions of life under the baleful totality of capitalism”²⁸ have in the formation of such networks. It is precisely because of such risks that critical theory in general, and Benjamin’s work in particular, may be a useful complement to theories which seek to foreground the ontological component of our inherent interconnectivity as living beings. Bearing this in mind, we can hopefully come to see some further consequences of Benjamin’s artwork essay. His explicit reference to fascism in the Artwork essay points to the way specific political (and economic) forces, act upon the process of reproducibility, interfering with what might amount to its quasi-utopian potential. This potential could be said to remain dormant within the relationship between technology and humans, but not in a way that necessarily implies its emergence; neither in a way that relies solely on the infinite contact points between the two. There still exist in an undeniable force acting on it, imposing limits or otherwise shaping its effects. What might be proven useful and politically potent however, is to understand how the violence within (and perhaps on) mediation and the violence directed against humans, are all part of the same operation. Consider the following: the organization Access Now produced a report of the internet shut-downs in Gaza since October 7th; among other findings, the report suggests that “outages across Gaza resulted from direct attacks on civilian telecommunications infrastructure (including cell towers, fiber optic cables, and ISP offices), restrictions on access to electricity (through infrastructure attacks, denial of service, and bloc-

²⁶ Chiara Botticci, *Anarchafeminism*, London, UK: Bloomsbury, 2022, p. 128.

²⁷ *Ibid.*, p. 130

²⁸ Simon Mussel, *Critical Theory and Feeling: The Affective Politics of the Early Frankfurt School*, Manchester, UK., Manchester University Press, 2017, p. 185.

kading of fuel required to run generators), and technical disruptions to telecommunications services”²⁹. One of the biggest telecommunication service providers in Gaza, PalTel, released an announcement on October 27 informing users that “all telecommunication services, including landline, mobile, and internet have been lost [...] due to the continuous intensive bombardment that caused cutting off all remaining fiber routes that connect Gaza to the rest of the world”³⁰. Other reports point to the undoing of journalism in the strip, by means of attacks on members of the press. On February 1st, the UN’s media centre condemned the IDF’s attacks on journalism in Gaza in a press release, which featured reports of their independent experts according to which by that date over 122 journalists and media workers had been killed and dozens of Palestinian journalists had been detained; furthermore, harassment, intimidation and attacks on them had proliferated³¹. Another international organization, the Committee to Protect Journalists (CPJ), is currently exploring the toll on Gazan journalists and as of June 7th (2024) confirms the death of 108 journalists and media workers (including two Israelis and three Lebanese), 32 reported injured, 2 reported missing and 44 reported arrested, with 33 of them still under arrest at the time of the report’s release³².

The above series of associations seeks to make an epistemological claim about the need for affect and critical theory to work in conjunction. Affect theory tends to foreground the ontological dimension of our networked existence in the world and theorists such as Bottici appear to suggest that this has immediate political implications. I wish to suggest instead that for the political dimension to emerge, and so as not to succumb to utopian speculation which fails to attend to the present in its often harrowing realities, we must remain engaged with certain theoretical pathways forged in the 19th and 20th centuries. Materialism of the historical vein remains pertinent, as does critique. To echo Ernst Junger, as does Sontag in her aforementioned work, but with a slight twist, we could say: the bombs which decimate the population of Gaza, are the same bombs which decimate the infrastructure necessary for this catastrophe to be recorded. The synaesthetic network is composed of bodies and technological means of production and reproduction which are deployed for destruction and for the manipulation of the ways in which this is perceived. The funding of these bombs, often comes from the same institutions

²⁹ Marwa Fatafta et al., ‘Palestine Unplugged: How Israel Disrupts Gaza’s Internet’ (Access Now, 10 November 2023), <https://www.accessnow.org/publication/palestine-unplugged/>.

³⁰ *Idem*.

³¹ N/A, ‘Gaza: UN Experts Condemn Killing and Silencing of Journalists’, Office of the High Commissioner, United Nations, 1 February 2024, <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/02/gaza-un-experts-condemn-killing-and-silencing-journalists>.

³² N/A, ‘Journalist Casualties in the Israel-Gaza War’ (Committee to Protect Journalists, 17 October 2024), <https://cpj.org/2024/06/attacks-arrests-threats-censorship-the-high-risks-of-reporting-the-israel-hamas-war/> ; <https://cpj.org/2024/06/journalist-casualties-in-the-israel-gaza-conflict/>.

or enterprises which then fund media outlets, in order to ensure that what reaches is rendered unrecognizable. And even further, as the network reveals itself, it is often that same technological infrastructure, deployed for the purposes of annihilation, that sustains these devices we scroll on, through which we are shocked into numbness which we may be momentarily overcome. The effects this can have for a politicisation of the masses will be assessed once they have become part of history. In what follows I will be making some suggestions about what they may be, further pursuing the implications of a synaesthetic experience of the world as seen against the background of a transindividualist ontology.

4. Solidarity Ltd.

One underlying message of #AlleysonRafah and the demand that we watch and share footage of the devastation there, is that it can jolt us out of our apathy and inspire grief and outrage capable of mobilizing *us*, citizens of western democracies, to wield our power and demand from our governments to either stop participating in the war or make use of legal and institutional mechanisms, such as embargos or sanctions, which will presumably oblige Israel to stop it. While impactful actions have taken place I consider that we ought to think of expressions of solidarity less as a means to stop the war and more as a way to publicly come to terms with the end of the fantasy of an enlightened West. The violent suppression of peaceful sit-ins of major US universities, the draconian (and severely disconcerting) legal measures taken by countries such as Germany to limit people's ability to protest the decimation of Palestine, ultimately point away from Palestine, and toward our own flawed political systems. Once again, we are asked to watch and disseminate material recording these events, but the index now refers us back to our own, less violent, but nonetheless real and urgent, predicament. While this might have salutary effects by animating us to engage in serious political contestation of policing, corruption or outright lying in politics, and so on, it also often results in a personification of issues (so and so politician is at fault), or in an otherwise overtly abstract approximation (it's capitalism)³³ and neither seems like sufficient response to what we are witnessing.

On May 1st, in the context of the student occupations of US campuses, I came across a post, originally appearing on X, on my Instagram feed. The post has a photograph which appears to show men gathered in protest, holding signs in Arabic, as well as larger banner showing a white police officer arresting a protester wearing

³³ This is not meant to suggest that historical-materialism is no longer useful as a critical tool; however, it *is* meant to indicate a fatigue with the insistence on there only being *one* possible course of political action, particularly in the current shape that global capitalism has taken.

a *keffiyah*, and is emblazoned with the words “they can arrest you, but they can never break your spirit!”. The caption above this image reads as follows: “In a surprising turn of events, Arabs are now sharing their support for the America Spring.” Whether or not the image is real or has been tampered with is unknown, as is the original creator of this meme – hence my inability to credit them. However, that is not significant since it circulated its way into my hands, in Madrid, and must thus have traversed other corners of the international community of social media platform users. What appears to be the message – a message which can be ironic or sincere – is that those in whose name we (the citizens of the Global North) once protested, those to whose fights for just democracy we were expressing solidarity a bit over a decade ago, are now compelled to stand in solidarity with us, outraged by the state of our decaying democracies.

A lot more can be said about this meme, but what I want to focus on is the naivete of its premise – namely that the state of “our” democracies is not intimately linked with the fraught and bloody politics which have given shape to the Arab world as we have come to know it. The meme upholds an us/them division, separating the two, abstractly recognizing international solidarity as the only possible connection between them. Through it, the naivete of solidarity itself emerges. While as political subjects in the Global North we assume the role of politically emancipated and thus responsible and powerful agents as compared to the homogeneous “Arabs” this meme conjures from its imagination, we are being forced to acknowledge that our political power is depressingly limited, especially when international affairs are concerned. As the world knocks on our smartphone screens and screams are heard amidst our incessant scrolling, we must recognize the need to rethink what it means to be parts of a networked world. One (Marxist) response would be the imperative to organize; however, it appears that this is not happening – not in the scale necessary for it to take effect. In the meantime, more horror will ensue, and we will continue to watch it until we gradually come to experience it first hand.

Tactic/Tactile³⁴

I would contend that in order to grapple with what we have been witnessing – and the numerous other occasions when such horrors have unfolded before our eyes over the course of the 20th century – we must lean into the affective without sacrificing our capacity to view how certain structures of power and influence continue to act on us and shape our capacity to perceive the world and act within it. When it comes to suffering in particular, a rational and structured understanding of what drives it is essential but also insufficient. Referring to the diaries of a surgeon who worked as a field doctor performing amputations, Buck-Morss highlights how he speaks of having experienced “an ‘excess’ of sentiment’ [which is not to be confused with] emotionalism”³⁵; rather, she claims, it was “physiological – a sensory mimesis, a response of the nervous system to external stimuli which was ‘excessive’ because what he apprehended was *unintentional*, in the sense that it resisted intellectual comprehension”³⁶. The tendency to respond to the suffering of others is suppressed or undone by processes of rationalization which act as an anaesthetic upon us. At the same time as we have become more open to matters concerning mental health, we are also insisting that the problem lays within individuals or within dyadic relationships of abuser/abused, harmed subject/offender, perpetrator/victim and so on and neglect the intrinsically networked causes and effects of harm, abuse, and violence. Buck-Morss’ points out that our capacity to experience some part of another’s suffering, produces the response of rationalistic anaestheticization – something I assume we can all attest to, even if we might want to contest the theoretical formulation. As we become more exposed to such suffering, we might become more adept at becoming numb to it, to unknown social, psychological and political effect.

Perhaps however, there is something to be rescued from our current technosocial moment. Tobias Wilke also turns to Benjamin’s reproducibility essay and rescues

³⁴ I would like to point out that when presenting this paper at a seminar of the investigation project, it was kindly pointed out to me that *haptic* is what best describes our relationship with touch screens. I have not been able to delve into the differences between the two terms, however, in lieu of a proper response I would like to offer the following piece of information, in defence of my insistence to use this term in spite of its implausibility. Curious about the phonetic similarity between *tactile* and *dactyle* (from the Greek *dáktylos* meaning finger) I came across an entry in the Merriam-Webster dictionary which references P. Chantraine’s *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* in which Chantraine alludes to a proposed connection between *dáktylos* and the Germanic verb represented by Old Norse *taka*, “to seize, grasp”, and the Gothic *tekan*, “to touch”. Bearing this in mind, I contend that the association between *tactility* and the touch screen is apt although further research would be needed to confirm said hypothesis.

³⁵ Buck-Morss, ‘Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin’s Artwork Essay Reconsidered’, p. 15.

³⁶ *Idem.*

from it a detail that was nearly lost³⁷. In the original German versions of the text, when talking about architecture Benjamin writes that “[b]uildings are received in a twofold manner: by use and by perception. Or, better, tactilely [*taktisch*] and optically. There is at present no concept for such reception so long as one imagines it according to the kind of aggregate reception that is typical, for example, of a traveller before a famous building. On the tactical side, there is no counterpart to what contemplation is on the optical side”³⁸. Wilke points out that the word *taktisch* was considered an error by the editors of his *Gesammelte Schriften* who, in correcting it, obfuscated a crucial aspect of his argument. *Taktisch* “combines the two very different meanings of ‘tactical’ and ‘tactile’ into a single, ambiguous whole”³⁹. What Wilke’s discovery suggests is that the tactility that Benjamin evokes when talking about it as a mode of perception can have tactical function. The statement that there is no direct counterpart of for contemplation, thus points towards a possible future. Are there any potential modalities and forms of political action and organization to be found in the time of the smartphone that we need to pay attention to? Sontag claimed that a “more reflective engagement with content would require a certain intensity of awareness – just what is weakened by the expectations brought to images disseminated by the media, whose leach out of content contributes most to the deadening of feelings”⁴⁰. We must, I believe, search for a type of awareness that allows us to overcome these debilitating expectations of visibilization, and a *tactic* to engage with them politically.

It may just be that the touchscreen is the technology capable of performing the task of medium in the sense that, according to Tobias Wilke, Benjamin used the term long before it became a term associated with the media as we today mean it. For Benjamin, says Wilke, “the medium names the comprehensive force field that links human sensorium to world and that is constituted in doing so by the interplay between natural (physiological, physical) and historical (social, technological, and aesthetic) factors”⁴¹. In this formulation of Benjaminian “media” these emerge as pre-existing bridges between those aspects of the affective and the critical we have been trying to argue are complementary and necessary for each other. Benjamin noted the importance of habit for tactile/tactic reception; while many of us have become very accustomed to carrying devices such as the smartphone, our habits have so far been dictated to us. Perhaps a first step is to realize that these handheld devices, are often held by hands recording a war that is experienced in the present,

³⁷ Tobias Wilke, ‘Tacti(ca)Lity Reclaimed: Benjamin’s Medium, the Avant-Garde, and the Senses’, *Grey Room* Spring, no. 39, 2010, pp. 39-56, <https://www.jstor.org/stable/27809425>.

³⁸ Benjamin, ‘The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility [First Version]’, p. 33.

³⁹ Wilke, ‘Tacti(ca)Lity Reclaimed: Benjamin’s Medium, the Avant-Garde, and the Senses’, p. 41.

⁴⁰ Sontag, *Regarding the Pain of Others*, p. 82.

⁴¹ Wilke, ‘Tacti(ca)Lity Reclaimed: Benjamin’s Medium, the Avant-Garde, and the Senses’, p. 40.

made by the hands of exploited workers, and the minerals in them are mined by the subaltern who we hardly ever hear about; and further that the world which is transmitted to us through our screens, is being compromised by the very technologies which allow for the transmission, as vast amount of energy are consumed for its upkeep. Neither rationality nor sensibility alone can help us navigate the present and encounter a political plan to drive it away from catastrophe. The ontological and/or the affective element in theory help us recover the force of an ethical imperative to sustain and protect our networked existence; the critical element elucidates the ways in which such networks often produce complex and violent hierarchies which must be resisted and dismantled. If, as Wilke suggests, Benjamin used the term *taktisch* to remind us of the imperative to remain aware of the tactical potential dormant in (syn)aesthetic perception, perhaps it would not be wholly unwise to search for it in those interfaces with which we physically as well as cognitively and emotionally engage with daily. Perhaps, it is worth it to pursue an examination of the effects of technological mediation in the era of the smartphone not only in terms of the potency or lack thereof of the images transmitted (or of their reality, authenticity, credibility, spectacular nature and so forth) but rather in terms of the ways they may be mapped onto complex networks with which we are implicated at a corporeal and economic-political level.

REFERENCES

- Benjamin, Walter, 'The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility [First Version]'. Translated by Jennings, Michael W., *Grey Room* Spring, n. 39, 2010, pp. 11-38. <https://www.jstor.org/stable/27809424>.
- Botticci, Chiara, *Anarchafeminism*, London, UK, Bloomsbury, 2022.
- Buck-Morss, Susan, 'Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered', *October* 62, no. Autumn, 1992, 3-41.
- Butler, Judith, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015.
- Butler, Judith, *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, 2004.
- Calder Williams, Evan. *Shard Cinema*, Watkins Media, 2017.
- Fatafta, Marwa, Ali Sibai, Zach Rosson, Kassem Mnejja, Hanna Kreitem, and Sage Cheng, 'Palestine Unplugged: How Israel Disrupts Gaza's Internet', *Access Now*, n. 10, November 2023. <https://www.accessnow.org/publication/palestine-unplugged/>.

Gaza Is 'Most Documented Genocide in History,' Says Palestinian UN Rep. Al-Jazeera, 2024. <https://www.aljazeera.com/program/newsfeed/2024/7/17/gaza-is-most-documented-genocide-in-history-says-palestinian-un-rep#:~:text=%E2%80%9CWhat%20is%20happening%20in%20Gaza,meeting%20on%20the%20Middle%20East.>

Grim, Ryan, 'South Africa Just Made Its Case at The Hague. What's Next?', *The Intercept*, 11 January 2024.

Mussel, Simon, *Critical Theory and Feeling: The Affective Politics of the Early Frankfurt School*, Manchester, UK., Manchester University Press, 2017.

N/A. 'Gaza: UN Experts Condemn Killing and Silencing of Journalists'. Office of the High Commissioner, United Nations, 1 February 2024. <https://www.ohchr.org/en/press-releases/2024/02/gaza-un-experts-condemn-killing-and-silencing-journalists>.

N/A. 'Journalist Casualties in the Israel-Gaza War'. Committee to Protect Journalists, 17 October 2024. <https://cpj.org/2024/06/attacks-arrests-threats-censorship-the-high-risks-of-reporting-the-israel-amas-war/> ; <https://cpj.org/2024/06/journalist-casualties-in-the-israel-gaza-conflict/>.

N/A. Amnesty International, 7 August 2024. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2024/08/israel-opt-israeli-attacks-targeting-amas-and-other-armed-group-fighters-that-killed-scores-of-displaced-civilians-in-rafah-should-be-investigated-as-war-crimes/>.

Pettman, Dominic, *Infinite Distraction*, Polity Press, 2016.

Sontag, Susan, *Regarding the Pain of Others*, New York, Picador, 2003.

Wilke, Tobias, 'Tacti(ca)Lity Reclaimed: Benjamin's Medium, the Avant-Garde, and the Senses', *Grey Room* Spring, n. 39 (2010): 39–56. <https://www.jstor.org/stable/27809425>.

Mimetic Contagion and Social Bonds: an Approach from Biological Naturalism

Contagio mimético y vinculación social: una aproximación desde el naturalismo biológico

ELENA YRIGOYEN

Doctor in Philosophy and Sciences of Language,
Autonomous University of Madrid
elena.yrigoyen@inv.uam.es

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4175-3730>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.008>
Bajo Palabra. II Época. Nº 38. Pgs: 195-208



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

El contagio mimético sigue generando miedo en las sociedades democráticas actuales, lo que provoca un rechazo a la mimesis como productora de vínculos sociales. Sin embargo, desde la perspectiva del naturalismo biológico, la mimesis se toma como un fenómeno evolutivo propio de nuestra especie y de muchas otras, lo que permite mostrar un vínculo mucho más complejo entre ella y los afectos. A partir de tales coordenadas, este artículo defiende la necesidad de entrenar nuestras habilidades miméticas para, paradójicamente, resistir mejor a los efectos de contagio o arrastre mimético y ensanchar los horizontes de vinculación social.

Palabras clave: *Contagio mimético, naturalismo biológico, ficción, empatía.*

Abstract

Mimetic contagion continues to instill fear in contemporary democratic societies, resulting in a rejection of mimesis as a producer of social bonds. However, from the perspective of biological naturalism, mimesis is recognized as an evolutionary phenomenon intrinsic to our species and many others, facilitating a more nuanced understanding of its relationship with affect. This paper advocates for the necessity of training our mimetic skills to paradoxically enhance our ability to resist the effects of mimetic contagion and to expand the horizons of typical social bonds.

Keywords: *Mimetic contagion, biological naturalism, fiction, empathy.*

Introduction: Bonding by contagion

Mimetic contagion is one of the oldest forms of connection between speakers and followers, political leaders and spectators. The current rise of the far right (a problem compounded by the rise of inequality and the precariousness of economic and professional relationships, the substitution of physical contact with virtual forms of personal connection, and the ecological unsustainability of current human and non-human relationships) brings mimetic contagion —between a leader model and their followers— back to the forefront.

Mimetic contagion is characterized by the rapid and spontaneous transmission of emotions —such as rage or panic— through mimesis among individuals, unites the crowd to a leader, transforming a mass of individual bodies into a collective force with its own purpose and direction¹. Mimetic contagion has been the subject of critique, particularly for its association with cycles of mass violence, which are difficult to interrupt (the works of Le Bon², Tarde³, Canetti⁴ and Girard⁵ are the most representatives on this issue). Additionally, it has been criticized for its tendency to provoke a temporary suspension of seriousness and responsible self-control, the alignment of individual impulses with ritualized behaviors, and the general psychological weakening of individual autonomy (as Adorno⁶ put it). In a politically apathetic society, mimetic contagion assumes a particularly significant role in mobilizing the violent passions of the masses —such as anger, rage, and panic— while simultaneously fostering hope for change through a leader who positions himself as a rule-breaker, openly defying taboos that continue to bind ordinary citizens.

These types of analyses tend to emphasize, with some exceptions like Tarde, the negative aspect of mimesis, fostering fear or aversion toward it. The central concern lies in how imitation can suppress individuality and promote blind conformity to social norms or collective emotions. By focusing on the risks of mimesis, such as the loss of autonomy or emotional contagion, these perspectives often overlook its positive aspects, like social learning or empathy. As a result, an unbalanced perception is created, where imitation is viewed almost exclusively as a threat rather than a potentially beneficial process.

¹ Gibbs, A., “Panic! Affect Contagion, Mimesis and Suggestion in the Social Field”, *Cultural Studies Review* 14, n.o 2 (1970), <https://doi.org/10.5130/csr.v14i2.2076>.

² Le Bon, G., *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, London, T. Fisher Unwin, 1903 [1895].

³ Tarde, G., *Les lois de l'imitation: Étude sociologique*, Francia, Adamant, 2003.

⁴ Canetti, E., *Crowds and Power*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1984.

⁵ Girard, R., *To Double Business Bound*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1988.

⁶ Adorno, T. W., “Freudian theory and the pattern of fascist propaganda”, *The Frankfurt School Reader* (eds. Arato, A., and Gebhardt, E.), New York, Urizen Books, 1978, 118–137.

But, is it possible to conceive of alternative forms of mimetic bonding? Can mimesis have another relation to affection, beyond its traditional association with mobs, mass violence, and the libidinal identification with a charismatic leader? This paper argues that such an alternative is indeed possible, aligning with research in anthropology and philosophical anthropology that highlights the positive dimensions of mimesis. Notably, mimesis plays a crucial role in the social transmission of knowledge, as well as in processes of socialization and the creation of new cultural forms (as argued by Wulf & Gebauer⁷, drawing on Tarde). Furthermore, it has been shown to operate not only in the adoption of inherited norms within colonial and postcolonial contexts, but also in their critical subversion and as a form of resistance⁸. Lastly, mimesis contributes to the reconfiguration of meaning in art⁹ and narrative¹⁰. Across these examples, the mimetic phenomenon is crucially linked to a dimension of otherness and difference, rather than being confined solely to the dynamics of sameness and resemblance.

I will approach this issue, however, from a perspective different from that of the authors cited above. Specifically, I will adopt the framework of biological naturalism, to which I will dedicate the first section in order to explain its key elements. I will then apply this perspective to the problem of mimesis and emotional contagion (Section II) and advocate for the importance of training in mimetic activities for resisting emotional contagion (section III). Finally, in the last section, I will synthesize some conclusions.

1. Biological Naturalism

Biological Naturalism is a methodological framework for those seeking to understand the reasons, mechanisms, and timing behind the development of complex cultural and social capacities in humans, all while acknowledging their biological condition. Initially articulated by Searle¹¹, this concept is further developed and refined by Jean-Marie Schaeffer¹², who views it as a tool for countering human exceptionalism. By grounding human capabilities within an evolutionary context, Biological Naturalism encourages a comprehensive analysis of human behavior that integrates insights from biology, anthropology, and philosophy, promoting a more nuanced understanding of human nature.

⁷ Gebauer, Gunter & Wulf, Christof, *Mimesis: Culture Art Society*, Berkeley, University of California Press, 1996.

⁸ Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, Routledge, 1993.

⁹ Gadamer, H.-G., *Truth and Method*, London, Bloomsbury Academic, 2013.

¹⁰ Ricoeur, Paul, *Time and Narrative, Volume 1*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.

¹¹ Searle, John, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

¹² Schaeffer, J.-M., *El fin de la excepción humana*, Barcelona, Marbot Ediciones, 2009.

This methodological position was first introduced by John Searle as a solution to the mind-body problem. Searle argued that the appropriate level for studying and understanding concepts such as “mind”, “consciousness”, or “mental states” is the biological level¹³, positing that mental states are both caused by neurophysiological processes in the brain and, at the same time, are properties of the brain itself¹⁴. Although Searle aimed to critically reject dualism and offer an alternative, some have argued that his biological naturalism relies on a problematic causal theory¹⁵, which ultimately results in a dualist conception of the mind. Others¹⁶, however, have criticized his position as reductionist, asserting that it effectively eliminates mental states in favor of their neurophysiological foundations.

Searle introduced a central aspect of Biological Naturalism: the view that mental states represent a level of life’s structuration, rather than something that enables humans to transcend their biological condition¹⁷. In other words, he asserts that the inescapable biological nature of humans should be the starting point for any investigation into human beings, with biology as the science that defines this status. However, Searle’s reliance on biology is not sufficiently argued; he often appeals to “common sense” to support his claim that evolutionary theory should be foundational in the study of mental states¹⁸. This approach, however, avoids addressing the deeper issue: if Biological Naturalism is to be rigorously defended, it is because, even though evolutionary theory has been incorporated into Western thought, it continues to encounter resistance.

Why is evolutionary biology chosen as the framework for defining the ontological status of human beings? Schaeffer argues for the importance of biology, emphasizing its critical role in countering one of the major misconceptions in Western thought: human exceptionalism. He explains that evolutionary theory undermines the idea that humans occupy a distinct category of entities separate from other living beings. Instead, *Homo sapiens* share a contingent history and genealogy with all forms of life¹⁹. The current state of humanity is the result of a co-dependence

¹³ Searle, John, “Biological Naturalism”, *The Blackwell Companion to Consciousness*, John Wiley & Sons, Ltd, 2017, 327-36, <https://doi.org/10.1002/9781119132363.ch23>.

¹⁴ *Ibid.*, p. 331.

¹⁵ Perez Chico, David, “¿Problema, qué problema? Naturalismo biológico y el problema mente-cuerpo”, *Teorema: International Journal of Philosophy* 18, n.o 1, 1999, 125-38; Arias Domínguez, Asier, “El embrollo causal del naturalismo biológico”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 92, 2024, pp. 131-43, <https://doi.org/10.6018/daimon.458871>.

¹⁶ Corcoran, K., “The Trouble With Searle’s Biological Naturalism”, *Erkenntnis* 55, 2001, 307-24, <https://doi.org/10.1023/A:1013386105239>.

¹⁷ Searle, “Biological Naturalism”, *op. cit.*, p. 331.

¹⁸ *Ibid.*, p. 327.

¹⁹ Schaeffer, J.-M., *El fin de la excepción humana*, *op. cit.*, p. 156.

and co-evolution with other species, both extinct and extant. Consequently, evolutionary biology serves as a powerful tool against ontological dualism. By conceptualizing *Homo sapiens* as part of a genealogical group of entities, characteristics such as the mind, language, social life, and cultural transmission cannot be understood as breaks in phylogenesis. Rather, they emerge as products of biological evolution.

Is this methodological stance reductionist? Do mental states merely reduce to their neurophysiological bases, as posited by various forms of physicalism? Do cultural and social behaviors reduce to their genetic foundations, as suggested by sociobiology? The biological naturalism presented here circumvents such reductionism by emphasizing the previously mentioned genealogical aspect. Social, cultural, and mental phenomena are integral components of the biological constitution—the “biogram”— of *Homo sapiens*, arising from a genealogy or phylogenesis where incommensurabilities do not apply. Consequently, these phenomena do not exist in a realm of reality that transcends this biological constitution²⁰ and, therefore, cannot be reduced to it.

Biological naturalism, therefore, provides a methodological framework for those seeking to understand the universal structures, capabilities, and behaviors that characterize *Homo sapiens* across different cultures and historical periods. Examples include imitation, language, fiction, and storytelling. In other words, it is beneficial for scholars who aim to develop a multidisciplinary anthropology informed by the principles of evolutionary theory. This framework imposes two methodological constraints. First, every structure or behavior must be understood as a specific level of functional integration within biological life, with its sufficient causal explanation residing in the existence of more elementary levels. Second, every structure or behavior must be regarded as an evolutionary fact, which may or may not be an adaptation, yet serves one or more functions within the context of the organism and the species—an aspect that accounts for its universality.

2. Imitation and empathy: A shared evolutionary history

Imitation has frequently been regarded as a degrading aspect of human behavior, one that brings individuals closer to their animal condition due to its perceived loss of reasoning and self-control²¹. However, this perspective operates within an exceptionalist framework, implying a discontinuity between humans and other living beings. In this view, humans, considered to occupy a superior status, would be seen as descending toward non-human animals, losing the qualities that supposedly make them unique and elevate them above their “natural” condition.

²⁰ Ibid., p. 206.

²¹ Tomasello, Michael, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 2009.

Consequently, even within scientific disciplines where human exceptionalism is presumed to have been surpassed, there remains a tendency to prioritize the study of complex behaviors that underscore certain unique aspects of our species, such as theory of mind, future planning, or imitation. This focus often distances researchers from investigating so-called “simpler” behaviors, which are not only present in the phylogeny of various non-human populations, including our own.

In contrast, from the perspective of biological naturalism outlined in the previous section, we propose to understand imitation as an evolutionary phenomenon. When examining its evolutionary history, evolutionary accounts should identify the capacities that underpin the trait, discovering the timing and sequence in which these capacities emerged in our lineage. This involves not only the use of phylogenetic bracketing but also a close examination of the material record²². The aim is to identify the basic elements shared by all phenomena labeled as “mimetic”, ultimately arriving at a broad definition of “imitation”.

This approach employs a bottom-up methodology, aligned with biological naturalism, in which the search focuses on the building blocks of complex cognitive capacities, tracing the processes underlying unique evolutionary outcomes. “An outcome-based science stresses differences, whereas a focus on process makes one wonder how deep these differences go and how outcomes are achieved. [...] Unique outcomes do not always reflect unique processes”²³.

There are several behaviors that fall under the term “imitation”: (1) Mimicry or mirror reproduction refers to the automatic and unconscious copying of another person’s gestures, expressions, or movements. This basic form of imitation helps with social synchronization, like when people unknowingly mirror each other’s posture during a conversation. (2) Observational replication involves deliberately copying an action after watching someone else do it. Unlike mimicry, this is a conscious act, seen in tasks like following instructions. (3) Observational learning goes beyond simple replication, as it involves internalizing behaviors and applying them in new contexts, essential for mastering complex skills.

²² Griffiths, Paul, “The Historical Turn in the Study of Adaptation”, *British Journal for the Philosophy of Science*, 47, 1996, pp. 511-32.

²³ De Waal, Frans and Ferrari, Francesco, “Towards a Bottom-up Perspective on Animal and Human Cognition”, *Trends in Cognitive Sciences* 14, n. 5, 2010, p. 202, <https://doi.org/10.1016/j.tics.2010.03.003>.

In the phenomenon of mimetic contagion —defined as the tendency to adopt the affective states of others²⁴— it is primarily mimicry that takes place²⁵. Preston and de Waal²⁶ identify a neural mechanism at play: a perception-action mechanism grounded in the functioning of mirror neurons. These neurons fire not only when a specific action is performed but also when another agent is observed performing the same type of action²⁷. What these studies suggest, then, is that the perception of someone engaging in an action (e.g., yawning) automatically and unconsciously activates the same neural representations as if it were the observer performing the action. Perception and action are not segregated into separate compartments, not even anatomically, and the organism’s interaction with its environment does not rely solely on perception —this supports neurophenomenological and 4E theories of cognition.

Instead of attempting to exhaustively reduce mimicry and all forms of imitation to this neural mechanism —as a reductionist account would do— a biological naturalist introduces a historical perspective on how and why these cognitive capacities evolved and came to be. This mechanism is just an element and a clue to understand the evolutionary history of imitation and its social functions. Mimicry emerges as an evolutionary precursor to complex forms of imitation and, even more so, as an initial means of social proximity and bonding, where a basic understanding of the other’s actions occurs²⁸, even if subconsciously. Those “others” are, however, people who are closely related to us, such as friends, family, and others within the same social group – that is, mimicry is socially and culturally determined.

Thanks to this bottom-up perspective, Preston and de Waal²⁹ take another step and propose an evolutionary relationship between imitation and empathy. Not only this neural mechanism is one of the underlying processes of mimicry, but also of one of the building blocks or most basic elements of empathy – emotional contagion. As with cases of yawning and other motor mimicry, the perception of an

²⁴ Hatfield, E., Cacioppo, John and Rapson, Rochard, “Emotional contagion”, *Current Directions in Psychological Science* 2, n. 3, 1993, pp. 96-99, <https://doi.org/10.1111/1467-8721.ep10770953>.

²⁵ Chartrand, Tania and Dalton, Amy, “Mimicry: Its ubiquity, importance, and functionality”, *Oxford handbook of human action*, New York, Oxford University Press, 2009, pp. 458-83; Chartrand, Tania and van Baaren, Rick, “Human mimicry”, *Advances in experimental social psychology*, vol. 41, San Diego, Elsevier Academic Press, 2009, pp. 219-74, [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)00405-X](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)00405-X).

²⁶ De Waal & Preston, “Towards a Bottom-up Perspective on Animal and Human Cognition”, op. cit., p. 204.

²⁷ Chater, Nick & Hurley, Susan (eds.), *Perspectives on Imitation, Volume 1: From Neuroscience to Social Science. Mechanisms of Imitation and Imitation in Animals*, The MIT Press, 2005, <https://doi.org/10.7551/mitpress/5330.001.0001>.

²⁸ Iacoboni, Marco, “Understanding Others: Imitation, Language, and Empathy”, Chater, Nick & Hurley, Susan (eds.), op. cit., pp. 77-100.

²⁹ De Waal, Frans and Preston, Francesco, “Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases”, *The Behavioral and Brain Sciences*, 25, n. 1, 2002, <https://doi.org/10.1017/s0140525x02000018>.

emotion expressed in someone face or body activates the same neural connections as the ones activated if it were I who was having that emotion. This neural mechanism, then, is not only the basis for mimicry and all forms of imitation, but also for emotional contagion and empathy as a simulation capacity or a complex ability to immerse oneself in another person, to put oneself in their place ('to step into their shoes') and thus 'virtually' explore the mental situation they are in³⁰. The origins of empathy and imitation are interrelated.

This common underlying process talks about how the evolutionary history of both complex capacities are intimately interconnected. It is not only that mimicry might be one of the evolutionary origins of other forms of imitation, while emotional contagion might be one of the origins of the complex phenomenon of empathy. It is also that, given that they share a neural perception–action foundation, the answer to how and why imitation evolved is interrelated to the answer to how and why emotional simulation evolved. Their sociobiological functions are connected: they are both essential for the regulation of social interactions, coordinated activity, and cooperation toward shared goals³¹. Ultimately, what these studies present is that all forms of imitation—including motor, automatic, and involuntary imitation—serve an attempt to understand and recognize the motivations, goals, and emotions of others. Such attempts are not exclusive to humans or even to hominids, but are found in multiple species whose phylogeny seems quite distant from ours.

3. Politics of Mimesis

The naturalistic approach, which conceptualizes mimesis as an evolutionary and complex phenomenon, underscores the necessity of rejecting the fear of mimesis. Mimesis reveals a far more intricate relationship with the emotional domain than is typically emphasized in discussions of mimetic contagion. Firstly, even motor imitation—whether automatic or involuntary—exhibits a level of cognitive complexity that is often underestimated. This form of imitation is not only socially and culturally conditioned, but it also involves a bodily mapping of the action being mimicked.

³⁰ This approach to empathy as simulation differs from the more classical approach, according to which empathy is a phenomenon where we become capable of attributing intentional content to others through the gradual acquisition of a theory of mind in childhood, or a set of notions whose status is that of a psychological theory. Therefore, empathizing would be a process that involves inferences, assumptions of rationality, etc., about what it means to have (or be) a mind. Our attributions of intentionality would result from the application of this theory.

³¹ De Waal, Frans, "Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy", *Annual Review of Psychology* 59, 2008, pp. 279–300, <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.59.103006.093625>.

Furthermore, the naturalistic perspective elucidates that mimetic contagion represents an evolutionary precursor to our capacity for recognizing and understanding the actions of others, along with their motivations, goals, and emotional states. In essence, when we yawn in response to seeing a friend yawn, this act of imitation functions as a mechanism for social proximity, coordination, and cooperation, thereby enriching the broader spectrum of mimetic behaviors.

Emotional contagion through mimesis undoubtedly poses significant challenges, as the emotions and behaviors of others can unconsciously influence our reactions and decisions. This human propensity to imitate observed behaviors can distort our perceptions and result in the adoption of attitudes that do not accurately reflect our true feelings or values. In contexts of conflict or collective panic, emotional contagion has the potential to amplify negative emotions, thereby intensifying chaos. Furthermore, it can undermine our capacity for critical judgment, leading us to make impulsive or erroneous decisions based more on external influences than on our own reflective processes. This phenomenon highlights the need for greater awareness of the impact of mimetic behaviors on our emotional landscape and decision-making processes.

However, this should not lead to a wholesale rejection of mimesis. On the contrary, the correlation between imitation and emotional simulation (or empathy) transforms imitation into a powerful tool against mimetic and emotional contagion. Various forms of imitation consistently serve as a means of training the “simulation muscle”. True imitation is not only a fundamental pathway for acquiring technical skills, where the hierarchical structure of an action is simulated or modeled³², but it also facilitates the simulation or modeling of the emotional state of the individual being imitated—so much so that one can come to genuinely experience those emotions themselves.

This perspective highlights the dual nature of imitation: while it can propagate emotional contagion, it also fosters a deeper understanding of others’ experiences and enhances our empathetic capacities. Thus, engaging in imitation can serve as both a mechanism for learning and a means of emotional connection, ultimately enriching interpersonal relationships.

Probably, the most powerful way this occurs is through the capacity for fiction, where a “universe” or isomorphic model of reality is created, and a shared playful pretense is adopted concerning everything that happens within it³³. Through fiction, humans generate spaces in which to explore situations, actions, and emotions

³² Byrne R, and Russon, A., “Learning by Imitation: A Hierarchical Approach”, *The Behavioral and Brain Sciences* 21, n. 5, 1998, <https://doi.org/10.1017/s0140525x98001745>.

³³ Schaeffer, J.-M., *Why Fiction?*, Nebraska, University of Nebraska Press, 2010, p. 215.

without the risk of suffering the direct consequences of enacting them in the social game.

Moreover, we explore the limits of our empathy and the factors that determine it—examining to whom we feel empathy and to whom we do not, as well as the reasons behind these feelings³⁴. This serves as an exercise in emotional education that would, however, be impossible to carry out without a certain degree of automatic emotional contagion or commitment that drives us to engage in the simulation.

4. Conclusions

Through the methodology of biological naturalism and a bottom-up perspective, the critique of mimesis due to its necessary relationship with emotional contagion is called into question. Emotional contagion and mimicry emerge as evolutionary origins of empathy and imitation (including fiction), phenomena that have evolved concurrently not only in our species but in many others, fulfilling a fundamental role in social coordination and cooperation.

This correlation between mimetic and empathetic phenomena suggests that, in the face of situations involving contagion or social pull, the most effective way to prepare individuals to resist being swept away is not through the outright denial of mimesis but rather through its training. The development of capacities for imitating actions and emotions enhances the potential for resisting automatic identifications, thereby allowing for more complex forms of social bonding.

³⁴ Nussbaum, Martha, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, 1995.

REFERENCES

- Byrne, R. and Russon, A., "Learning by Imitation: A Hierarchical Approach", *The Behavioral and Brain Sciences*, 21, n.o 5, 1998. <https://doi.org/10.1017/s0140525x98001745>.
- Canetti, Elias, *Crowds and Power*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1984.
- Chartrand, Tanya L., and van Baaren, Rick, "Human mimicry", *Advances in experimental social psychology*, Vol 41, pp. 219-74. San Diego, CA, US: Elsevier Academic Press, 2009. [https://doi.org/10.1016/S0065-2601\(08\)00405-X](https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)00405-X).
- Chartrand, Tanya L., y Amy N. Dalton, "Mimicry: Its ubiquity, importance, and functionality", *Oxford handbook of human action*, New York, NY, US, Oxford University Press, 2009, pp. 458-83.
- Chater, Nick & Hurley, Susan (eds.), *Perspectives on Imitation, Volume 1: From Neuroscience to Social Science. Mechanisms of Imitation and Imitation in Animals*, The MIT Press, 2005. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5330.001.0001>.
- Chico, David Perez, «¿Problema, qué problema? Naturalismo biológico y el problema Mente-Cuerpo», *Teorema: International Journal of Philosophy* 18, n.o 1, 1999, pp. 125-38.
- Corcoran, K., "The Trouble With Searle's Biological Naturalism", *Erkenntnis* 55, 2001, pp. 307-24. <https://doi.org/10.1023/A:1013386105239>.
- Domínguez, Asier Arias, «El embrollo causal del naturalismo biológico», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n.o 92, 2024, pp. 131-43. <https://doi.org/10.6018/daimon.458871>.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, London, Bloomsbury Academic, 2013.
- Gebauer, Gunter, y Christoph Wulf, *Mimesis: Culture Art Society*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- Gibbs, Anna, "Panic! Affect Contagion, Mimesis and Suggestion in the Social Field", *Cultural Studies Review* 14, n.o 2, 1970. <https://doi.org/10.5130/csr.v14i2.2076>.
- Girard, René, *To Double Business Bound*, Johns Hopkins University Press, 1988. <https://doi.org/10.56021/9780801821141>.
- Hatfield, Elaine, John T. Cacioppo, y Richard L. Rapson, "Emotional contagion", *Current Directions in Psychological Science*, vol. 2, n.o 3, 1993, pp. 96-99. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.ep10770953>.

Levy, Neil, “Paul E. Griffiths (1996), “The Historical Turn in the Study of Adaptation””, *British Journal for the Philosophy of Science*, vol. 47, Routledge, 2010, pp. 511-32.

Nussbaum, Martha Craven, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, USA, Beacon Press, 1995.

Preston, Francesco and de Waal, Frans, “Empathy: Its Ultimate and Proximate Bases”, *The Behavioral and Brain Sciences*, n.º 25, 1, 2002. <https://doi.org/10.1017/s0140525x02000018>.

Ricoeur, Paul, *Time and Narrative, Volume 1*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1990.

Searle, John, “Biological Naturalism”, *The Blackwell Companion to Consciousness*, John Wiley & Sons, Ltd, 2017, pp. 327-36. <https://doi.org/10.1002/9781119132363.ch23>.

Searle, John R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173452>.

Schaeffer, J.-M., *El fin de la excepción humana*, Barcelona, Marbot Editores, 2009.

Schaeffer, J.-M., *Why Fiction?* Nebraska, University of Nebraska Press, 2010.

Tarde, Gabriel, *Les lois de l'imitation: Étude sociologique*, France, Adamant, 2003.

Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*, New York, Routledge, 1993.

Tomasello, Michael, *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard, Harvard University Press, 2009.

Waal, Frans B. M. de, “Putting the Altruism Back into Altruism: The Evolution of Empathy”, *Annual Review of Psychology*, 59, 2008, pp. 279-300. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.59.103006.093625>.

Waal, Frans B. M. de, and Pier Francesco Ferrari, “Towards a Bottom-up Perspective on Animal and Human Cognition”, *Trends in Cognitive Sciences* 14, 5, 2010, pp. 201-7. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2010.03.003>.

*Mercancía, mediación social
y pensamiento identitario:
el ecologismo frente a la
fetichización del capital*

*Commodity, Social Mediation and Identity Thinking:
Environmentalism versus the Fetishization of Capital*

ALBERTO FERNÁNDEZ GARCÍA

Investigador doctoral de la Universidad Carlos III de Madrid
100417742@alumnos.uc3m.es

Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-4989-4332>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.009>
Bajo Palabra. II Época. N° 38. Pgs: 209-220



Recibido: 15/11/2024

Aprobado: 20/04/2025

Resumen

A través del concepto de mediación social en Karl Marx, se tratará de mostrar cómo la sociedad mercantil capitalista establece una totalidad cuyo vínculo entre los sujetos se produce a través de la forma valor y sus categorías —trabajo abstracto, capital, dinero—. Sin embargo, esta forma de mediación social se mantiene oculta respecto a sus sujetos, dando lugar a formas de subjetividad que Theodor Adorno entendía como *pensamiento identitario*. Mediante ambos autores se pretenderá mostrar la dificultad de los movimientos sociales a la hora de movilizar políticamente su praxis, de encontrar nuevos espacios e imaginarios capaces de mediar en una transformación radical de la sociedad. Se aborda el caso concreto del ecologismo, que en el presente queda preso de esta lógica identitaria, perdiendo su potencial crítico y su capacidad de hacer frente a la crisis ecológica de nuestro siglo.

Palabras clave: *Mediación social, mercancía, fetichismo, pensamiento identitario, movimientos sociales, ecología.*

Abstract

Through the concept of social mediation in Karl Marx, we will try to show how capitalist commodity society establishes a totality whose link between subjects is produced through the value form and its categories —abstract labor, capital, money—. However, this form of social mediation remains hidden from its subjects, originating forms of subjectivity that Theodor Adorno understood as *identity thinking*. Through both authors we intend to illustrate the difficulty of social movements in the mobilization of their political praxis, to find new ways and imaginaries capable of mediating in a radical transformation of society. We address the specific case of ecologism, which is currently trapped in this identity logic, losing its critical potential and its capacity to confront the ecological crisis of our century.

Keywords: *Social mediation, commodity, fetishism, identity thinking, social movements, ecology.*

1. Introducción

La aparición del movimiento ecologista conllevó una profunda transformación de la sensibilidad política con respecto a la destrucción medioambiental y la imposibilidad del modo de vida industrial basado en el crecimiento. Su impacto supuso una reestructuración del debate público y de la agenda política en una sociedad global donde los problemas ecológicos cada vez se sienten más acuciantes. Nuevos marcos valorativos y afectivos se movilizan y median en la reconfiguración de un sujeto político en la nueva Era del Clima. Sin embargo, la praxis ecologista se muestra cada vez más impotente ante la posibilidad de cambios reales que hagan efectivas las demandas de su agenda política.

Ante este *impasse*, urge la necesidad de analizar las contradicciones y límites del movimiento ecologista con respecto a su potencial como eje de transformación de la sociedad industrial capitalista. Consideramos fundamental un estudio atento sobre dicha relación, en tanto que posibilita nuevos espacios de mediación a la hora de construir la desafección política y la transformación del vínculo social por fuera de la lógica capitalista. Para desarrollar dicha problemática, se recurre aquí a la obra de Karl Marx y Theodor Adorno. Marx pensó la praxis y la subjetividad en términos de una mediación básica, de un rasgo estructural de la sociedad moderna: la forma social mercancía. Adorno vertebrará su obra preguntándose por las condiciones de posibilidad de la crítica en una sociedad en la que las mediaciones capitalistas se vuelven cada vez más asfixiantes, más hegemónicas y la dominación impide todo intento de cambio social. Con ambos autores, pretendemos señalar cómo las mediaciones capitalistas limitan enormemente la posibilidad de la crítica y de todo espacio de mediación política con vistas a la transformación social, centrándonos particularmente en el caso del ecologismo. Por otro lado, tratamos de señalar el carácter contradictorio de la constitución social fetichista del capital, en tanto que nunca puede subsumir plenamente aquello que escapa a su identidad. Esto abre la posibilidad de la crítica y de la construcción de nuevos vínculos políticos, de un afuera cuya praxis trate de subvertir el realismo capitalista.

2. Forma mercancía y mediación social: el fetichismo y sus mistificaciones

En *El Capital*¹, Karl Marx realiza un análisis crítico de la sociedad moderna en base a su crítica del fetichismo de la mercancía. Para Marx, el capitalismo conlleva una serie de mistificaciones que revisten de *naturaleza* el vasto proceso de coordinación social y de alienación a través del trabajo. Esto le llevaría a comprender lo social como resultado de una creciente mercantilización y cosificación de lo huma-

¹ Marx, K., *El Capital: Tomo I, vol. 1, Libro primero*, Madrid, 2016.

no, limitando seriamente el alcance de la agencia y la posibilidad de una transformación radical de la sociedad.

Este fenómeno del fetichismo de la mercancía, que para Marx es el principal vector ideológico de la sociedad moderna, se produce a partir de la especificidad histórica del capitalismo: el trabajo como mediación central de la socialización capitalista. En dicha sociedad, los productores se separan del producto de su actividad. Estos trabajos son privados e independientes los unos de los otros; sin embargo, estos productores se ven obligados a recurrir al mercado para obtener los productos de su supervivencia, intercambiando mercancías con los demás productores privados, generando una interdependencia social impersonal que se rige por mecanismos económicos objetivos. De esta manera, el trabajo se convierte en el modo específico de adquirir otros valores de uso. Sin embargo, en las sociedades precedentes, el trabajo social y los productos no constituían ámbitos autónomos de producción y distribución, ya que estaban plenamente conectados con todos los aspectos de la socialización². Postone señala que “en las sociedades no capitalistas, las actividades laborales son sociales en virtud de la matriz de relaciones sociales abiertas en la que están insertas. Esta matriz es el principio constituyente de tales sociedades, distintos trabajos adquieren su carácter social a través de estas relaciones sociales”³.

Frente a las sociedades precedentes, el capitalismo produce una gran ruptura a partir de su especificidad histórica: el trabajo y la dimensión “económica” se secularizan de la síntesis social, constituyendo una forma alienada de mediación social. En el capitalismo, la matriz de relaciones la conforma el trabajo, es la mediación social en lugar de dicha síntesis. Las relaciones abiertas, como el don o los lazos políticos y de parentesco, son sustituidas por relaciones objetivadas en el trabajo. En la socialización capitalista, el trabajo y sus productos se median a sí mismos, pues los propios agentes se relacionan a través de la estructura que esta particular clase de mediación social dispone. La síntesis de la socialización bajo el capital es producto de las relaciones alienadas en el marco de la producción de mercancías.

Marx comienza *El Capital* mediante un análisis de la *forma social* de la riqueza en la sociedad moderna: la mercancía. Por un lado, una mercancía es valor de uso, conforme al objeto, su contenido, las necesidades y deseos subyacentes al mismo. Por otro lado, también es valor de cambio, una determinada cantidad de trabajo cristalizado indiferente a la cualidad concreta, que se abstrae de la especificidad del

² Algunos antropólogos señalan que el trabajo en sociedades precapitalistas estaba “incrustado”, en términos de Karl Polanyi, inserto en una “matriz” o hecho social total, y adquiriría su carácter social en relaciones abiertas. Esta conforma una síntesis social, de manera que la práctica del grupo está significada a través de las complejas interacciones entre valores, normas, religión, naturaleza y reproducción social. A este respecto, Polanyi, K., *La Gran Transformación: crítica del liberalismo económico*, Madrid, 2016.

³ Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, 2006, p. 130.

producto. Como hemos señalado, la praxis humana que media en la relación con la naturaleza estaba plenamente interconectada con su significación cultural, con una amplia matriz de socialización. Pero una vez esta praxis deviene mercancía “trabajo”, adquiere una existencia también dual. El trabajo, en tanto valor de uso, es trabajo concreto, que como “intercambio metabólico” ha existido en todas las sociedades —aunque nunca en su forma secularizada del trabajo productor de valores de uso—. Pero a su vez es trabajo abstracto, es una mediación social: produce valores de uso en el que están cristalizadas mediaciones sociales. La suma de estos trabajos abstractos individuales se expresa como una totalidad, como una mediación socialmente general, que es el valor.

Como señala Postone, Marx teorizó sobre una ruptura cualitativa de lo social en la historia que es específica del capitalismo: atraviesa la sociedad con relaciones abstractas y equivalentes frente a las relaciones sociales abiertas, constituyendo un marco de libertades personales dentro de un orden de dependencias objetivas, una forma de dominación abstracta e impersonal⁴. La sociedad está estructurada en un nivel subyacente por formas sociales objetivas articuladas a través del trabajo. Es decir, al objetivarse el trabajo en el cuerpo material de los productos, estos encarnan una mediación social, de manera que se producen relaciones sociales alienadas, cosificadas, dependientes de la mera objetivación de tiempo de trabajo al margen de cualquier determinación sustantiva, de las necesidades y deseos de la sociedad. Además, dicha mediación es “objetiva”, no parece ser fruto de relaciones establecidas socialmente; por el contrario, parece propio de un orden espontáneo, de la libre determinación en el intercambio de individuos abstractamente iguales. Así, el trabajo es el principio estructurante que regula la relación con la naturaleza y la relación de los sujetos entre sí: sus formas alienadas se ocultan tras el aparente velo de una necesidad transhistórica, el intercambio metabólico con la naturaleza, el trabajar para obtener los productos de la supervivencia. El trabajo se objetiva a sí mismo en los productos y también en las relaciones sociales una vez su lógica se pone en movimiento, constituyendo un ámbito cuasiobjetivo que “no parece ser social en absoluto, sino ‘natural’, condicionando las concepciones sociales de la realidad natural”⁵. Las relaciones abiertas ya no median las relaciones sociales, sino que están constituidas a través de una realidad cósmica, son relaciones económicas, objetivas.

Todo este vasto proceso de alienación social queda revestido de la mistificación fetichista del capital. El trabajo adquiere independencia propia y se desliga de los objetivos y necesidades de la sociedad, determinando los mismos, es lo que Marx

⁴ Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., p. 109.

⁵ Postone, M., op. cit., p. 177.

entendía como “sujeto automático”⁶. Y debido a su ocultamiento, los sujetos no son capaces de reconocerse en el vasto proceso de producción social, que parece ser espontáneo e independiente de las relaciones sociales. La objetivación de las relaciones humanas en el trabajo conforma una serie de estructuras profundas que no son perceptibles en primera instancia, pues queda velado por una serie de mistificaciones que refuerzan su aparente naturaleza no social.

Mediante el concepto de fetichismo de la mercancía, Marx trata de describir un proceso de alienación consistente en la cosificación de las relaciones humanas. Constituye “relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas”⁷. La palabra fetiche es utilizada en analogía con la religión, donde las creaciones de la mente humana se vuelven autónomas. Tal es el caso de las mercancías, que no parecen productos de la mano humana, sino que aparentemente poseen de por sí una serie de propiedades naturales. Las cosas parecen poder establecer relaciones por sí solas mediante una misteriosa cualidad, de manera que las relaciones de los hombres son un derivado de las cosas relacionándose entre sí. Marx intenta aprehender la realidad social mediante la categoría de forma: “cómo una determinada constelación de relaciones toma una determinada ‘forma’ o ‘forma de aparición’, esto es, adquiere una nueva figura en la que se manifiesta, que de algún modo no deja ver la constitución interna de esta constelación”⁸. Las formas fenoménicas del capital producen una mistificación de la realidad que refuerza la apariencia no social de su constitución fetichista.

Este proceso de reificación no supone un fenómeno subjetivo y de falsa conciencia, sino una *abstracción real*. La alienación no reside en la conciencia de los sujetos, está situada por fuera y por encima de ellos, “hace que el proceso de producción y las relaciones suyas dentro de ese proceso sean independientes de ellos mismos, y que la independencia recíproca entre las personas se complemente con un sistema de dependencia multilateral y propio de cosas”⁹. No es la conciencia de los agentes, sino la propia realidad efectiva y práctica, la que se invierte. Siguiendo a Marx, los sujetos están constituidos socialmente a través de sus relaciones objetivadas. Es el resultado de acciones particulares bajo la apariencia fetichista del capital. Constituye la “objetividad de una pseudo-naturaleza de carácter social que, en última instancia, debe ser mediada por las acciones humanas”¹⁰. Si bien los actos y los fines devienen de la conciencia real de los agentes sociales, la totalidad se presenta como

⁶ “El valor pasa constantemente de una forma a la otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. [...] el valor se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, [...] se *autovaloriza*”, Marx, K., *El Capital: Tomo I*, op. cit., p. 177.

⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁸ Ramas, C., *Fetiche y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, Madrid, 2018, p. 79.

⁹ Marx, K., *El Capital*, op. cit., p. 131.

¹⁰ Kurz, R., *La sustancia del capital*, Madrid, 2021, p. 255.

un “nexo objetivo” que es cuasinatural: y, por ende, es puramente performativo, en tanto orienta al sujeto a reproducir continuamente sus relaciones cósmicas. Con esto, Marx trataba de identificar el contexto de subjetividades y de praxis históricamente constituidas mediante el sistema civilizatorio capitalista.

3. Theodor Adorno y la crítica del pensamiento identitario

Como vemos, el trabajo abstracto como mediación social constituye una totalidad históricamente específica, el capitalismo. La noción de fetichismo representa el núcleo de la crítica de Marx a la alienación de la sociedad. No trata de describirlo como un fenómeno ideológico de falsa conciencia, sino que más bien busca demostrar cómo la mercancía constituye y media en la subjetividad del sujeto mercantil. Apunta hacia una teoría de la constitución social que permite vincular modos de pensamiento, visiones del mundo y creencias con las formas de las relaciones sociales y con los modos en los cuales aparecen en la experiencia inmediata. En *El Capital*, Marx intenta captar la constitución de una forma históricamente específica de estructuras sociales a través de determinados tipos de práctica social que, a su vez, resultan guiadas por motivaciones y cosmovisiones fundamentadas en los modos de aparición engendrados por esas estructuras.

La constitución fetichista de formas de objetividad y subjetividad constituye para Marx la raíz de la disyuntiva epistemológica moderna sobre el sujeto y el objeto¹¹. Más adelante, Theodor Adorno retomaría estos presupuestos para su crítica de la sociedad capitalista y la posibilidad de pensar la agencia y la crítica por fuera de las mediaciones capitalistas. La dialéctica negativa de Adorno consiste en una conceptualización del objeto —lo no-idéntico al sujeto— que no puede ser completamente aprehendido mediante las categorías del intelecto. Se trata de una doble contradicción: “el hecho de que, pues, por un lado, la contradicción se encuentra en el pensamiento y en el concepto, pero, por el otro, el mundo mismo, también de acuerdo con su forma objetiva, es antagónico, es algo así como una desarmonía preestablecida”¹². Pero en la inversión que produce la forma reificada del capital, los conceptos se toman aisladamente de su contenido, produciéndose una hipóstasis que absolutiza dichos conceptos como si fueran el todo. Se alcanza así la identidad entre concepto y objeto. Adorno llamará a esta particular forma de epistemología “pensamiento identitario”.

Este pensamiento de la identidad que describe Adorno refleja la lógica de la forma social mercancía, que establece la plena correspondencia entre valor de uso y valor de cambio. En el pensamiento identitario, diversos objetos se engloban bajo

¹¹ Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., p. 134-136.

¹² Adorno, T., *Lecciones sobre dialéctica negativa*, Buenos Aires, 2020, p. 34.

un concepto, borrando sus particularidades y diferencias entre sí¹³. Pero el concepto no agota el objeto, según Adorno, en tanto que queda un resto que no puede ser plenamente subsumido en el universal. El pensamiento identitario, por el contrario, produce una igualación y una totalización de lo conceptual. Es la subsunción de lo particular o lo no-idéntico a partir de lo universal. Y como hemos visto, la mediación entre lo particular y lo universal está en función de una forma social que es históricamente específica, la mercancía. Dicha forma social, estructurada en un nivel profundo por formas de objetividad y subjetividad, queda velada mediante las formas fenoménicas del capital, de manera que se toma por el todo lo que son sus momentos, como por ejemplo el concepto de sociedad, de economía o de individuo. En este sentido, Postone señala que las ideas y valores que despliega la sociedad civil burguesa son “momentos inmanentes a las formas sociales categoriales que estructuran M-D-M, la esfera de la circulación”¹⁴, una pseudo-universalidad que excluye lo particular.

Para Adorno, lo universal depende de lo particular, y viceversa. Tratar de captar esta mediación entre lo particular y lo universal requiere un análisis detallado de lo particular como el contenido sociohistórico de aquello que los conceptos nombran. Por lo tanto, los fenómenos que se presentan en la superficie de la sociedad deben ser analizados siempre como manifestaciones de la estructura social. Lo particular y lo concreto debe ser teorizado a partir de la totalidad, y, a su vez, la totalidad solo puede ser aprehendida a partir de lo particular. Como afirma Adorno, “la totalidad expresada por la teoría se contiene objetivamente en lo particular analizable, con anterioridad al conocimiento subjetivo. La misma mediación entre el todo y lo particular es concreta, ya se realiza a través de la totalidad social”¹⁵. Pero la lógica identitaria socava estos presupuestos absolutizando los conceptos y aislándolos, creando una universalidad cuyo punto de partida es la esfera del intercambio y el individuo mercantil como la verdad de la sociedad burguesa, ocultando el hecho de que dicha inmediatez está mediada por una totalidad que es históricamente específica a la socialización capitalista. De hecho, la síntesis social característica del capitalismo “provoca que las diversas áreas de la actividad productiva no aparezcan relacionadas, constituyendo un todo, sino que se encuentren fragmentadas y existan en una relación mediada y aparentemente contingente entre sí”¹⁶. La crítica de Adorno al pensamiento identitario permite repensar la subjetividad y la posibilidad de la agencia en el marco de una sociedad que cada vez se vuelve más totalizante, que trata de subsumir lo no-idéntico e incorporarlo a su universalidad, impidiendo otros tipos de mediaciones distintos a la forma social mercancía.

¹³ Cook, D., *Adorno on nature*, Nueva York, 2014, p. 63.

¹⁴ Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., p. 229.

¹⁵ Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, 1984, p. 53.

¹⁶ Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social*, op. cit., p. 94.

4. Ecologismo, diferencia y lógica identitaria

El marco de análisis que hemos desplegado a lo largo de este trabajo puede servirnos para analizar las contradicciones en las que se ve inmersa la praxis política y la construcción del vínculo con respecto al cambio social y la transformación de la sociedad en la actualidad. Tomamos como caso concreto el movimiento social ecologista, surgido a partir de los años 70 en el marco de la Nueva Izquierda y los movimientos sociales contraculturales. Estas luchas por la identidad nacían debido a los descontentos y aspiraciones que el propio capitalismo de posguerra era incapaz de satisfacer, es decir, de una transformación histórica de la subjetividad como resultado de las propias contradicciones del capital. Los nuevos movimientos sociales representaban aquello que estaba disociado del valor¹⁷, la no-identidad del valor que quedaba excluida de la universalidad burguesa: el género, la raza y la naturaleza. En este contexto surge el ecologismo, introduciendo una nueva conciencia política, la movilización de nuevos marcos cognitivos y afectivos que pretendían dar cuenta de la creciente destrucción medioambiental a manos de la sociedad industrial y el colonialismo extractivista de posguerra, tanto en el capitalismo liberal de Occidente como en el capitalismo de Estado de los países socialistas.

Sin embargo, esta necesidad de transformación social que reivindicaba el ecologismo, sus descontentos y demandas, acabaron integrándose en el sistema capitalista. La falta de reflexión y crítica hacia la totalidad, la estructura social que causa dicha destrucción medioambiental, ha debilitado profundamente la capacidad práctica del ecologismo para hacer efectivas sus demandas. Al tomar las manifestaciones superficiales como la realidad que pretende superarse, los sujetos políticos del ecologismo reproducen el *statu quo* y sus reivindicaciones se vuelven idénticas al sistema capitalista, más que representar una negación del mismo. Retomando a Adorno, sin una autocomprensión de los sujetos como parte de la totalidad capitalista, su praxis de transformación se ve profundamente limitada. El movimiento ecologista se encuentra inmerso en una contradicción entre la reivindicación de una necesidad histórica —la superación de la destrucción medioambiental— y la integración de dicho descontento con la identidad de la sociedad mercantil capitalista. La falta de reflexión sobre la estructura social ha llevado a la desactivación de la crítica, haciendo que toda reivindicación que intente trascender el realismo capitalista resulte impotente.

En la actualidad, dicha contradicción se ve reflejada en los conceptos dominantes del ámbito académico, así como en los planes de acción y discursos de la esfera pública. El mejor ejemplo es el énfasis en la “sostenibilidad”. Otro eje de especial importancia para el pensamiento verde es la crítica de la “elección tecnológica”, es

¹⁷ Scholz, R., *Capital y patriarcado: la escisión del valor*, Santiago, 2020.

decir, la transición hacia el uso de energías limpias que produzca un “desacoplamiento” entre producción, crecimiento y presión ambiental. Los principales modelos del IPCC están basados en lo anterior, con un sesgo favorable hacia la variante del crecimiento frente a la reducción de emisiones. Estos conceptos no ponen en cuestión la forma de crecimiento capitalista y son compatibles con la normatividad neoliberal, con medidas prácticas como los mercados de bonos de emisión.

Muchas de estas conceptualizaciones son fruto de una falta de reflexión teórica sobre la propia historicidad del sistema capitalista. Dentro del pensamiento verde¹⁸, se utilizan conceptos como el de “sociedad industrial” o “Antropoceno”, en los cuales la estructura social de la modernidad fue producto del uso de la tecnología y los combustibles fósiles. Dichas historizaciones de la sociedad parten de una forma de determinismo tecnológico que no pone en cuestión la mediación totalizante de la mercancía y el trabajo abstracto, una forma social energívora basada en la explotación de la naturaleza. La crítica del fetichismo y de la cosificación es abandonada, condenando al movimiento ecologista a participar en la mera administración del desastre, en tanto se ha aceptado la inevitabilidad de la economía de mercado como único sistema social posible. Algunos autores llegan a afirmar, en un claro tono pesimista, que la devastación ecológica es insuperable, que solo se pueden minimizar sus daños¹⁹. Gran parte del movimiento ecologista claudicó hace tiempo ante la idea de una transformación profunda del sistema, incapaces de ir más allá del realismo capitalista.

5. Conclusiones

En el presente trabajo se ha tratado de establecer un diálogo entre la obra de Marx y Adorno para analizar el alcance y la capacidad de los movimientos sociales a la hora de producir una transformación radical de la sociedad, así como para entender la movilización de sus marcos afectivos y valorativos que surgen a partir de necesidades cambiantes conforme a la historicidad del capitalismo, como es el caso del ecologismo y la destrucción del medioambiente a finales del s. XX. La mercancía, como forma de mediación que alcanza a todos sus sujetos, produce modos de cognición identitarios en los que la totalidad se fragmenta y oculta en sus mani-

¹⁸ Aquí nos referimos principalmente a las corrientes dominantes que más gozan de visibilidad académica, mediática y política. Existe también una amplia variedad de teorías y posicionamientos dentro del ecologismo que, en línea con nuestro trabajo aquí expuesto, ponen en el centro la imposibilidad de subvertir la actual crisis ecológica sin una radical transformación social de corte anticapitalista. Algunas de estas corrientes son el decrecimiento, el eco-socialismo o las críticas antiindustriales.

¹⁹ Crutzen, P., *A Pioneer on Atmospheric Chemistry and Climate Change in the Anthropocene*, Nueva York, 2016. Para una crítica del concepto de Antropoceno desde una lectura similar a nuestro planteamiento teórico, véase: Moore, J. W., *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, 2020.

festaciones fenoménicas, dificultando cualquier intento de subversión del realismo capitalista. Sin embargo, que el capital se vuelva totalizante no significa que sea absoluto y unidimensional, que no haya alternativa posible. Debido a su carácter contradictorio, y a pesar de que la identidad trata de incorporar lo no-idéntico, no llega a asimilarlo por completo, dejando el espacio para que nuevas categorías críticas y formas de mediación se opongan frontalmente a la dominación del capital.

El ecologismo representó este papel contra-hegemónico en sus inicios, sumándose a las luchas antisistémicas y abriendo nuevos espacios de mediación política que buscaban una alternativa más allá de la sociedad capitalista industrial. El surgimiento del sujeto ecologista se produce en el interior de las propias contradicciones del sistema capitalista, en tanto que su historicidad está ligada al declive de la sociedad fordista de posguerra y a la articulación de los movimientos sociales en torno a las luchas por la diferencia, orientadas a reformular la universalidad burguesa expresada en la mediación mercantil. A pesar de que gran parte de sus reivindicaciones y discursos han debilitado su capacidad crítica, la explotación de la naturaleza sigue representando esa no-identidad que contiene potenciales posibilidades y vías para una praxis que sirva como oposición frontal al capital y ponga fin a la destrucción ecológica. La idea que hemos tratado de esbozar aquí es subrayar la importancia de la teoría de la constitución social fetichista del capital y sus mediaciones a la hora de construir el vínculo político y establecer una praxis contra-hegemónica que sea capaz de representarse como esa no-identidad que el capital siempre trata de incorporar a su unidad conforme a la lógica identitaria que despliega. Tal es la tarea que se le presenta a la teoría crítica ante la crisis endémica de nuestro siglo: una negatividad radical hacia las categorías del capital (trabajo, mercancía, valor, dinero) que alumbró nuevos vínculos políticos y formas de mediación social.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1984.
- Adorno, T., *Lecciones sobre dialéctica negativa*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2020.
- Cook, D., *Adorno on nature*, Nueva York, Routledge, 2014.
- Crutzen, P., *A Pioneer on Atmospheric Chemistry and Climate Change in the Anthropocene*, Nueva York, Springer, 2016.
- Kurz, R., *La sustancia del capital*, Madrid, Enclave, 2021.
- Marx, K., *El Capital: Tomo I, vol. 1, Libro primero*, Madrid, Siglo XXI, 2016.
- Moore, J. W., *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*, Madrid, Traficantes de sueños, 2020.
- Polanyi, K., *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Virus Editorial, 2016.
- Postone, M., *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Taurus, 2006.
- Ramas, C., *Fetichismo y mistificación capitalistas. La crítica de la economía política de Marx*, Madrid, Siglo XXI, 2018.
- Scholz, R., *Capital y patriarcado: la escisión del valor*, Santiago, Mimesis, 2020.

*IV. Intermediaciones
epistémicas: cine y música
Epistemic Intermediations: Cinema and Music*



Orson Welles' The Stranger as an Unexpected Site of Mediation and Political Engagement

*El extraño de Orson Welles como espacio inesperado
de mediación y compromiso político*

SIBLEY ANNE LABANDEIRA MORAN

Profesora Asociada del Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje
y Literatura de la Universidad Carlos III de Madrid
slabande@hum.uc3m.es

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-5054-8159>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.010>

Bajo Palabra. II Época. Nº 38. Pgs: 223-240



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

Este artículo se centra en *El extraño* (1946) de Orson Welles y en el uso que se hace en esta película de imágenes documentales de campos de concentración, capturadas por soldados aliados en 1945. La escena en la que se muestra este metraje dura unos pocos minutos, pero su uso es enormemente significativo tanto en relación con cuestiones de representación histórica como en debates en torno al uso de grabaciones visuales como documentos, pruebas y detonantes afectivos. El uso de este metraje también es performativo en el sentido de que determina la acción de personajes dentro de la historia, por un lado, y tiene como objetivo interpelar al público, por otro.

Palabras clave: Orson Welles, metraje encontrado, imágenes performativas, imágenes de atrocidades, mediación, compromiso político.

Abstract

This paper centers on Orson Welles's film *The Stranger* (1946) and its use of footage of concentration camps shot by allied troops in 1945. The scene where it is included lasts only a few minutes, but the implications are far-reaching in relation to both issues of historical representation and broader debates on the use of visual records as documents, as evidence and as emotional triggers. The use of these images is also a performative one, in the sense that they determine the action of characters within the narrative, on the one hand, and that they are meant to interpellate the audience, on the other.

Keywords: Orson Welles, found footage, performative images, images of atrocities, mediation, political engagement.

Introduction

The *Stranger*, directed by Orson Welles and released in 1946, begins with the release of Nazi criminal Konrad Meinike (Konstantine Shayne) by the War Crimes Commission at the behest of one of its investigators, Mr. Wilson (Edward G. Robinson). Wilson holds the belief that Meinike will lead them to the high-ranking officer Franz Kindler (Orson Welles) and sure enough Meinike, followed closely by Wilson, arrives at the small town of Harper, in Connecticut, where Kindler has been able to forge a new identity as a history teacher under the name Charles Rankin. Meinike manages to lose Wilson and reaches Kindler/Rankin's home, only to find he is not there, as his fiancée Mary Longstreet (Loretta Young) informs him. Impatient, Meinike goes in search of his former superior and meets him in the woods. Kindler/Rankin is immediately suspicious and kills Meinike, but only after explaining how he has been able to integrate himself seamlessly into the community, so much so that he is to marry the daughter of a justice of the Supreme Court that very afternoon. The couple is married and upon their return from their honeymoon they find that Mary's family has become acquainted with Wilson, who poses as an antiques dealer. Eventually, Wilson will confide in Mary's brother and father revealing his true purpose in Harper and eliciting their help in the capture of Kindler. But for this to happen, Mary's collaboration is essential, since she is the only person who can effectively connect Meinike with Rankin and, thus, reveal her husband's true identity as the evaded Nazi officer Franz Kindler.

The movie is commonly described as Welles's least personal and, therefore, least interesting production¹. It is true that this was Welles's first feature film within the studio system after a four-year involuntary hiatus, and that he was terribly limited and forced to make major concessions². It is also true that it was the only one of his

¹ The film critic Jonathan Rosenbaum writes in two different instances that the film is "perhaps the least distinctive and adventurous item he [Welles] directed" (in Rosenbaum, Jonathan, *Discovering Orson Welles*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2007, p. 270; and in Rosenbaum, Jonathan, *Movie Wars. How Hollywood and the Media Limit What Movies We Can See*, Chicago, A Cappella Books, 2000, p. 176). Film scholar James Naremore argues that it is "the most uncharacteristic of Welles's films, a picture that barely deviates from industry habits" (Naremore, James, *The Magic World of Orson Welles*, Centennial Anniversary Edition, Urbana, Chicago and Springfield, University of Illinois Press, 2015, p. 135. According to Frank Brady the film is a "totally atypical Wellesian project" (Brady, Frank, *Citizen Welles. A Biography of Orson Welles*, New York, NY Creative Publishing, 2015, p. 372). Even Welles himself renounces to offer a counter-argument to this view when filmmaker Peter Bogdanovich, in the course of his extensive interviews with Welles, states "I don't really consider it one of your most personal movies" (Welles, Orson and Bogdanovich, Peter, *This Is Orson Welles*, New York, Da Capo Press, 1998, p. 174).

² Clinton Heylin gives a detailed account of the limitations and challenges faced by Welles in "A Date With The Supercutter", (Heylin, Clinton, *Despite the System. Orson Welles Versus the Hollywood Studios*, Chicago, Chicago Review Press, 2005, pp. 173-197).

films that made a profit at the box office at the moment of its release³. For many, these circumstances seem to preclude the idea that the film could be of interest, beyond the entertaining and evasive qualities one might expect from a thriller with elements of melodrama, gothic storytelling, and film noir.

The fact that Welles conformed to orders from above enters in conflict with the romanticized image of Welles as a maverick, something that is made abundantly clear in statements such as Rosenbaum's assertion "To my mind, Welles always remained an independent who financed his own pictures whenever and however he could, and perhaps the only movie in his entire canon that qualifies as a Hollywood picture pure and simple, for better and for worse, is *The Stranger*"⁴. Of course, Rosenbaum is well aware that several of Welles's features (*Citizen Kane*, *The Magnificent Ambersons*, *The Lady from Shanghai* and *Touch of Evil*) were produced by Hollywood studios. But these seem to be exonerated of the crime of fitting into industry standards, whereas *The Stranger* is not. However, there is nothing pure and simple about this assessment, just as there is nothing pure and simple about the film. In fact, I would like to argue that it is a surprisingly complex work of cinema, and one that stands out within a shifting political landscape, both in Hollywood and in American foreign policy.

The film's singularity well merits more scholarly attention. It is a movie that offers a ferocious political critique, a moral message, and an incisive commentary on complacency and disengagement. But what is truly intriguing is the way Welles tries to engage the audience, especially if we consider all the aspects that are held against it: that it was a mid-1940s Hollywood feature, made at the height of the studio system, produced by a poverty row studio, and under severe limitations. What is shocking about this movie – Welles's most commercial and conventional enterprise – is that it includes an absolutely radical element, a sequence where Welles does something audacious: he includes the actual images of concentration camps captured by allied soldiers after Germany's fall. The scene lasts a few minutes and yet it is crucial within the film's narrative. This harrowing footage is shown to newlywed Mary Longstreet in an attempt to persuade her to collaborate in the capturing of her husband, Charles Rankin, an evaded Nazi officer living under a false identity. Mary cannot bring herself to believe such a shocking accusation, however, seeing those images changes everything.

³ By most accounts it grossed around 3 million USD (Barker, Jennifer L., "Documenting the Holocaust in Orson Welles's *The Stranger*", in *Film and Genocide* edited by Kristi M. Wilson and Tomás F. Crowder-Taraborrelli, University of Wisconsin Press, 2012, pp. 45-66, p. 64; and Biesen, Sheri Chinen, *Blackout. World War II and the Origins of Film Noir*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2005, p. 207).

⁴ Rosenbaum, *Discovering Orson Welles*, op. cit., p. 272.

The Stranger as a Political Project

The film has been undervalued by both film critics and scholars, and most of the reviews at the time of *The Stranger*'s release were apathetic⁵. However, there are notable exceptions, some offering high praise others scalding critiques. As an instance of the latter, Herb Sterne writing for *Script* in 1946 called the film a "horrendous melodrama" and a "fright wig opera"⁶. On the other side of the spectrum, James Agee in *Nation* commended it as a "tidy, engaging thriller"⁷, and goes as far as describing it as "an 'art' movie"⁸. Alberto Lena Ordoñez builds on this assertion of *The Stranger* as an "art movie" and contends that it is one of Welles's most ideologically ambitious productions⁹. He highlights Welles's use of a reality unseen until then, in reference to the footage of concentration camps¹⁰. Lena Ordoñez also insists on how the film expresses that the moral responsibility of these atrocities is not limited to Germany. In fact, for Lena Ordoñez, *The Stranger* hits upon three types of moral responsibility: individual, social, and institutional. The first is clearly symbolized by Mary Longstreet, as the only person who can effectively identify Rankin as Kindler. The second is embodied by the Longstreet family, who is portrayed as "the kind and provincial liberal America, that lives and lets live; the America that was incapable of perceiving the threat of Nazism"¹¹. The third is expressed in the scene in which Mary and Rankin have returned from their honeymoon and are dining at home with family and friends, among the guests we find Wilson, who has yet to reveal his true identity as a delegate of the War Crimes Commission. During the dinner, when Rankin is questioned as a history teacher about his view on the so-called German problem, he uses the occasion to try to distance himself from his Nazi ideology by criticizing America's neutrality regarding the Spanish Civil War, the War in Ethiopia and the first years of the Second World War and, unconsciously, reveals his true violent ideals by declaring the German people a threat to the world that must be exterminated. Lena Ordoñez defends that Rankin's speech conveys

⁵ Brady, *Citizen Welles*, op. cit., p. 373. Alan L. Gansberg in his autobiography of Edward G. Robinson makes a similar statement: "When it was released in July, *The Stranger* failed to excite the critics of the audiences" (Gansberg, Alan L., *Little Caesar. A Biography of Edward G. Robinson*, Lanham, Maryland, Toronto and Oxford, The Scarecrow Press, 2004, p. 123).

⁶ Quoted in Biesen, *Blackout. World War II and the Origins of Film Noir*, op. cit., p. 204.

⁷ Naremore, to further his claim that *The Stranger* is the least interesting of Welles's films, explains that Agee's praise is consistent with the critic's dislike of Welles's style and, thus, further proof of how uncharacteristic *The Stranger* is of Welles's body of work. (Naremore, *The Magic World of Orson Welles*, op. cit., p. 135).

⁸ Biesen, *Blackout*, op. cit., p. 206.

⁹ Lena Ordoñez, Alberto, "Orson Welles y *El extraño*: la otra cara del holocausto", *Estudios Humanísticos. Filología*, 39 (2017), pp. 135-148.

¹⁰ This is not quite accurate as we shall see further down. Regardless, it does not diminish the work's radicality and audacity.

¹¹ Lena Ordoñez, Orson Welles y *El extraño*, op. cit., p. 145.

both an attack on the United States isolationist policy until 1941, which in turn gave wings to Nazism and Fascism during the nineteen-thirties, and the idea that Fascism is not a dead ideology, indeed the menace remains even if in latent form¹².

R. Barton Palmer has pointed out how the dismissals of *The Stranger* by leading film scholars must be understood as framed by an auteurist approach, which in turn proves to be of little use to illuminate the interest the film truly possesses¹³. Palmer shares some brief remarks about the film's political project and the relationship of that project to Welles's own publicly expressed political views via his columns for the *New York Post*. He mentions how the column touched upon different problems, including how "the phoney [sic] fear of Communism is smoke-screening the real menace of renascent Fascism", and how this observation is both prophetic and incisive¹⁴. However, surprisingly, Palmer does not delve deeper into this aspect of Welles's work and its relationship with the film, instead he offers a detailed look into the film's noirish features. According to Palmer, like most examples of film noir from the 1940s, *The Stranger* hints "underside of American character"¹⁵. There is one important difference, in most examples of film noir of the 1940s this somber menace is to a large degree abstract and open to different interpretations, while in *The Stranger* Welles is didactically clear about the imminent danger threatening America: the infiltration of fascism of a different order into everyday life.

It is precisely this didactic aspect of the film's message that is crucial for Jennifer L. Barker, for whom the fact that *The Stranger* was more popular and less technically challenging than other films directed by Welles made it possible "to reach (and possibly teach) a wider audience"¹⁶. Barker argues that the use of factual footage is a pedagogical tactic; in the narrative it is a way of instructing Mary and, by extension, offer the opportunity to instruct the audience. What it signals to is the need for responsible spectators, it is not only important to learn to see these images, but also crucial that being witness to these horrors via their photomechanical traces leads to action.

¹² Ibid., p. 146.

¹³ In reference to André Bazin, Peter Cowie, James McBride and Naermore. (Palmer, R. Barton, "The Politics of Genre in Welles' 'The Stranger'", *Film Criticism*, Winter 1984-1985, vol. 9, N. 2, pp. 2-14).

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ An expression Palmer borrows from Paul Schrader, *Ibid.*, p. 6.

¹⁶ Barker, Jennifer L., "Documenting the Holocaust in Orson Welles's *The Stranger*", *op. cit.*, p. 49.

The Stranger and Its Historical Context

To better understand the film's potential as a tool to confront these serious issues, we must place it in the context of Welles's *oeuvre* at large, not just within his filmography. It was produced within the studio system at its very peak in terms of movie theatre attendance and revenues, both were at an all-time high in 1946 and shortly after would dramatically drop¹⁷. In spite of the constraints of the heavily regimented studio system and the meager budget from International Pictures, it offers a scalding political critique rare for this kind of production. However, within Welles's trajectory it makes perfect sense, it was a natural development from his radical theatre productions done within the Federal Theatre Project¹⁸ and his 1937 modern-dress adaptation of Shakespeare's *Julius Caesar*, in which Ancient Rome aesthetically morphed into Mussolini's Italy¹⁹. The ingenuity and success of these ventures were the reason behind RKO's desire to contract the twenty-four-year-old theatrical wunderkind in 1939. In spite of RKO's initial enthusiasm, Welles did not manage to get his first feature, *Citizen Kane*, off the ground until 1941. The film, which focused on tyranny in the figure of a media mogul, inspired by the very real William Randolph Hearst, was a commercial fiasco. In 1942, after *Citizen Kane*'s poor box office performance, as well as the hostility of Hearst and his powerful allies, Welles would end up losing control of his two following films (*The Magnificent Ambersons* and *Journey into Fear*). *The Stranger* was Welles's first studio feature in four years.

These difficulties to helm and retain control over his own projects in the film industry did not mean idle rest for Welles. On the contrary, these are years of intense activity as actor, prime-time radio broadcaster, writer, lecturer, campaigner for Roosevelt, and even magician²⁰. Of all of these endeavors, that of columnist for the *New York Post* is perhaps what can give us greater insight into *The Stranger*'s political critique. The column lasted only six months, but Welles attached great significance to it, in his words: "The column is so important that I plan to devote all my time to it as soon as I can"²¹. The column is also proof of how aware and involved he was in national and international political events. On the one hand, as a notorious Hollywood liberal he is concerned by the House Un-American Activities Commi-

¹⁷ Chopra-Gant, Mike, *Hollywood Genres and Postwar America. Masculinity, Family and Nation in Popular Movies and Film Noir*, London and New York, I.B. TAURIS, 2006 p. 19; and Sedgwick, John, "Product Differentiation at the Movies: Hollywood, 1946 to 1965", *The Journal of Economic History*, September 2002, vol. 62, No. 3, pp. 676-705, p. 676.

¹⁸ Brady, *Citizen Welles*, op. cit., pp. 78-79.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 117-119.

²⁰ *Ibid.*, pp. 362-371; Welles and Bogdanovich, *This is Orson Welles*, op. cit., pp. 177-182.

²¹ It was first written under the title "Orson Welles Almanac" and after FDR's death it changed to "Orson Welles Today", (Brady, *Citizen Welles*, op. cit., p. 370).

ttee (HUAC), which was investigating the possibility that the American Communist Party had infiltrated the Works Progress Administration, including the Federal Theatre Project²², for whom Welles had developed several plays between 1935 and 1937²³. When the founder of HUAC, Martin Dies, retired from Congress in 1944 he was succeeded by congressman John E. Rankin of Mississippi, whose brief tenure would be fundamental in consolidating it as a permanent committee²⁴. Rankin, who blamed Jews for Communism and for “trying to undermine and destroy America”²⁵, was virulently racist, antisemitic, and nativist²⁶. Therefore, the fact that Rankin is also the name the film’s villain assumes to pass as an ordinary History teacher in New England is an eloquent and pointed gesture.

On the other hand, Welles was following firsthand as a journalist another historical event: the United Nations Conference on International Organization that took place from April 25th to June 26th, 1945 in San Francisco²⁷. It is precisely at this time that Welles saw footage of the concentration camps, some of which he will later re-edit into *The Stranger*²⁸. The images impacted him so that he devoted his entire May 7, 1945 column to praising the documentary newsreels capturing horror of the concentration camps and their “hideous sights”²⁹.

²² HUAC had been in existence since 1938 and it had the mission to investigate alleged disloyalty and subversive organizations. During the Second World War, its work was supposed to be aimed mostly at German American involvement in Nazi and Ku Klux Klan activities. Instead, it concentrated on investigating the American Communist Party and so called “fellow travelers” (Freedland, Michael and Pakin, Barbara, *Witch-Hunt in Hollywood. On McCarthyism’s War on Tinseltown*, London, JR Books, 2009, p. 22).

²³ Brady, *Citizen Welles*, op. cit., pp. 77-99. Unsurprisingly, the FBI had a file on Welles, covering his activities from 1941 to 1956, and it is precisely in the mid-1940s when the FBI’s scrutiny reached its peak. His column for the *New York Post* and his attendance of the U.N. conference in San Francisco were issues of great interest to the Bureau at the time (Naremore, James, “The Trial. The FBI vs. Orson Welles”, in *Film Comment*, Vol. 27, No. 1, January-February 1991, p. 22-27).

²⁴ Doherty, Thomas, *Show Trial. Hollywood, HUAC, and the Birth of the Blacklist*, Columbia University Press, New York, 2018, p. 35.

²⁵ Horne, Gerald, *The Final Victim of the Blacklist. John Howard Lawson, Dean of the Hollywood Ten*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2006, p. xi.

²⁶ According to Doherty, Rankin was behind the blocking of Democratic proposals to eliminate poll taxes and enact federal anti-lynching laws, more to our case, Rankin was responsible for securing the vote in Congress to make HUAC a permanent standing committee of the house A move that has since been deemed “one of the most remarkable procedural coups in modern Congressional history” by Robert K. Carr Quoted in Doherty, *Show Trial*, op. cit., p. 36.

²⁷ In fact, Naremore singles this event out as Welles’s “major preoccupation” at the time. (Naremore, *The Magic World*, op. cit., p. 126).

²⁸ Rush, Peter D. and Elander, Maria, “Working through the cinematography of international criminal justice: procedures of law and images of atrocity”, *London Review of International Law*, Vol. 6, Issue 1, 2018, 17-43, p. 29.

²⁹ Gottlieb, Sidney, “Orson Welles as Journalist. The *New York Post* Columns”, in *Orson Welles in Focus. Texts and Contexts*, edited by James N. Gilmore and Sidney Gottlieb, pp. 111- 130, p. 123.

Images of Real-Life Atrocities

Welles's May 7, 1945 column is evidence of how images of this horror were already in circulation during the final stages of the war. One can only assume that this circulation was not massive, due to their delicate nature and to the fact that they did not create more upheaval. But they did arrive to the American audience via the RKO Pathé newsreel of April 26, 1945³⁰. It is also known that American and American based filmmakers, such as George Stevens and Billy Wilder, worked with this footage for documentary films, some of which would serve as evidence in the Nuremberg trials³¹.

The fact that Welles includes this factual material in a Hollywood feature film is radical to say the least. Most Holocaust scholars trace American public awareness of the Jewish ordeal to the late 1950s, when the term "Holocaust" became synonymous with the eradication of the Jews by Nazi forces³². However, Baron proposes a different timeline and speaks of a "pioneering" or "first wave" of Holocaust films produced between 1945 and 1959³³. As one might expect, these pioneering Holocaust films bear the imprint of the cinematic styles and narrative practices of Hollywood productions of this era. They share "a linear structure, deliver a moral message, treat individuals as the primary agent of historical change, and simplify the causal complexity of history. They elicit admiration for heroes, antipathy toward villains, and sympathy for victims"³⁴. Much of this can be seen clearly in *The Stranger*, however, in addition to the inclusion of documentary images of the liberated camps, which makes it unique within this category, *The Stranger* offers significant variations. For instance, the sole person capable of identifying the Nazi

³⁰ Barker, "Documenting the Holocaust", op. cit., p. 56. Lawrence Baron goes as far as to claim that the American public had been exposed to "widespread dissemination of footage and photographs of the liberation of concentration camps in newspapers, newsreels, and magazines in 1944 and 1945" (Baron, Lawrence, "The First Wave of American 'Holocaust' Films, 1945-1959", *American Historical Review*, vol. 115, issue 1, February 2010, pp. 90-114, p. 92).

³¹ Stevens worked with it for the documentary *Nazi Concentration Camps*, which was used in the Nuremberg Trials and in Adolph Eichmann's trial in Jerusalem over a decade later (Wilson, Kristi M. and Crowder-Traborelli, Tomás F., "Introduction. Defining Genocide: 'Reckoning with Evil'", in *Film and Genocide*, The University of Wisconsin Press, 2012, pp. 3-16, p. 8). Wilder directed *Die Todesmühlen (Death Mills)* for the German public, which is an abbreviated version of *German Concentration Camps Factual Survey*, a British documentary, a rough cut was screened in 1945, after which the film was shelved unfinished until its release in 2014 (Lena Ordoñez, "Orson Welles y *El extraño*: la otra cara del holocaust", op. cit., p. 140; Jeffries, Stuart, "The Holocaust film that was too shocking to show", *The Guardian*, 9 January 2015 (<https://www.theguardian.com/film/2015/jan/09/holocaust-film-too-shocking-to-show-night-will-fall-alfred-hitchcock>) Last accessed 12 October 2024.

³² This periodization is consistent with the pioneering surveys of Holocaust cinema by Ilan Avisar, Judith Doneson, and Annette Insdorf. Although Doneson also acknowledges previous Hollywood films that touch upon the subject, albeit they limit this response to exposé of domestic antisemitism, with films such as *Crossfire* (1947) and *Gentleman's Agreement* (1947) (Baron, "The First Wave of American 'Holocaust' Films", op. cit., pp. 90-91).

³³ *Ibid.*, p. 95.

³⁴ *Ídem.*

in hiding is a woman, Mary, thus, a great moral weight is placed on her shoulders. More importantly, she is a stand-in for the public, in the sense that what is asked of them is to face reality and not remain silent. The moral message is clear, Fascism must be confronted, even the most innocent of people cannot just stand by, which is something that Welles also conveyed through his columns, where he argued that neutrality “aids and sustains the enemy”³⁵. Not only that, but Fascism had mutated in appearance and infiltrated the domestic sphere. For Welles, VE Day did not do away with the spirit of Hitler, he believed it survived through the device of the Red Scare³⁶.

This is made even more apparent when taking a close look at the villain of the film. The character Franz Kindler was, in part, based on Marin Bormann, head of the Nazi Party Chancellery and private secretary of Adolf Hitler³⁷. Kindler in hiding takes the name Charles Rankin, as a clear reference to John E. Rankin of HUAC. Thus, Kindler/Rankin is a metaphor for this metamorphosis of grandiose Fascism to a different but equally insidious kind of homegrown racism and bigotry. These two very real historical figures are combined and played in a highly stylized manner by Welles himself. While it might make the villain seem psychotic, it plays into the theme of the monster. But what makes Kindler/Rankin an interesting figure is that his monstrosity is moral, not physical, and, as a result, “the very threat of the monstrous is its paradoxical invisible visibility, the fact that it is an element of the everyday world which must be defamiliarized in order to be contained”³⁸.

The Medium of Film

It is by no means the first time that a Hollywood film portrays a monster whose deformity is not physical but moral, we could sustain that much of the vilification of femme fatales in film noir is based on this same notion of a seducing physicality paired with moral depravity. However, in *The Stranger* it is a male figure who has managed to seduce not only the ingénue, but an entire provincial New England town. His mission is to lay dormant until the time is right to further his machinations taking advantage of his total immersion within, and acceptance by, the community. Meaning that the real threat, once the Axis powers have been defeated, is not Marxism or a possible overthrow of government by subversives, but to accept bigotry and fanaticism as a part of ordinary life.

³⁵ Quoted in Gottlieb, “Orson Welles as Journalist”, op. cit., p. 113.

³⁶ Naremore, *The Magic World of Orson Welles*, op. cit., p. 126.

³⁷ Baron, “The First Wave of American ‘Holocaust’ Films”, op. cit., p. 95.

³⁸ Palmer, “The Politics of Genre in Welles’ ‘The Stranger’”, op. cit., p. 9.

Whose exact idea that was is hard to determine, for the very same reasons that the authority of the script is hard to determine with accuracy³⁹. What is certain is that the earliest draft we have for the film, dated August 9, 1945, includes two names on its title page: Orson Welles and John Huston, in that order⁴⁰. Huston and Welles were both united in many political causes on the left that would render them suspicious under the lens of HUAC, a committee for which they both shared unambiguous contempt. Huston had been one of the high profile film directors behind the Committee for the First Amendment (CFA), who had issued a public petition denouncing HUAC, and was among the twenty-nine members of the motion-picture industry who flew to Washington DC to show their hostility to the 1947 Committee hearings⁴¹. Welles's opinion on the matter is abundantly clear thanks to his radio broadcasts and columns in the *New York Post*⁴². In fact, for Welles, the menace of Fascism seemed just as present in 1946 than during the war, a war that had taken a devastating human toll and yet, Welles feared, everyone seemed eager to forget and think of as a problem of the past. A fear that is already made clear in his column published May 7, 1945, where he wrote:

No, you must not miss the newsreels. They make a point this week no man can miss: The war has strewn the world with corpses, none of them very nice to look at. The thought of death is never pretty but the newsreels testify to the fact of quite another sort of death, quite another level of decay. This is a putrefaction of the soul, a perfect spiritual garbage. For some years now we have been calling it Fascism. The stench is unendurable⁴³.

His statement “No, you must not miss the newsreels” is crystal clear, images are important, *these images* are important. Images *can do* things. In fact, the effects and affects triggered by images, in particular moving images was one of Welles's deepest concerns. As Gottlieb contends, “Welles was shrewdly aware of the importance of mass media [...] not only during but also after the war, when the contours of the peacetime settlement might be greatly influenced by a public consciousness to a

³⁹ The authorities of scripts are a thorny subject in the Hollywood of the 1940s because of how the studio system granted writing credits. In the case of *The Stranger*, the original story is by Victor Trivas, a German film director in exile since the 1930s, and the film's script is usually attributed to Decla Dunning and Anthony Veiller. But it is a known fact that both John Huston and Orson Welles worked on the script although their efforts in this regard went uncredited. Welles declared “I *worked* on all of it during general rewriting with Anthony Veiller and Spiegel” (Welles and Bogdanovich, *This is Orson Welles*, op. cit., p. 186). Also according to Welles, Huston “wrote most of the script - under the table, because he was in the army at the time and couldn't take credit” (Ibid., p. 187).

⁴⁰ Heylin, *Despite the System*, op. cit., p. 173.

⁴¹ Humphries, Reynold, *Hollywood's Blacklists. A Political and Cultural History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p. 88; Doherty, *Show Trial*, op. cit., p. 92.

⁴² Naremore, *The Magic World of Orson Welles*, op. cit., p. 126.

⁴³ Welles, Orson, “Orson Welles Today”, *New York Post*, May 7, 1945, quoted in Barker, “Documenting the Holocaust in Orson Welles's *The Stranger*”, op. cit., p. 57.

large extent shaped by the media”⁴⁴. In January of 1945 Welles had given a lecture at the City Center in New York entitled “The Nature of the Enemy”⁴⁵, where he importantly linked politics and the media in no uncertain terms:

Inspiration for the showmanship of fascism comes from the military, the old dumb-show of monarchy and mostly from the theater. In Germany, the decor, the spectacular use of great masses of people — the central myth itself was borrowed from grand opera. In Italy, the public show, the lavish props, the picturesque processions were taken from the movies. Even the famous salute, the stiff arm up-raised, comes not from history, but from Hollywood. Surely one of the most amusing footnotes in all the chronicles of recorded time is that Hitler and Mussolini stole their showmanship from Richard Wagner and Cecil B. DeMille!⁴⁶.

These eloquent words demonstrate Welles’s deep concern and keen insight into the real impact that the medium of film has had on the way we have come to see the world. If in his May column he made a point to signal Fascism’s “unendurable stench”, indicating how the problem of Fascism is not done with, in his lecture he highlighted another crucial fact: that film is an enormously seductive and powerful tool for propaganda, which must not be taken lightly, but neither must its potential as a means for contestation. In fact, Welles uses all the media within his reach to make this clear, he writes, he broadcasts, and expresses himself via moving images, which hold a privileged position in the transmission of ideas and concepts. According to Vivian Sobchack, “More than any other medium of human communication, the moving picture makes itself sensuously and sensibly manifest as the expression of experience by experience. A film is an act of seeing that makes itself seen, an act of hearing that makes itself heard, an act of physical and reflexive movement that makes itself reflexively felt and understood”⁴⁷. But images of the concentration camps are something else, or something more. Welles sermons us to pay attention to this footage. It had had a profound impact on him as a spectator, to the point that he was moved to include them into the first film he manages to get off the ground in four years, his most commercial and most “conformist” film. He is boldly taking full advantage of popular narrative cinema to deal with a recent traumatic event, a reality so horrifying it has since become the paradigmatic example of the historical event that “should, in essence, resist narrative arcs of comple-

⁴⁴ Gottlieb, “Orson Welles as Journalist”, op. cit., p. 117.

⁴⁵ McCarten, John, “Dedicated Wunderkind”, *The New Yorker*, January 19, 1945. (<https://www.newyorker.com/magazine/1945/01/27/dedicated-wunderkind>) Last accessed October 14, 2024.

⁴⁶ Quoted in Denning, Michael, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century*, London, Verso, 1997, p. 380.

⁴⁷ Sobchack, Vivian, *The Address of the Eye. A Phenomenology of Film Experience*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992, pp. 3-4.

tion or redemption”⁴⁸. As Thomas Elsaesser has pointed out, the Holocaust defies representation and yet demands it⁴⁹. A demand that Welles responded to swiftly and with great sophistication.

Spectators in and of the Film

It is necessary to detail the scene in which the concentration camp footage appears. Mary Longstreet, who by now knows her husband is living under an assumed identity but is unaware of his past as a high-ranking Nazi officer, is summoned by her father. Mary goes to her father’s home, walks into a darkened room, and is received by him and Mr. Wilson, who have been watching a series of films. The lights are switched on and Wilson questions her about Meineke. As Wilson suspects, Mary met him but was later prevented from sharing this information by Rankin. Mary denies any knowledge of, or contact with, Meineke. Wilson accuses her of shielding a murderer, it is then that Wilson discloses who he is and why he is in Harper: it is his job to bring escaped Nazis to justice. While Mary learns all this, the lights are switched off again and the reel starts rolling. We hear the disquieting hum of the projector and see the reflection of flickering lights on the faces of Mary and Wilson. Mary is truly horrified.

In this scene we have a film that exhibits its own apparatus and in so doing, the film is speaking of the medium itself. We see the projector; thus, we see what normally is hidden from view. There are several shots where we see both the projector and Mary, in one such instance, Wilson asks her “How can you be sure you’ve never met the man?”, referring to Meinike, to which she responds “Of course, I can’t be certain.” Simple dialogue that is hinting towards the complex relationship between images, truth, certainty, and rational and emotional processes. Towards the end of the scene, when it becomes clear that only Mary can identify Kindler, the loose end of the film reel taps incessantly against the table, ticking like a timebomb about to explode.

It is important to point out that this is a highly unorthodox cinematic experience, Mary sees the footage in a dark room, but it is not the darkness of the movie theatre. The screening takes place at her father’s home, but she is not viewing home movies. The images’ impact is so strong that her home, her father, everything familiar is rendered strange. Cinema itself has also become strange, we see what is

⁴⁸ Lee Kemp, Laura J., “The middlebrow Spanish Civil War film: a site of mediation between culture and history”, *Belpégor [en ligne]*, 15-2, 2017, p. 3.

⁴⁹ Elsaesser, Thomas, “Subject Positions, Speaking Positions: From *Holocaust*, *Our Hitler*, and *Heimat* to *Shoah* and *Schindler’s List*”, in Sobchack, Vivian, *The Persistence of History. Cinema, Television, and the Modern Event*, New York and London, Routledge, 1996, pp. 145-183, p. 147.

usually hidden, the machine that enables the fantasy, only it is not a fantasy. It is not the dazzling spectacle of Hollywood; it is its contrary. It is not Leni Riefenstahl's monumental depiction of mobilization of bodies in film, it is its result. Mary, as spectator, is also turned, she is not enjoying the anonymity of the movie theatre, she is being scrutinized by two authority figures, her father - patriarch and justice - and Wilson - representative of the War Crimes Commission. She is under watch, and she is expected to act on account of what she has seen. Therefore, these images are not only representative, they are also transformative, provocative, that is to say performative. As Aurora Fernández Polanco contends, "Claiming the performative uses of images requires invoking their strength above their meaning; finding precisely that provocative character"⁵⁰. This is key, since Welles is not trying to make sense of the images - for what sense can such absolute and inhumane destruction have? -, he is putting them in recirculation with a purpose⁵¹.

The footage has a performative function in two senses: one, in the story, where the images are meant to drive Mary to action; and two, in the film, which is meant to move the audience. Welles is rearticulating these images; he is mediating them for the public at large just as Wilson is contextualizing them for Mary. This is a crucial point, Wilson - and by extension Welles - does not let the images speak for themselves, because images do not speak for themselves, on the contrary, they are highly malleable. Images need to be anchored in order for them to perform, in order for them to *do* things, or in Elizabeth Edwards terms they need "placing and remediation"⁵². Wilson describes the images, he places them in a specific discourse, he is mediating Mary's experience of the footage. Something that is reinforced visually by situating Edward G. Robinson between the projector and the screen, illuminating him and imprinting temporarily the footage onto his body. These images have become part of him, they are now ingrained in him, and he wants Mary to interiorize them as well.

This operation is fascinating because it reinvigorates the images in the sense that Mary now cannot avoid having a relation to them, they act on her and, she in turn, must act on them. The scene is also a reflection on what it takes for images to be *seen*. After this screening, Mary is called into action, as is the audience of the film. The images are performative because they produce a transformation in her from an apolitical character, defined by a domestic setting, into an active agent in the public

⁵⁰ Fernández Polanco, Aurora, "Performative uses of images", *Re-visiones*, No. 2, 2012, pp. 1-5.

⁵¹ This is not unproblematic for Welles, who is against exploiting real misery, agony, or death for purposes of entertainment in principle, but declares "I do think that every time you can get the public to look at any footage of a concentration camp, under any excuse at all, it's a step forward. People just don't want to know that those things ever happened". Welles and Bogdanovich, *This is Orson Welles*, op. cit., p. 189.

⁵² Edwards, Elizabeth, "Objects of Affect: Photography Beyond the Image", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 41, 2012, pp. 221-234.

realm. She has let a monster into her intimate circle and, confronted with such a perverse menace, passivity or inaction can no longer be justified by ignorance or innocence. After seeing the images, she is neither, she cannot ignore the lifeless emaciated bodies on screen, those “corpses, none of them very nice to look at”.

Conclusion

The Stranger, Orson Welles’s most commercial and conventional production, is nonetheless a film of great sophistication in the sense that it offers a series of complex considerations regarding traumatic historical events and film’s role as medium for representation and critique. In fact, it is an example of how cinema can aspire to be a tool for political mediation and engagement. Both the fictional film itself, as well as the documentary footage re-edited in the film, are made *to do things*, to provoke, to interpellate characters and audience to act, or at least to not look away. Its use of factual footage showing the true horror of the Nazi regime, at a time when the Holocaust was not yet a central concern in the discourses on the Second World War, is revolutionary and radical. It is the underside of German fascism’s spectacular self-presentation and it could be read as Orson Welles response to what Elsaesser terms “the representational reality of Nazism”⁵³ and its harrowing consequences.

Importantly, Welles is not only analyzing the immediate past, he is also signaling to a new danger articulated through “phony fear of Communism” and “American’s complacent superiority”⁵⁴. These were key critiques Welles singled out in his *New York Post* column, and it was precisely these topics that limited his readership in a country ready to move on from war to peace, and from sacrifice to consumerism. These topics were considered not acceptable to a large portion of the reading public, and yet they did not receive the same push-back when inserted into his entertaining noirish thriller, *The Stranger*, where they are just as crucial. Perhaps it was the only way, during the rise of conservative politics directly related to a shift towards what would be the Cold War, to highlight how the struggle against fascism “was in danger of betraying its ostensible ideals”⁵⁵ and room was being made for scaremongering, censorship, and bigotry.

Although the film has all the markings of conventional Hollywood features of its time, it is a rare work of cinematic art. It elaborates on images of horrors that have become part of the world, a world that is increasingly known to us through audiovisual media. What the film makes clear is that images do not speak for themselves, in fact, some images are so incomprehensible that it is necessary for them to

⁵³ Elsaesser, “Subject Positions, Speaking Positions”, op. cit., p. 150.

⁵⁴ Brady, *Citizen Welles*, op. cit., p. 371.

⁵⁵ Naremore, *The Magic World of Orson Welles*, op. cit., p. 126.

be interpreted, to be thought through thoroughly, even at great pains, if they are to serve for something. The result is a fascinating visualization of political problems, and a politization of visual problems regarding images of real-life atrocities. Visual and political problems that are still very much with us today and have not lost their prescience.

REFERENCES

- Barker, Jennifer L., "Documenting the Holocaust in Orson Welles's *The Stranger*", in *Film and Genocide*, edited by Kristi M. Wilson and Tomás F. Crowder-Taraborrelli, University of Wisconsin Press, 2012, pp. 45-66.
- Baron, Lawrence, "The First Wave of American 'Holocaust' Films, 1945-1959", *American Historical Review*, vol. 115, issue 1, February 2010, pp. 90-114, <https://doi.org/10.1086/ahr.115.1.90>.
- Biesen, Sheri Chinen, *Blackout. World War II and the Origins of Film Noir*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2005.
- Brady, Frank, *Citizen Welles. A Biography of Orson Welles*, NY Creative Publishing, 2015.
- Chopra-Gant, Mike, *Hollywood Genres and Postwar America. Masculinity, Family and Nation in Popular Movies and Film Noir*, London and New York, I.B. TAURIS, 2006.
- Denning, Michael, *The Cultural Front: The Laboring of American Culture in the Twentieth Century*, London, Verso, 1997.
- Doherty, Thomas, *Show Trial. Hollywood, HUAC, and the Birth of the Blacklist*, New York, Columbia University Press, New York, 2018.
- Edwards, Elizabeth, "Objects of Affect: Photography Beyond the Image", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 41, 2012, pp. 221-234.
- Elsaesser, Thomas, "Subject Positions, Speaking Positions: From *Holocaust*, *Our Hitler*, and *Heimat* to *Shoah* and *Schindler's List*", in Sobchack, Vivian, *The Persistence of History. Cinema, Television, and the Modern Event*, New York and London, Routledge, 1996, pp. 145-183
- Fernández Polanco, Aurora, "Performative uses of images", *Re-visiones*, Num. 2, 2012, pp. 1-5. (<https://revistas.ucm.es/index.php/REVI/article/view/97819/4564456570390>) Last accessed 26 October 2024.

Freedland, Michael and Pakin, Barbara, *Witch-Hunt in Hollywood. On McCarthyism's War on Tinseltown*, London, JR Books, 2009.

Gansberg, Alan L., *Little Caesar. A Biography of Edward G. Robinson*, Lanham, Maryland, Toronto and Oxford, The Scarecrow Press, 2004.

Gottlieb, Sidney, "Orson Welles as Journalist. The *New York Post* Columns", in *Orson Welles in Focus. Texts and Contexts*, edited by James N. Gilmore and Sidney Gottlieb, Bloomington, Indiana, Indiana University Press, pp. 111- 130.

Heylin, Clinton, *Despite the System. Orson Welles Versus the Hollywood Studios*, Chicago, Chicago Review Press, 2005.

Horne, Gerald, *The Final Victim of the Blacklist. John Howard Lawson, Dean of the Hollywood Ten*, Los Angeles and London, University of California Press, Berkeley, 2006.

Humphries, Reynold, *Hollywood's Blacklists. A Political and Cultural History*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

Jeffries, Stuart, "The Holocaust film that was too shocking to show", *The Guardian*, 9 January 2015 (<https://www.theguardian.com/film/2015/jan/09/holocaust-film-too-shocking-to-show-night-will-fall-alfred-hitchcock>) Last accessed 12 October 2024.

Lee Kemp, Laura J., "The middlebrow Spanish Civil War film: a site of mediation between culture and history", *Belphégor [en ligne]*, 15-2, 2017. <https://doi.org/10.4000/belphegor.979>

Lena Ordoñez, Alberto, "Orson Welles y *El extraño*: la otra cara del holocausto", *Estudios Humanísticos. Filología*, 39, 2017, pp. 135-148,

McCarten, John, "Dedicated Wunderkind", *The New Yorker*, January 19, 1945. (<https://www.newyorker.com/magazine/1945/01/27/dedicated-wunderkind>) Last accessed October 14, 2024.

Naremore, James, *The Magic World of Orson Welles*, Centennial Anniversary Edition, Urbana, Chicago and Springfield, University of Illinois Press, 2015.

Naremore, James, "The Trial. The FBI vs. Orson Welles", *Film Comment*, Vol. 27, No. 1, January-February 1991, p. 22-27.

Palmer, R. Barton, "The Politics of Genre in Welles' 'The Stranger'", *Film Criticism*, Winter 1984-1985, vol. 9, N. 2, pp. 2-14.

Rosenbaum, Jonathan, *Discovering Orson Welles*, Berkeley, Los Angeles and London, University of California Press, 2007.

Rosenbaum, Jonathan, *Movie Wars. How Hollywood and the Media Limit What Movies We Can See*, Chicago, A Cappella Books, 2000.

Rush, Peter D. and Elander, Maria, “Working through the cinematography of international criminal justice: procedures of law and images of atrocity”, *London Review of International Law*, Vol. 6, Issue 1, 2018, pp. 17-43, <https://doi.org/10.1093/lril/lry014>.

Sedgwick, John, “Product Differentiation at the Movies: Hollywood, 1946 to 1965”, *The Journal of Economic History*, September 2002, vol. 62, No. 3, pp. 676-705, <https://doi.org/10.1017/S0022050702001043>.

Sobchack, Vivian, *The Address of the Eye. A Phenomenology of Film Experience*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992.

Welles, Orson and Bogdanovich, Peter, *This Is Orson Welles*, New York, Da Capo Press, 1998.

Wilson, Kristi M. and Crowder-Traborrelli, Tomás F., “Introduction. Defining Genocide: ‘Reckoning with Evil’”, in *Film and Genocide*, The University of Wisconsin Press, 2012, pp. 3-16.

*¿Qué tiempo tan feliz? Audiotopías
cooptadas: música popular e
imaginarios sociales de una
juventud de clase media durante el
desarrollismo franquista*

*What a Happy Time? Co-opted Audiotopias: Popular
Music and Social Imaginaries of a Middle-class Youth
during Franco's Developmentalism*

MIGUEL ÁNGEL GIL ESCRIBANO

Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y
Literatura de la Universidad Carlos III de Madrid
migile@hum.uc3m.es

Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-2456-9309>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.011>
Bajo Palabra. II Época. Nº 38. Pgs: 241-264



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

En este artículo presento una problemática que gira en torno a los sujetos que aparecen con la música moderna de la década de 1958 a 1968 en España: la cuestión de la producción de un imaginario social musical —audiotopía— generacional, su autoría y su distribución performativa. Y planteando con ello cuestiones sobre el “negociado” entre tradición y modernidad en aquella España antipolítica, expondré cómo con la música popular —su práctica y escucha— se modeló un ideal juvenil de clase media cuya imagen e imaginario resultante operó como espacio de mediación y socialización.

Palabras clave: *Audiotopías, Imaginarios sociales, vínculo social, franquismo, clase media.*

Abstract

This article presents a problem centered around the subjects that emerged with modern music from 1958 to 1968 in Spain: the question of the production of a generational musical social imaginary —an audiotopia—, its authorship, and its performative distribution. By addressing the “negotiation” between tradition and modernity in that anti-political Spain, I will show how popular music —through its practice and listening— shaped a middle-class youth ideal, whose resulting image and imaginary operated as a space of mediation and socialization.

Keywords: *Audiotopias, Social imaginaries, social bond, Francoism, middle class.*

¿Qué tiempo tan feliz? Audiotopías cooptadas: música popular e imaginarios sociales de una juventud de clase media durante el desarrollismo franquista¹

1. Introducción

En 1964 un joven llamado Miguel Ángel Nieto escribió en la revista *Fonorama*, de la que él era el Redactor Jefe, sobre la existencia de

[S]ectores, desgraciadamente numerosos a veces, ociosos, olvidados de los mayores, que se abren solos el camino de su vida y dados demasiado frecuentemente al ‘gamberrismo’ [...] y si no les damos música, se dedicarán a otra cosa. Si no les damos placeres más o menos inocuos, volverán a la violencia, a las navajas, a la delincuencia, a las diversiones suicidas [...]².

Las palabras de aquel joven, que también fue pionero de la “música moderna” en aquella España franquista, nos remite a un fenómeno musical juvenil que ya venía ocurriendo desde al menos 1958 —la emergencia de la música moderna con influencias del rock y del beat estadounidense y europeo³—, y a un suceso: la clausura por parte de la Dirección General de Seguridad de Madrid de las matinales que supusieron la eclosión de esa escena musical juvenil. Me refiero a las “matinales del *Price*”. Organizadas por el propio Nieto —tras convencer a su director, el empresario Arturo Castilla, de hacer algo similar a lo que se venía haciendo en el *London Palladium* y el *Olympia* en Londres y París respectivamente—, el festival de música moderna permaneció durante 15 domingos en Madrid, actuando en él bandas y solistas de toda España y convirtiendo a la capital en epicentro ya de la escena de la música moderna⁴.

¹ Este artículo revisa el capítulo 6 de la tesis doctoral *Ruidos (im)políticos. Huellas y memoria de las audiotopías “a la contra” durante el segundo franquismo y la Transición española*. Codirigida por Broncano Rodríguez, F., Thiebaut Luis-Andre, C. UC3M. Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguaje y Literatura, defendida en 2021. La muestra de canciones populares aquí analizadas pueden ser escuchadas desde la siguiente playlist: <https://open.spotify.com/playlist/2bvJlBk9qCqR8dTEObELy?si=adc23c19af014be9>

² Miguel Ángel Nieto, “La música moderna y la juventud”, 1964, *Fonorama* 3: 1.

³ Vogel, A., *Bikinis, fútbol y rock & roll: Crónica pop bajo el franquismo sociológico (1950-1977)*, Madrid, Akal, 2017; Alonso, C., *Creación musical, cultura popular y construcción nacional en la España contemporánea*, Madrid, Instituto Complutense de Ciencias Musicales, 2010; Molero Ortega, J., *Batería, guitarra y twist*, Madrid, La Fonoteca, 2015.

⁴ Martínez Pita, P. (2012, octubre 29). Las matinales del *Circo Price*, embrión del pop español, celebran su 50 aniversario. *abc*. https://www.abc.es/cultura/musica/abci-matinalesprice-201210300000_noticia.html. Para ver la composición de las canciones y bandas que participaron en los festivales de música moderna de las matinales del *Circo Price*, véase *Various —La Leyenda del Price— 50 Aniversario (1962-1964) —Las 100 Canciones De Las Matinales*. (s. f.). Discogs: <https://www.discogs.com/es/Various-La-Leyenda-Del-Price-50-Aniversario-1962-1964-Las-100-Canciones-De-Las-Matinales/release/4660097>.

Este editorial en *Fonorama* fue un alegato contra la decisión (anti)política de la clausura, pero de ellas podemos extraer algunas ideas para comprender la formación de lo que pudo ser una subcultura juvenil y sus vínculos sociales, atendiendo a su marco epistémico de prácticas, experiencias y valores; un determinado ethos vital, junto a una sensibilidad y una moral propia que le permitía discernir ciertas fronteras entre el bien y el mal, lo impropio y lo apropiado de las posibles formas de actuar y planificar un futuro. Y encontramos desde aquí el relato de un “Nosotros, los jóvenes”, pero también de una bifurcación sociológica respecto a una otredad —los otros, los olvidados, los ociosos, etc.—, que pueden ser reconducidos, que pueden ser como el autor del texto y el grupo donde él se incluye o se reconoce. Se (re)produce así un imaginario social —sobre el gamberrismo y el Nosotros— que articulan los vínculos sociales de fuerte pertenencia y afiliación a la sociedad “moderna” de aquella época franquista desarrollista.

Pero una lectura atenta a esas palabras nos muestra qué podría haber ya socializado ese marco epistémico, sentimental y moral de experiencias, así como unas determinadas expectativas de vida y de futuro (quiénes debemos ser, cómo debemos ser, cómo debemos vivir), donde la música popular parece jugar un papel importante en la socialización y formación de esos vínculos sociales afiliativos. Este es el objetivo de investigación del presente artículo, pero matizando: ese espacio de socialización, esa audiotopía, fue no solo un espacio cooptado por la industria musical legítima, y aceptada al menos, por las autoridades franquistas; la subjetividad, experiencias y expectativas que ahí se hicieron presentes fueron también, cuando menos, una subjetividad planificada y administrada⁵.

⁵ Sobre esta idea de una subjetividad administrada sobrevuela el texto Adorno, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2023. También, desde Adorno, la idea de que la música es expresión de una conciencia social, en base a las relaciones de producción que contiene la creación o composición, la producción, y añadiría yo también la distribución y la escucha: véase Adorno, T. W., *Filosofía de la nueva música*, Madrid, Akal, 2003; y sobre todo Adorno, T. W., *Disonancias: Introducción a la sociología de la música*, Madrid, Akal, 2003.

2. Una contextualidad radical musical

Entiendo, por tanto, desde esas palabras, y en términos similares a los que planteaban Koselleck y Habermas, que opera un espacio de experiencias y un horizonte de expectativas que determinan el sentido y la identidad, no solo de un “Nosotros, los jóvenes” sino de toda una época⁶, que involucraba y hacía consciente a la juventud de vivir una determinada contextualidad⁷. Aquí la música, (el arte) aparece como un espacio privilegiado en el que esta condición de estar y de ser del sujeto y su sociedad se sintetiza y se comunica. El adjetivo “musical” se debe considerar en tanto que el conjunto de prácticas sociales y racionalidades contingentes puestas en juego conforma, desde el campo de la música, una escena local o translocal a través de lo que podemos llamar “musiking”⁸, es decir: una agencia musical conjunta —de creación, ejecución y escucha— y el uso de la misma, que se hace en y desde el hábitat físico y social en el que se involucra. En última instancia, esa agencia que procesa performativamente la identidad⁹, las expectativas y la experiencia, nos habla de cómo se vive políticamente (o antipolíticamente, e incluso despolitizadamente, según se mire) la época.

Experiencia, en tanto en cuanto observamos que había consciencia —conocimiento y sensibilidad— de que, frente a un nosotros —los jóvenes no gamberros— existía una juventud en una determinada situación social —de desamparo— que determinaba su actitud —pasiones o energías— y capacidad de corromper el orden social; una actitud y agencia “gamberra”, “desviada”. Pero ciertamente, tal y como expone Rodríguez Centeno¹⁰, en aquellos años existía cierto grado de violencia o “gamberrismo” asociado a la emergencia de la escena en cuestión; y la clausura de las matinales del Price, a la que interpela el joven Nieto con su editorial, se debió no solo a los altercados que fans de la banda *Los Diablos Negros* produjeron tras el evento en calles aledañas, y que la prensa se encargó de relatar y “patologizar” como

⁶ El trabajo de Koselleck, R., *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993. Junto con Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce ensayos)*, Barcelona, Taurus, 1993. Son los dos textos desde los cuales analizo y reflexiono la escena de la música popular. De ellos llego a Benjamin y sus tesis sobre Baudelaire para reflexionar la tesis hegeliana del arte como expresión del espíritu de una época.

⁷ Entender la contextualidad radical en tanto que hábitat social producido por prácticas articuladoras de interrelación, sentido y significación a través del uso de los espacios y la cultura material presente en el mismo, del trato dispensado hacia los otros y apoyada en unos relatos explicativos que justifican y ordenan la agencia. Véase Grossberg, L., “El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad”, *Tabularasa*, 2009, 10, pp. 13-48.

⁸ Sobre el concepto de Musicking, véase Small, C., *Musicking: The meanings of performing and listening*, Wesleyan University Press, 1998. Respecto al concepto de escena, véase Bennett, A. & Peterson, R. A. (Eds.), *Music scenes: Local, translocal and virtual* (1. ed), Vanderbilt Univ. Press, 2004.

⁹ Simon Frith en Hall, S., & Du Gay, P., *Cuestiones de identidad cultural*, Madrid, Amorrortu Editores, 2003, pp. 181-213.

¹⁰ Rodríguez Centeno, J. C., “Rock y violencia en España (1956-1964). Los casos de Madrid y Barcelona”, *Resonancias: Revista de investigación musical*, 2020, 24 (47) 83-101. <https://doi.org/10.7764/res.2020.47.6>

actos de gamberrismo, sino a algo que venía de atrás. Desde finales de los 50 hubo distintos altercados relacionados con la música que fueron recogidos en diarios de todo el país como *La Vanguardia* o el *ABC*, donde se hablaba de delincuentes juveniles¹¹. Pero la patologización de aquel “ruido” también vino de parte de autoridades religiosas¹².

Independientemente de ello, en los extrarradios de grandes ciudades españolas de la época se recogieron experiencias violentas o conflictivas entre grupos de jóvenes y en torno a la música. Por ejemplo, en Madrid había un circuito secundario de locales para la música y el baile ubicado en la zona sur: solían ser naves o sótanos de algún edificio, parques o descampados urbanos que antaño fueron huertos. Se situaba aquí la sala *California*, ubicada en los bajos del cine *Copacabana* en Usera, también el *Álamo* o la *Maracanán*: las tres controladas por un “mafiosillo” del barrio llamado el Tista. En Carabanchel se situaba el club *Madrid*, en la calle General Ricardos. El escenario más emblemático, el *Parral*, estaba en un descampado situado en Hortaleza y acondicionado con un pequeño escenario hecho de cemento¹³.

Estas experiencias nos muestran cierta bifurcación generacional que lleva a pensar que esta escena emerge desde dos orígenes y espacios sociales. Primero los jóvenes de clases acomodadas de origen urbano (Vogel, 2017; Alonso, 2010), en el que encontramos a jóvenes como los hermanos Nieto, o miembros de bandas como *Los Estudiantes*, *Los Pekenikes*, etc.; luego, los jóvenes de los extrarradios urbanos (Rodríguez, 2020; Molero, 2020) cuya condición social era no ya solo obrera sino lumpenproletariada, como ocurría con el caso de Ángel Luis, miembro del grupo *Ojos*

¹¹ Así explicaría Miguel Ángel Carreño (Micky, de Micky y los Tonys) uno de los “altercados” denunciados tras un concierto en el *Club Parnaso* de Madrid: *Se había quedado gente en la calle y la situación empezaba a preocupar a los grises, es decir, a la policía uniformada, que tenía órdenes estrictas de mantener a raya a rojos, melenudos, maricas, gitanos, y seguir conservando a España como ‘la gran reserva espiritual de Europa y martillo de berejes’. Con el fin de evitar aglomeraciones juveniles y acallar las quejas de los mandos castrenses del primer piso, el concierto fue suspendido al grito de ‘Todos a vuestra puta casa, coño’. Nadie del público se atrevió a rechistar, no fuera a ser que se lo llevaran detenido a la comisaria de Chamberí.* Domínguez, S., *Bienvenido Mr. Rock: Los primeros grupos hispanos: 1957-1975*. Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 2002.

¹² Tal y como recogerá Celsa Alonso desde los trabajos de G. Di Febo y de Santos Juliá, “[l]os bailes extranjeros fueron un quebradero de cabeza de la iglesia, por considerarlos ‘fiebre infecciosa’, ‘verdadero paludismo de las almas’ y ‘fiesta predilecta de Satanás’” (Alonso, 2010: 210).

¹³ Gaby Alegret, voz de *Los Salvajes*, afirmará, al respecto del *Club Sírex* en Barcelona, “que los conciertos siempre terminaban a bofetadas. Recuerdo que se llegó a tirar a gente desde el balcón del primer piso, que era donde se celebraban las actuaciones. No fue el único local conflictivo. De los que yo recuerdo, el Centro Cultural Paz y Justicia, en Pueblo Nuevo, era incluso peor que el Club Sírex. Los domingos, el Centro Cultural también se convertía en un club. Tocaban allí los grupos más consagrados del momento, y también terminaba todo a palos. Y de los gordos. Entonces las drogas eran una rareza, pero no así el alcohol. Los cubalibres eran muy populares. Y ya se sabe lo que puede pasar cuando se bebe en exceso. Aquí es donde más broncas habría durante aquellos años, y todos fueron lugares o “territorios” de pandillas (Alegret, 2007, pp. 16-17. Citado en Rodríguez, 2020, p. 93). Véase también Molero, 2015, pp. 102-103.

Negros, y reconocido pandillero¹⁴. Pero la bifurcación, en términos de experiencia, hay que entenderla también respecto a las formas de acceso a la cultura material de esa música. Y no es baladí mantener cierta mirada sociológica, porque este acceso no era fácil ni tenía el mismo coste para toda la juventud; el coste medio de equipo era elevado y hubo grupos que llegaron incluso a endeudarse con los bancos de la época para poder pagar su equipo¹⁵.

Por otro lado, con expectativas, desde ese alegato inicial, me refiero primero a que desde ese reconocimiento del propio Yo y de su posición social presente en el sujeto impersonal gramatical (*si no les damos...*) y que se sitúa al lado de la autoridad a la que interpela, se reflexiona sobre cómo esos jóvenes gamberros o desamparados podían ser reconducidos o socializados en el común; y la música aparece como uno de esos “placeres más o menos inocuos” que podría ser lo que mantuviese a raya esas pasiones. Se alegaba, por tanto, que la música fuese una herramienta de mediación política con la capacidad de modelar y moderar los afectos y las fuerzas impolíticas de la juventud, y no como el causante de la desviación. Pero ¿integrar, recuperar o resocializar en qué? ¿Cómo mediaría la música? Serían las preguntas. Y desde aquí, ese marco de experiencia junto a ese juicio de valor, nos permite empezar a reflexionar sobre ese horizonte de expectativas socializador y su proceso: la música moderna como una audiotopía —cooptada— de clase media.

No obstante, el horizonte de expectativas que se vincula al concepto de clase social, sobreviene —tal y como se ha defendido desde la Historia social y la Historia de la música popular en la España del tardofranquismo— justo en los años del desarrollismo: cuando cuajó la idea de una clase media como comunidad de destino moralmente virtuosa, y que más tarde será el sujeto político de la Transición a la democracia¹⁶. Jóvenes del desarrollismo que vivirían su propia “transición” en

¹⁴ Quizá el mejor trabajo realizado hasta ahora sobre aquella juventud lumpen del extrarradio de Madrid en los años 60 del siglo XX sea el de Servando Rocha, *Todo el odio que tenía dentro*, Madrid, Editorial la Felguera, 2021.

¹⁵ Unas 76.000 pesetas, resume Molero (2015, p. 69). Era el caso, por ejemplo, de *Los Relámpagos*. Véase Domínguez, S., 2002, pp. 42 y 43. Véase también Ordovás, 1987, p. 52.

¹⁶ Premisa que podemos encontrar en Sánchez León, P., “Desclasamiento y desencanto. La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española”, *Kamchatka: revista de análisis cultural*, 2014, 4, pp. 83-84. Es relevante incidir en cómo recupera la definición de clase media de Tierno Galván en torno al concepto de “bienestar”: “el ámbito del bienestar exige que aquello que en general se entiende por necesidades primarias y secundarias queden cubiertas para todos con un mismo índice de eficacia, todos han de tener nevera, lavadora, coche”. También significa “un nivel de consumo estético y de ocio semejante, al menos en los niveles mínimos”, así como “confianza en los poderes de este mundo”. Esta definición de Tierno Galván es materialista y política, en tanto que la clase media se defiende como el destino de la clase obrera al que llega tras haberle asegurado políticamente sus derechos a un ideal de bienestar material y de vida social y reproductiva: lo que en cierto sentido le garantiza la ciudadanía. Entiendo que esta definición se acerca bastante al ideal de clase social que ya Alfred Marshall expuso en el siglo XIX con el objetivo de convertir al obrero en un caballero, por derecho propio: véase Marshall, T. H., & Bottomore, T. B., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998. Mi humilde aportación aquí es que intuyo que ya el franquismo tenía en mente la existencia

el sesenta y ocho, y que fueron los sujetos que se socializaron como la juventud de “una España que ‘todavía’ no era democrática, que ‘todavía’ no era europea [...], que ‘todavía’ no era pero que ‘ya’ lo era, porque ese pensamiento europeo había llegado a España [...]”¹⁷.

Mi hipótesis es que la música moderna producida por la nueva industria musical, más que rupturista con la moral y el ethos vital de la “penosa educación religioso-patriótica”¹⁸, fue una música inocua para un cambio político entonces y reforzadora de los ideales de nación que inculcaba; dado que esta música popular se balanceada entre valores tradicionales en síntesis con los aires modernos que empezaron a entrar con el aperturismo —el deseo de normalización y homogeneización internacional junto al tradicionalismo impuesto desde la postguerra—. Un horizonte de expectativas europeo que remozaba el tradicionalismo franquista de esa educación, y que aparece musicalmente en la ética y la estética de grupos como *Los Estudiantes*, *Los Pekenikes*, *Los relámpagos*, etc. O solistas como Manolo Escobar entre otros¹⁹. Se produjo así por un lado, y se administró por otro, un particularismo español en la música más popular, como iremos viendo, en el que la síntesis que se resumió en el eslogan *pop* del *Spain is different*, y el *Spain is for you* adquiere un significado auditópico (Alonso, 2010: 213-214)²⁰.

3. Espacios de encuentro, mercantilización y mediatización de la escena musical

Retomando la experiencia de la bifurcación, el cantante de *Micky y los Tonys* afirmaba que “el proletariado no estaba entonces para comprar discos”, y que muchos aborrecían el inglés. Además, el rock en España era tocado en circuitos pequeños, donde los asistentes eran principalmente de clase alta y estudiantes universitarios.

de esa clase social como clase necesaria para sostener al régimen eternamente (aunque fueron solo 20 años más hasta la Transición), en tanto que clase cuyo bienestar material estaba asegurado: como R. Carr recoge de Franco, con “ropas decentes”, partidos de fútbol y TV, la clase trabajadora no tendría motivos de queja (Carr, R., *España 1808-1975*, Barcelona, Ariel, 2003, p. 691). Lo que subyace aquí, no obstante, es una clase social media proyectada, al menos, mediante una burocracia estatal, despolitizada de toda acción y participación en lo común; no ciudadana.

¹⁷ Continúa la cita: “en el conflicto mismo entre ese ‘todavía’ y ese ‘ya’ hay que buscar la clave de nuestra propia transición [...]”: Buckley, R., *Doble transición: Política y literatura en la España de los años setenta*, Siglo XXI, 1996, p. xi.

¹⁸ Miret Magdalena, citado en Sánchez León, P., 2014, p. 66.

¹⁹ Quien cantaría: [...] *me gusta cantar/un ritmo ye-yé / y hasta protestar / si algo no está bien. Pero, por favor / El orgullo no me venga a comprar, que yo sé perder antes que ganar. (...) / A mí me enseñó mi abuelo / que lo primero es ser formal, / y yo repito lo mismo, / que ciertas cosas no han de cambiar / Que vengan los modernismos / si solo son para mejorar. Moderno pero español*, 1970, Belter. De la película *De un lugar de la Manga*.

²⁰ Véase también el interesante trabajo escrito sobre cómo en el franquismo, y en base a ese deseo de modernidad, se articuló la cultura pop moderna: Gámez, C., *Los años ye-yé: Cuando España hizo pop*, Madrid, T & B, 2011. También Martínez, G., *Franquismo pop*, Barcelona, Mondadori, 2001.

Así pues, “el Rock & roll [...] fue, en España, un fenómeno de gente de pelas. Lo que vino después ya no”²¹.

Ese circuito pequeño lo encontramos asociado a colegios y universidades, y luego a esos clubes de clase media o burguesa, como el *Parnaso*, el *San Carlos*, o entre otros, el club *Castelló*, que era frecuentado por personajes públicos de la época como el torero Dominguín y la actriz Ava Gardner, y otros músicos como Miguel Ríos. Pero también clubes y espacios de extrarradio ya indicados. No obstante, el entramado inicial se creó entre los colegios católicos —un lugar de autoridad moral tradicionalista—, sobre todo de Madrid, y nos permite vislumbrar cómo se sintetiza la modernidad del gusto occidental de ciertas músicas y estéticas del rock y el pop que ahí se hacían presentes, con el tradicionalismo católico. Se debía en gran parte a las “revistas habladas” que ahí se hacían²²; y en estas, las bandas de estudiantes (en la mayoría de los casos) tocaban versiones de canciones extranjeras para amenizar el evento. Y quizás podamos ya apreciar aquí, sin duda, una emergente sociedad civil o esfera pública juvenil²³, desde las cuales empezaron a emerger otros concursos y festivales, ya fuera de los espacios educativos, como fue el Concurso Nacional de Música Moderna, organizado en 1961 por el SEU (Sindicato Español Universitario de afiliación obligatoria) en el Palacio de los Deportes.

Pero como afirmaba Miguel Ángel Carreño, lo que vino después fue ya otra cosa. Y esto comienza también al compás de los nuevos planes de urbanismo junto a la implantación de las bases norteamericanas, en Madrid y Sevilla, sobre todo, pero también en los puntos urbanos que se abrieron al turismo o que eran frontera: como Barcelona o las Islas Baleares (Ordovás, 1977). Es aquí donde quizá encontremos el otro mecanismo fundacional de admisión de nuevas experiencias y expectativas de vida con la música, junto al anterior, dado que en estos nuevos espacios urbanos los jóvenes de distintas clases y procedencias se empezaron a mezclar y a compartir ocio y prácticas vitales cotidianas en torno a esta.

²¹ Entrevista a los miembros de Micky y los Tonys en la revista *Ruta* 66, nº 51 pág. 33. Citado en García, L. P., *Psicodelia, hippies y underground en España: 1965-1980*. Zaragoza, Zona de obras, 2005. Un ejemplo paradigmático del circuito puede ser resumido en el trayecto que realizó el grupo madrileño *Los Diablos Rojos*, que “Empezaron en Madrid en 1962, en un concurso de Nacimientos celebrado en el teatro Alcalá de Madrid. Luego siguieron por el Instituto Ramiro de Maeztu, el Colegio Maravillas, el Colegio Calasancio, el Colegio Mayor San Javier, el Club de Campo de Torrelodones, y en programas de Radio España, Radio Intercontinental, Radio Madrid y La Voz de Madrid” (Domínguez, 2002, p. 77).

²² Las revistas habladas eran algo similar a un magazine televisivo o radiofónico, en el que futuros periodistas aprendían el oficio haciendo entrevistas y debates con público presente —a modo de tertulias—, como ocurrió con Federico Halpen, a la postre director de la revista *Discóbolo* (Vogel, 2017, p. 259).

²³ Además de la revista de la SAFA, la llamada *Enlace* —cuya banda asidua eran *Los Estudiantes*—, en Madrid se encontraban otras muchas como la del Colegio Calasancio, *Altavoz*; la del Colegio Buen Consejo, *Pentagrama*. Tras la moda, emergieron revistas en otros colegios importantes de la ciudad como el Ramiro de Maeztu o el Areneros, pero ya con una infraestructura que les permitía especializarse más en conciertos. Por esos colegios pasaron los conjuntos madrileños que se crearon desde 1957 a 1964 (Molero, 2015, p. 64).

No obstante, es necesario matizar: la clave es cómo esta población se transformó en migrante y se instaló en barrios y colonias urbanas que, mezclándose con el vecindario y a tenor de los planes de urbanismo, dieron lugar a un interesante encuentro interclasal e intercultural. En Madrid, por ejemplo, muchas familias de militares norteamericanos se instalaron en la llamada Colonia San Vicente, cerca de uno de los nuevos barrios planificados a modo de “ciudad jardín” como era el de la Concepción²⁴. Esta, a su vez, estaba también cerca de otro poblado pero de chabolas, habitado por los migrantes rurales de los años iniciales del éxodo rural en España, y que poco a poco se iría reconstruyendo con viviendas sociales franquista en propiedad. En Sevilla, por poner otro caso, muchas familias procedentes de la Base militar de Morón se instalaron en el barrio de Santa Clara, y a través de su relación con los jóvenes de barrios colindantes, el uso común y compartido de parques como el de María Luisa y la Glorieta de los Lotos, emergería la confluencia y el aprendizaje de y en lo nuevo —un ahora distinto a lo vivido 20 años antes—²⁵.

Aparece aquí una idea importante a tener en cuenta, que tiene que ver con la dialéctica del espacio de Lefebvre: es también desde el espacio concebido desde donde se proyecta una estrategia política, en este caso, de construcción de clase media, siendo el espacio de representación puntos de encuentro donde la vida cotidiana, sus prácticas y estrategias, también de uso y consumo (De Certeau) habilitan y posibilitan intercambios e hibridaciones de formas y estilos de vida, y la apropiación de nuevos referentes y, finalmente, expectativas²⁶. Y es bajo esta confluencia de gentes cuando comenzaron a realizar fiestas y guateques los sábados y domingos, a ritmo del rock & roll importado de EE. UU. y del Beat británico de *Beatles* o *Rollings*; el medio por el que las clases populares pudieron acceder a la música grabada, sobre todo, y en directo; pero también el medio por el cual los y las jóvenes accedían al nivel de bienestar material que importaban estas clases medias norteamericanas²⁷.

²⁴ Nuevos en el sentido de que siendo un emplazamiento original de migrantes rurales, con los años se planificó como ciudad dormitorio de clase media. Para una breve historia de este barrio madrileño, recomiendo la entrada de este blog: *El barrio de la Concepción – Madrid*. (s. f.). Recuperado 16 de octubre de 2024, de <http://historias-matritenses.blogspot.com/2011/03/el-barrio-de-la-concepcion-madrid.html>

²⁵ Véase, entre otros, Clemente, L., *Historia del rock sevillano*, Producciones Culturales y Deportivas (Máquina del Sur), Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 1996.

²⁶ Lefebvre, H., *La producción del espacio*. Madrid, Capitan Swing, 2013. De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México D. F., Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2000; *La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*, México D.F., Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Instituto Tecnológico de Occidente, 1999.

²⁷ Así se recoge en la web periodística *Madridilánea*: “La Colonia de San Vicente: Una “Pequeña América” de soldados en tiempos de Franco”, *Madridilánea*, recuperado el 16 de octubre de 2024: <http://madrilanea.com/2019/03/28/la-colonia-san-vicente-una-pequena-america-soldados-tiempos-franco/>. Fernando Caballero, vecino del barrio y músico lo expone así: “[v]ivían aquí por la misma razón por la que sus superiores lo hacían en El Encinar de los Reyes: nivel adquisitivo”. “Cubos enormes de palomitas, helados, chocolate, tenían televisiones a color y electrodomésticos inimaginables aquí”, afirma una de las entrevistadas.

Y coincide con lo que escribiría Ordovás en los años 70. La base también será lugar para que los jóvenes puedan tocar la nueva música —involucrarse con el musicking—, como afirmará Eduardo R. Rodway (*Los Flexor's, Los Payos, Triana*): “nos servía para tocar en directo [...] y fuimos haciendo contactos. Así conseguimos discos”²⁸. Una clandestinidad y mezcla de sujetos de distintos tipos sociales que también ocurrirá en la Barcelona de los años 60²⁹. Pau Malvido hablaba así de los espacios en que rockeros, “chavas”, “charnas” y “pijis”, “izquierdistas desengañados o agotados, pequeño burgueses más bien pobretones”, se mezclaban con “grifotas de la línea tradicional (gente del barrio chino) y extranjeros peregrinantes” en torno al año 1964; lugares de baile como el *Tokio* o el *Trolebús*, en la zona de Arco del Triunfo donde actuaron bandas como *Los Salvajes* o *Los Yeyés*³⁰.

Este fue el paso inicial a una escena normalizada y homogeneizadora de la juventud bifurcada; pero sonó al compás de su mediatización, principalmente a través de la radio y la televisión, y del control del musicking por parte de la industria y del Estado franquista. Germinaba la semilla de la clase media y su habitus (usando terminología bourdiana) sonoro en estos lugares, con estas músicas y estilos de vida; y los jóvenes ya encauzados en el gusto estético del rock y el Ye-yé se convierten en un público objetivo para empresas e industria, a pesar de las clausuras del Price y otras matinales³¹. Y sin duda, el interés y la inversión en este nuevo público no dejará indemne esas “pasiones” iniciales de la escena que podían ser domesticadas; se mantuvieron y se crearon espacios dedicados a la música, como el *Club Fonorama* y sus matinales, celebradas ahora en el *Club Carolina* de Madrid, con cuidado de que no se produjeran altercados. Se crearon también nuevos festivales, como el Primer

²⁸ Rural, Á. C. (s. f.), *Eduardo R. Rodway. “Hijos del agobio es lo que éramos, hijos del dolor, la generación de la posguerra”*. Recuperado el 16/10/2024, de <https://www.jotdown.es/2016/11/eduardo-r-rodway-hijos-del-agobio-lo-eramos-hijos-del-dolor-la-generacion-la-posguerra/>. Véase también la entrevista a Antoñito *Smash*: “La presencia de los americanos en Sevilla tuvo mucho que ver con estos conocimientos. Gualberto, por ejemplo, tuvo por aquella época algunas novias americanas, y ellas traían consigo muchos discos, de sus padres, de sus hermanos, de quien fuera. Nuestro primer chófer, Steve, era también americano. Él era uno más de nosotros, vamos, un amigo con quien compartíamos claramente el mismo espíritu de la época”: Matute, F. G. (s. f.), <https://www.jotdown.es/2019/12/antonio-smash-fue-la-musica-y-no-las-drogas-lo-que-nos-libero-a-todos/>. La cursiva final es mía.

²⁹ Véase Guillamon, J., *La ciudad interrumpida*, Barcelona, Anagrama, 2002, pp. 119 y 120.

³⁰ Malvido, P., “Rock y futbolines en el 64”. Publicado originalmente en el nº 23 de la revista *Star*, en 1976. Malvido, P., *Nosotros los malditos*, Barcelona, Anagrama, 2004, pp. 12-13. Los “charnas” eran los charnegos, hijos de inmigrantes andaluces, los más rockeros; los pijis eran los más pijos, los yeyés hijos de la burguesía o, como los definirá Molero en Madrid, lo “peor de la mejor clase”.

³¹ Una juventud que, podemos deducir, según los datos de crecimiento de la economía española, disponía de determinado poder adquisitivo como para consumir esa cultura musical, en una mayor o menor medida. Véase Martín Aceña y Martínez Ruiz, en Townson, Nigel. (ed.), *España en cambio: El segundo franquismo, 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 2009. Una mirada a los datos históricos del INE, nos muestra también el crecimiento de la demanda de empleo y de colocación, que comienza a aumentar progresivamente a partir de 1958. Véase <https://www.ine.es/inebaseweb/pdfDispacher.do?td=175976&ext=.pdf>. Último acceso, 16/10/2024

Festival de los Ídolos, organizado por El Corte Inglés en 1966, al que asistieron más de 15.000 jóvenes de Madrid con un comportamiento “ejemplar”, consiguiendo así que cayese el prejuicio patologizante y mediático contra la juventud³². Y paralelamente, el Estado franquista también se aseguró de regular y controlar la escena mediante diversos mecanismos burocráticos, como fue La Orden Ministerial de 1959, que requería que los músicos se examinaran para obtener un “carné” y actuar en público. Este carné, gestionado por el Sindicato de Espectáculos, regulaba también las condiciones en las que se podía actuar (fiestas tradicionales, espectáculos, etc.), lo que convertía la música moderna en parte del folclore nacional (Molero, 2015)³³.

En última instancia la mediatización de la escena y sus audiotopías se debió a la fuerte presencia que bandas y música tuvieron en la radio y el cine; numerosos programas de radio como *Boite*, *Escala de la fama* (Radio Intercontinental), *El Gran Musical* (Radio Madrid) o *Nosotros los jóvenes* (Radio España), ofrecieron una plataforma para que los jóvenes músicos emergentes difundieran sus canciones. Y algunos programas, como *Caravana Musical* de Ángel Álvarez, contaban con un fuerte respaldo empresarial, en este caso de El Corte Inglés y su sección de música, lo que facilitó la difusión de las músicas de moda en occidente (Molero, 2015). El cine también jugó un papel crucial en la mediatización: películas como *La corista* (1959) con Marujita Díaz, *Pasa la tuna* (1960) —ambas del director José María Elorrieta— y *Megatón Ye-Yé* (1965) —de Jesús Yagüe— presentaban a grupos y solistas como *Los Estudiantes* o *Micky y los Tonys* (Domínguez, 2002; Vogel, 2017)³⁴. Esta implicación de la industria nos demuestra la forma en que la se cooptó la escena musical: produciendo radio y cine expresamente para el público joven y sus gustos. Pero además, los sellos discográficos y editoriales emergentes desarrollaron un canon musical ajustado también a la nueva sentimentalidad, y lo hicieron introduciendo sus propias reglas, las cuales podemos distribuir en tres líneas estratégicas³⁵.

³² Así lo afirmó Pepe Machado en *Fonorama*, citado en Ordovás, 1977, p. 20.

³³ Según testimonios de la época, los aspirantes en las pruebas no interpretaban las canciones que reproducían en sus discos o conciertos: se limitaban a interpretar canciones italianas como las de Billy Cafaro. Y además del consentimiento gubernamental, si la solista era mujer o eran menores de edad, se debía acompañar un consentimiento formal de los progenitores o tutores legales (Molero, 2015, pp. 68-79). El “Mamá, quiero ser artista” que tan de moda puso Concha Velasco, adquiere así todo su fundamento y sentido epocal, sobre todo, en el caso de las mujeres.

³⁴ No podemos dejar de citar aquí *Historias de la televisión*, o el documental *Superespectáculos del mundo*, de José María Nunes (1963), donde *Los Sírex* aparecen como presentadores de la nueva música moderna de los conjuntos. Para una mirada más extensa del cine y la música rock, véase Fraile Prieto, T., “El rock en el cine”, en Mora, K. y Viñuela, E. (eds.), *Rock around Spain: Historia, industria, escenas y medios de comunicación*, Edicions de la Universitat de Lleida, 2013, pp. 215-229. También Arce, J., “La feliz infancia del cine musical español”, en Alonso, 2010.

³⁵ Siguiendo a Molero (2015, pp. 117-119), Alonso, (2010, pp. 223-224) y Domínguez (2002, pp. 282-285).

Primero, el control de la producción musical por las discográficas: imponiendo la grabación de versiones de éxitos extranjeros o estilos contrarios a la sensibilidad de los músicos. Artistas como *Micky y los Tonys*, pero también los conjuntos más “bronquistas” de la escena, como *Los Ojos Negros*, *Los Cheyenes* o *Los Salvajes*, asiduos al Pinar y del Poble Sec, se vieron obligados a grabar temas “aflamencados”, románticos o populares que nada tenían que ver con su estilo urbano. Este control convertía a esos “gamberros” del principio en jóvenes de una sensibilidad romántica y rebeldía remediada por el amor o el bienestar. En segundo lugar encontramos la exclusión del registro de autores: La SGAE (Sociedad General de Autores y Editores), por ejemplo, estableció taras burocráticas que excluían a muchos jóvenes músicos del registro de sus composiciones, y hasta 1970 solo aquellos con estudios musicales reconocidos podían registrarse como compositores. Esto obligaba a ceder parte o el total de los derechos a compositores oficiales o editores que sí podían ser socios de SGAE. No es baladí recordar que muchos de estos jóvenes procedían de los suburbios urbanos, y su conocimiento y capital cultural musical era casi nulo. La situación no solo limitaba el recibir royalties sino también el reconocimiento por sus creaciones³⁶. Y ya en tercer lugar, encontramos un monopolio editorial en la adaptación de éxitos extranjeros: pues las editoras musicales, como Canciones del Mundo y Southern Music España, monopolizaban la traducción y adaptación de éxitos extranjeros popularizados en radio y TV. Estas editoras firmaban contratos exclusivos con discográficas, y mediante las anteriores estrategias imponían versiones como “El Twist del reloj” o “Popotitos”, a los jóvenes músicos.

Así, la música moderna pasó de ser un fenómeno alternativo de macarras o gente de bien para estar integrada dentro de los procesos de mercantilización de la industria, los cuales, en muchos casos, cometían injusticias tanto materiales como epistémicas debido sobre todo a la opacidad del sistema. Además de la cesión de derechos, en muchos casos la contabilidad de ventas no era transparente, y el cobro de royalties por los derechos de reproducción de terceros en fiestas, clubs y demás, era una cuestión aún más esotérica que las ventas³⁷. No obstante, todo esto no supuso en principio un desclasamiento de la burguesía (o no en todos los casos), sino un enclasamiento de la clase obrera en clase media aparentemente liberal, al compartir desde la práctica, ciertos ideales y ethos de bienestar material despolitizado. Pero

³⁶ Este control lo experimentó, entre otros, Manolo Díaz —miembro, entre otros grupos, de *Los Sonor*, *Los Polaris* y *Los Bravos*, así como cantautor— quien explicaba cómo Milhaud y Martínez Mestres empleados de Discos Columbia, se esforzaron en explicarle que no podía o no debía registrarse como autor en la SGAE, de modo que las canciones producidas por estos las registraron como si fuesen suyas. Esta información me la reportó Adrián Vogel el 02/02/2021, tras su participación en el Máster de Industria Musical y Estudios Sonoros (MiMeS) de la UC3M del curso 20/21, y que obtuvo de conversaciones con Manolo Díaz cuando estaba escribiendo *Bikinis, Fútbol y Rock & Roll*.

³⁷ Como le ocurrió a *Los Relámpagos* o a Miguel Ríos en su primer contrato. Para más detalles sobre este problema de transparencia, véase Molero, 2015, pp. 119-120.

para poder demostrar esto es ya necesario comprender las audiotopías que se hacen presentes con las canciones mediatizadas.

4. Audiotopías e imaginarios de la clase media juvenil

Llegados a este punto, cabe empezar afirmando que la juventud se convirtió de alguna manera en un agente pasivo del campo e industria musical y su canon de producción. Tanto ellos, como sobre todo ellas, recibían en su identidad la inversión que los agentes activos del campo hacían mediante su administración enclasante de la subjetividad desde sus procesos de producción. Lo que quedaba aquí, más allá de la música, era una audiotopía —estética-sonora— compuesta de imaginarios sociales que se sustentaban en una estructura epistémica y sentimental (una estructura de sentimientos). Y es aquí donde lo nuevo y lo moderno, aun empezando a ser aparentemente rupturistas con la moral y el ethos vital franquista, contenían un fuerte elemento continuista con su tradicionalismo.

Cabe decir así, siguiendo la anterior exposición, que los nuevos mitos y referentes culturales llegaron también a través del cine o la televisión: como fueron Françoise Hardy, Jacques Dutronc o Johnny Hallyday. Así mismo, el influjo beat británico, desde sus películas musicales, pero también las escenas musicales y audiovisuales del cine italiano y francés, dieron “color” al Ye-yé (Gámez, C., 2011). Y la presencia del referente extranjero también se asimiló en la música a través de la adaptación de sus bandas sonoras por parte de grupos nacionales³⁸.

Para acceder a esa síntesis de lo tradicional y lo moderno tan solo hay que escuchar el soundscape del recopilatorio de Las Matinales del Price (en el que no había ninguna mujer) para darse cuenta de que la música se balanceaba entre las versiones españolizadas de la emergente música popular extranjera y versiones de canciones populares tradicionales y de verbena estilizadas en esos sonidos modernos (Alonso, 2010)³⁹. Era la estrategia que la industria adoptaría en su canon: adaptación del patrimonio musical español al pop-rock anglosajón —integrando instrumentos eléctricos y estéticas juveniles como las chupas de cuero y los pantalones acampañados—, como *Los Campanilleros* o *María de la O* hechas por grupos como *Los Sonor*, *Los Jets* y *Los Rocking Boys*, y que daría lugar a que la escena sonora ya a la estilización de lo tradicional. También se versionaron coplas, la zarzuela y sardanas.

³⁸ Por ejemplo, en 1963 *Los Relámpagos* editarán y publicarán bajo la férrea directiva Phillips cuatro canciones de la película *Mondo Cane*, dirigida por Paolo Cavara, Gualtiero Jacopetti y Franco Proserpi, y estrenada en España en 1962 bajo el título “Este Perro Mundo”. Julián Molero, en *La Fonoteca*, afirma que este disco era mediocre por sus adaptaciones. Véase Molero, J. (s. f.), *La Fonoteca*, Recuperado 16/10/2024, de <http://lafonoteca.net/disco/more-rancho-nuevo-mexico-da-doo-rom-rom-londonderry-air/>.

³⁹ Aquí se puede consultar el álbum al completo que recopila las canciones que fueron grabadas en aquellas matinales: <https://open.spotify.com/album/59SQG9BDcFrb9vZSiLR13?si=wIk4rgLhQKiqNVDH78BiYg>

Los Relámpagos adaptaron composiciones de Manuel de Falla y piezas populares como *Seguidilla* de Veiga o *Mi vaca lechera* al estilo surf o garage. *Los Pekenikes* también participaron adaptando al rock surf garajero canciones como *Los cuatro muleros*, o piezas icónicas como el chotis *Madrid* de Agustín Lara (Alonso, 2010, p. 220).

Pero la modernización también consistió en el uso de recursos vernáculos “andalucistas” —palmeos flamencos, ritmos pasodobles y seguidillas, *ayeos* y vocalizaciones con cadencia y acentuación andaluza, *olé*s y cadencias armónicas de guitarras—: *Los Brincos* destacaron por su estrategia de crear nuevas canciones que integraban influencias del pop británico con esos sonidos y recursos tradicionales españoles, como en su éxito *Flamenco*, y en cuya presentación la compañía decidió vestirlos con la típica capa española (Ordovás, 1987; Domínguez, 2002). Dejando de lado atuendos tradicionalistas modernizados, esta es la tendencia sonora que se consolidó en el panorama musical, influyendo en grupos posteriores como *Los Cheyenes* en canciones como *Válgame la Macarena*.

En cierta forma, bajo esta estrategia sonora podemos observar que la producción musical de la industria era, como poco, connivente o paralela al “desarrollismo” tecnócrata del régimen: se movilizaban los sentimientos de la identidad nacional española a través de los estereotipos de las corridas de toros, la cultura del flamenco, la tuna y la capa española, y de otras regiones y hasta de las procesiones, pero a través de lo yeyé, lo moderno y el rock. Los fundamentos de la identidad tradicional, su marco epistémico y sentimental, quedaban así intactos al seguir reproduciendo los mismos imaginarios tradicionales, pero enfundándolos ahora también en un abanico de emociones donde la alegría, el amor romántico y heterosexual y la felicidad serán las temáticas centrales —lo que afecta, la nueva sentimentalidad— de la juventud⁴⁰; es el punto clave de modernización despolitizadora de la racionalidad tradicionalista.

En este momento de eclosión mainstream, las canciones populares de la escena aparecerán como guías o recetarios prácticos y sensibles que describirán la buena conducta y los objetivos de una juventud moderna que fue la que emergió en aquellos espacios sociales de hibridación antes expuestos. Canciones como *El amor que yo soñé* de *Fórmula V*, por ejemplo, muestran la tensión entre el amor y la libertad —amor como destino vital y limitación de la individualidad—, donde el hombre enamorado entrega su libertad a cambio del amor y la juventud de su pareja. El amor encauza la felicidad, pero también es una trampa, ya que se asocia a la idea de perder la autonomía. En esta línea y entre otros, *Los Bravos* también refuerzan la idea de que la felicidad se encuentra exclusivamente en la pareja, al escuchar

⁴⁰ Véase Ríos Carratalá, J. A., *Usted puede ser feliz: La felicidad en la cultura del franquismo*. Barcelona, Ariel, 2013. Cómo no recordar aquí, respecto al amor y la heteronormatividad, la famosa canción de *Los Bravos*, *Los chicos con las chicas*.

Te quiero así; o *Los Mustangs*, con *Los jóvenes*. Mientras que Luis Eduardo Aute, con *Rosas en el mar*, introduce una sensibilidad más crítica, señalando que el amor no siempre conduce a la felicidad idealizada, sino que también puede ser un camino lleno de dificultades y contradicciones. Sin duda el modelo familiar tradicional planea como fantasma dentro del proyecto vital posible para la juventud.

Otro de estos componentes fundamentales del imaginario social de esta audiotopía despolitizadora es el baile como representación de esa felicidad de la etapa sociológica juvenil. Canciones como *Baby Rock* del *Dúo Dinámico*, entre otras, enfatizaban el placer y la energía de este ritual, que es propio de los orígenes de la escena, simbolizando la diversión despreocupada y el disfrute de la vida, pero también de celebración del amor; aunque soslayando el espíritu bronquista ya explicado. Pero cantar sobre el ritmo que se baila no será algo nuevo, aun cuando no deja de ser un alegato que refuerce el ritual de sociabilidad juvenil, y lejos de las preocupaciones más políticas. Años más tarde el baile de *La Yenka* también se pondrá de moda, a modo de canción que indica cómo debe ser su propio ritual en el contexto de la juventud moderna.

Esta audiotopía también se articula con imaginarios compuestos por los nuevos aparatos de la cultura material, su uso y funciones, como el *juke box*, que aparentemente “democratizan” el acceso a la música moderna. *Los chicos del juke box*, interpretada por Lolita Garrido entre otras, será una de esas canciones que muestren cómo la juventud española adopta la nueva cultura material que importa: la cultura estadounidense desde las bases militares, y que encuentra la felicidad y el frenesí en lugares comunes de ocio, como bares y salones de baile, donde con un simple *nic-ker* pueden acceder a su música favorita y disfrutar de un entorno de diversión (Alonso, 2010). Estos artefactos importados se convierten en símbolos de la modernización cultural de la España franquista y permiten que los jóvenes se apropien de una práctica estética y ética que era tradicional, pero ahora revestida de la cultura material internacional. No podemos dejar de hablar de otras canciones, como *San Carlos Club*, de *Los Sírex*, donde imaginarán esta forma de vida y diversión juvenil que ahora se desarrolla en los Clubs como lugar de ocio fundamental.

Y esto nos lleva a cómo estos imaginarios de ocio y felicidad se alinearán con la noción de evasión o vía de escape de una realidad social y familiar que puede ser aprisionadora. Espacios urbanos como ese club *San Carlos*, o *Tuset Street*, popularizados también por una película, simbolizan esa evasión de la rutina y las responsabilidades a través también del ocio nocturno, permitiendo a los jóvenes experimentar una libertad basada en el consumo y también en la moda. *Tuset Street*, del conjunto *Los Gritos*, refleja este ideal de libertad e independencia vinculado a la diversión y un imaginario de prácticas asociado a un modelo de bienestar material y social⁴¹.

⁴¹ Regàs, O., *Los años divinos: Memorias del señor Bocaccio, el hombre que sintonizó con las ansias de transgresión y libertad de toda una generación*, Barcelona, Ediciones Destino, 2010.

Ahora bien, este *reparto de lo sensible* que la industria musical realiza, tanto desde la práctica musical como del sentido y los significados de las canciones, hace que encontremos en la audiotopía de la escena un claro sesgo de género, donde principalmente predominan los hombres como artistas y como compositores y productores⁴². Y si escuchamos atentamente aquel “soundscape”, aparece también que el tipo de libertad que se proyecta es masculina, alejada de las redes femeninas que buscan a su hombre definitivo para atarles en la eternidad del matrimonio, como cantaban los *Formula V*, a modo de mujer fatal moderna: una nueva Eva como la que cantaban *Los Gritos*, *Cuidado con las señoras (que te complican y te enamoran)*. No podemos dejar tampoco de pensar en la masculinidad del joven que resuena, que será la que cope los tabloides y el cine, a través de películas como *Megatón Ye-yé*: película de historias de amor protagonizada por dos conjuntos distintos: *Micky y los Tonys*, por un lado, y Juan Erasmo, por otro. En una de esas escenas, los jóvenes, guitarra en mano y vestidos con chaqueta y corbata, cantarán el “Zorongo” (la copla andaluza) a una de las chicas con las que comparten autobús. El joven galán hará uso de la nueva masculinidad sensible para conquistar el corazón de las chicas. Un galán que ya no será el macarra del extrarradio, sino un joven que se deja el cabello largo e interpela por su libertad estética⁴³.

Por otro lado, una mirada rápida a la mujer que se hace presente nos permite identificar, al menos, tres imaginarios sobre ellas y una particularidad: ellas no componen lo que cantan. Y si bien esto era algo generalizado, finalmente algunos de los conjuntos de la década de 1960 sí que podrían cantar sus propias composiciones (ya más en la década de 1970): el ejemplo más paradigmático es el de *El Dúo dinámico*, componiendo incluso para terceras personas. Con todo, en la literatura académica y cultural ha quedado que ellos fueron los primeros instrumentistas, los primeros miembros de conjuntos, los primeros rockeros y *crooners* del rock español. No es posible asegurar que ellas no estuvieran presentes al inicio, dado que, por ejemplo, artistas como Rosalía o Karina estuvieron en la escena de los clubs Madrileños. Pero no, al menos, de la misma forma y con la misma importancia que ha quedado en el imaginario colectivo la presencia de ellos, y la representación de ellas es mínima.

En todo caso, ellas se empiezan a hacer presentes como las chicas (del) Ye-yé a partir de 1962 de la mano de solistas como Karina, Concha Velasco, Rosalía, Gelu o Marisol, ya como preadolescente, y algunas más. Se trata de un género musical donde representan y son representadas por canciones que, en muy pocos casos, ellas escriben o componen. En cierto sentido, nos encontramos ante un caso de *injusticia*

⁴² Uso la idea de J. Rancière, pero para usarla a la inversa: no como una agencia democrática o impolítica, sino más bien antipolítica.

⁴³ Escúchese, por ejemplo, *Es la edad*, de *Los Salvajes*, para encontrar toda una declaración sobre la estética y la ética vital de la juventud en torno al imaginario de una nueva masculinidad de cabellos largos y conducta normativa. Pero también la canción *Con jersey de azul color*, versión *Los Top-Son*, para ver que la estética venía de la del joven “rebelde” sin causa James Dean: “Con jersey de azul color /la cazadora negra piel /azul tejano el pantalón”.

epistémica, en tanto que si estas audiotopías operan como espacio de mediación que servía de construcción de una identidad, esta identidad y experiencias relacionadas —cantadas— por mujeres, no eran escritas por mujeres, sino por hombres que las describían desde su posición masculina en la sociedad y en la industria. Y esta nueva “Eva”, en muchos aspectos, era tal y como (el hombre) pintaba a la mujer tradicional. Y así, por ejemplo, la cantaba Manolo Escobar con *Morena de mi copla*: mujer de tez morena por el sol de la península —un moreno de la mujer del campo, o un moreno de la mujer que ya es turista de playa—, pero de mirada intensa y llena de pena —la culpa que siempre arrastra: el pecado original de la Eva del catolicismo—.

Una morena que también toca y canta: luego volveré con este tema. Pero el imaginario de una mujer española que se cantará a ritmos de rock hibridadas con esas cadencias andalucistas y copleras, como la “Macarena” de *Los Chyennnes*. Y sin duda, este imaginario mediador de la joven mujer española del desarrollismo conflúa con el de la mujer tradicional dentro de la modernización estética en la que seguía siendo la causante del mal de amores de los hombres, y convivía, e incluso en disputa, con otras imágenes y estéticas modernas: “Ayer cumpliste los dieciséis / y te pusiste galas de mujer. / Rojos los labios te pintaste tú / y con zapatitos de tacón” (*Ayer cumpliste los dieciséis*, Bruno Lomas). Pero también una Eva que representa la delicadeza y la fragilidad: que es encarnación de la inocencia; esa “Poupée de cire, Poupée de son” que France Gall puso de moda y que cantantes como Karina también interpretarán; muñeca (objeto sin voluntad) que además de esa actitud de inocencia y fragilidad, no es dueña de sí ni de su voz, pues esta está impostada por la de quienes les escriben las canciones y, dentro de estas, su experiencia como mujer que debe (y cómo debe) ser para querer al hombre⁴⁴.

Encontramos así remozado el estereotipo de la mujer fatal: Rocío Dúrcal nos da más detalles de esa estética, y también de su ética, frente a los mantones de la mujer tradicional o su delicadeza, al cantar, en *La chica de hoy*, que esta (ayer) viste pantalón, bebe vodka y quiere un camión. Sin duda no es una mujer frágil o débil, pero al final de la canción compuesta por Gabriel Peña, Jesús María de Arozamena y Palito Ortega para la película *Amor en el aire* (Luis César Amadori, 1967), Dúrcal pregunta qué quiere esa chica y responde que protestar. Seguramente esta idea de protesta como el deseo de la mujer moderna, desde los compositores, contenga una mirada un tanto condescendiente y paternalista, pero deja abierto un atisbo de reconocimiento en una agencia tan política como la de la protesta, en aquel contexto antipolítico. Pero cabe recordar algo ya indicado al inicio de este artículo, y es que

⁴⁴ Escúchese, entre otras, *Mi baby*, escrita por Ernesto Vázquez e interpretada por Marisel; o *la moza de los ojos tristes*, compuesta por los hermanos Isasi e interpretada por Massiel, donde la mujer adulta es presentada como incompleta al no haber alcanzado el amor y la felicidad marital: “los ojos tristes y ante su frente se agolpan los recuerdos de mocedad. / No preguntes más dónde están los mozos. / No preguntes más dónde fue tu edad. / Tiene los ojos tristes, es tan hermosa. / Ojeras por un sueño sin despertar. / Tiene los ojos tristes por sus manos nuevas / QUE AÚN NO HAN TENIDO NADA QUE ACARICIAR”.

para el franquismo, las protestas que hubo en la década de los 60 no eran de naturaleza política, sino exclusivamente de tipo económico; la negación de lo político también conforma la antipolítica, dado el caso.

Dejando de lado esta cuestión, la injusticia epistémica de este imaginario y su reparto de lo sensible predefinen a la mujer, su estética, sus deseos y sus roles dentro de ese concepto de clase media apropiada. Y así lo podemos escuchar, por ejemplo, entre otras canciones, cuando Lita Torelló interpretaba la canción *Rubia, rubia* (*Bionda, bionda*) compuesta por Paolo Limiti y Renato Martini, afirmando que la mujer de entonces era una a que le gustaba ser rubia, porque había comprendido que así era como ella gustaba a otros. La sumisión, en el sentido estético, es la lógica de esta canción compuesta para ellas, pero también la podemos encontrar en lo relativo a los roles domésticos y su materialidad. Así cantaba entonces Carmen Sevilla, en *Flamenca Ye-Yé*⁴⁵ para el sello Phillips, donde el ideal de bienestar social y de felicidad propio del pensamiento liberal, que abarca desde la *eudaimonía* de Aristóteles hasta Kant, entre otros, se manifiesta en esta canción como fundamento de la nueva clase media, predestinada en conjunto hacia los objetos materiales que estructuran la vida privada doméstica y sus expectativas de ocio. Y esto lo canta una mujer flamenca (símbolo del tradicionalismo), quien adopta la modernidad material y diferenciadora de género para alcanzar su propio ideal de vida buena. El reparto diferenciador moderno de lo sensible y lo material, de los gustos y hábitos de género, lo encontramos en que ella disfruta de ciertas cosas, mientras él disfruta y distribuye otras; y es similar al que encontramos en la película *Megatón Ye-yé* de J. Yagüe. En una de las escenas iniciales, el hombre observa escaparates con electrodomésticos como radios y televisores, mientras la mujer se fija en hornos, cocinas y aspiradoras. Es en ese contexto donde se encuentran y surge la atracción, el amor y la potencial familia.

Los objetos y situaciones que afectan y constituyen el imaginario yeyé no quedan solo en la red de objetos materiales de Phillips para realizar las actividades de cuidado y de ocio. Define también una actitud, ética y moralidad ante la vida, y un enclasmiento (un habitus cruzado de clase y género). Quizá el mayor exponente de esta actitud sea un personaje de Concha Velasco. Ella es la chica en la que Algueró y Guijarro confiaron para que finalmente interpretase “la chica yeyé” en la película *Historias de la televisión*, dirigida por José Luis Sáenz de Heredia y en la que Conchita (Katy) es una joven mujer moderna cuyo deseo es triunfar en el mundo de la

⁴⁵ *Yo soy una flamenca yeyé / y en mi casa no falta de na / pues a Phillips mandé de poner / lo mejor para guípar (sic) y escuchar. / Tengo dos televisores / que en el mundo no hay mejores, / pues siendo de Phillips no cabe el engaño. / Uno “pa” la nieve fría / y otro “pa” las calorías, / y ver las corrias metía en el traje de baño. / Familia Phillips, familia “Philiz” / Tú di conmigo sentrañas (sic) que sí. / Se ven más claros los toros y el gol / cuando es Phillips el televisor. / A Phillips yo me fui de momén (sic) / y compré un transistor pa bailar. / Transistor yo no vi más fetén, / un portén con frecuén modulá (sic). / Anteaer mi novio Arcadio / me ha comprao un autorradio, / que como es de Phillips, es de lujo, es un broche; / pa tumbarme a la bartola / y escuchar la nueva ola / con traje de cola metía en el coche (Flamenca Yeyé).*

música. Así cantará al final la famosa chica yeyé de pelo alborotado con medias de color y que cante en inglés (una chica yeyé que te comprenda —al hombre, a sus necesidades, a sus gustos— como yo: una nueva Eva). Y lo moderno no termina de romper los marcos de hábitos de género, sino que los transmuta con el estilo y algunas prácticas modernas —bailar, el maquillaje, hablar otros idiomas, beber, fumar, etc.—. No obstante, muchas de esas jóvenes empezarán desde aquí a reconocer su capacidad de ser más allá de los límites de la educación sentimental tradicional.

5. Conclusión

A lo largo de estas páginas he podido mostrar, desde una pequeña muestra de canciones populares del mainstream epocal y desde fuentes secundarias que han investigado sobre la escena musical y la historia social de la época, que en estas audiotopías, las modas, los gustos y la sabiduría popular aparecieron como objeto y fenómeno de modernización y de modernidad, aun cuando estaban igualmente anclados a la racionalidad tradicional y a los principios de socialización que produjo la despolitización de los primeros 20 años del régimen. He podido también argumentar que la música popular moderna, más que ofrecer un marco de racionalidad epistémico y sentimental de libertad y autonomía para la emancipación de la juventud y su idiosincrasia, operó efectivamente como herramienta de desactivación de sus pasiones y fuerzas impolíticas. Pero también, y sobre todo, los mecanismos del proceso de distribución desplegado para tal desactivación que imposibilitaría que la juventud pudiese desarrollar, en y desde su individualidad, un *habitus* virtuoso de vida social, cultural y política emancipatorio; de forma que esas vidas no quedaran reducidas “al oscuro sometimiento a un destino que nos ha sido dado, a la aplicación de normas a decisiones atómicas, pero no a la capacidad de autodeterminar las constricciones bajo las que esas normas adquieren contenido” (Broncano, 2001).

Este remozado de la penosa educación —parafraseando a Miret Magdalena— es resultado de una cooptación por parte de una industria musical —no conflictiva con la burocracia tecnócrata del régimen— del *musicking* de una generación juvenil bifurcada sociológica y moralmente, pero que tras el aperturismo y sus consecuencias económicas, urbanísticas, culturales y sociales, descubrió un punto de encuentro que podía ser homogeneizante, normalizador y, sobre todo, despolitizador de toda posible conflictividad. Proceso que acabaría articulando vínculos sociales de pertenencia, como el que se muestra en el editorial del joven Nieto, situados en un espacio de experiencias dadas y expectativas y deseos que motivan, disponen a la acción, e involucran a los y las jóvenes en un modelo de vida material, social y cultural, productivo y reproductivo, moderno y despolitizado. Un espacio sonoro, una audiotopía de socialización en una “nueva” sentimentalidad —acuñando el término que usará Vázquez Montalbán en su crónica— en la que toda conflictividad

es más propia de una rebeldía juvenil del desarrollo moderno occidental que de un malestar sociopolítico.

No deja de ser relevante pensar en esta distribución o “reparto de lo sensible” de la cooptación como una estrategia de desublimación represiva, en la que, siguiendo con la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, y sobre todo de Marcuse, la industria musical ofrecería formas sublimadas de libertad y felicidad en el consumo y el ocio, en la propiedad y la apariencia, desmemoriando a los sujetos de las circunstancias de pobreza o precariedad que se dieron en el periodo de postguerra, y que se podían seguir dando: algo que es justo lo opuesto a lo que, por ejemplo, en las dos décadas anteriores, hizo el realismo social en la literatura.

Huelga decir que no toda la música de la época operó en esos términos, pues hubo toda una escena underground de naturaleza social garajera, que por su condición escapaba de las estrategias de control racional de la industria y del Estado. Así mismo, a pesar de este control y administración, a pesar del franquismo y del proceso de enclausamiento modernizador de la música moderna, la bifurcación sociológica no solo se mantuvo sino que a partir de 1968 se amplió a confines políticos. Pero esto es ya otra Historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. W., *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Akal, 2023.
- *Filosofía de la nueva música*, Madrid, Akal, 2003.
- *Disonancias: Introducción a la sociología de la música*, Madrid, Akal, 2003.
- Alonso, C., *Creación musical, cultura popular y construcción nacional en la España contemporánea*, Madrid, Instituto Complutense de Ciencias Musicales, 2010.
- Arce, J., “La feliz infancia del cine musical español”, Alonso, C., *Creación musical, cultura popular y construcción nacional en la España contemporánea*, Madrid, Instituto Complutense de Ciencias Musicales, 2010.
- Bennett, A. y Peterson, R. A. (eds.), *Music scenes: Local, translocal and virtual* (1. ed). Vanderbilt Univ. Press, 2004.
- Broncano, F., “La educación sentimental. O de la difícil cohabitación de razones y emociones”, *Isegoría*, n.º. 25, 2001. DOI: 10.3989/isegoria.2001.i25.583. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/583/584>.
- Buckley, R., *Doble transición: Política y literatura en la España de los años setenta*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- Clemente, L., *Historia del rock sevillano*, Producciones Culturales y Deportivas (Máquina del Sur), Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 1996.
- De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, México D. F., Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 2000.
- De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano II. Habitar, cocinar*, México D. F., Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, Instituto Tecnológico de Occidente, 1999.
- Domínguez, S., *Bienvenido Mr. Rock: Los primeros grupos hispanos: 1957-1975*, Madrid, Sociedad General de Autores y Editores, 2002.
- Fraile Prieto, T., “El rock en el cine”, Mora, K. y Viñuela, E. (eds.), *Rock around Spain: Historia, industria, escenas y medios de comunicación*, Edicions de la Universitat de Lleida, 2013, pp. 215- 229.
- Frith, S., Hall, S. y Du Gay, P., *Cuestiones de identidad cultural*, Madrid, Amorrortu Editores, 2003.
- García, L. P., *Psicodelia, hippies y underground en España: 1965-1980*, Zaragoza, Zona de Obras, 2005.
- Gámez, C., *Los años ye-yé: Cuando España hizo pop*. Madrid, T & B, 2011.

- Guillamon, J., *La ciudad interrumpida*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- Grossberg, L., “El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construcciónismo y complejidad”, en *Tabula Rasa*, 10, 2009, pp. 13-48.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad (doce ensayos)*, Barcelona, Taurus, 1993.
- Kosellek, R., *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Kun, J., *Audiotopia. Music, Race, and America*, Los Angeles, University of California Press, 2005.
- Lefebvre, H., *La producción del espacio*, Madrid, Capitan Swing, 2013.
- Malvido, P., *Nosotros los malditos*. Barcelona, Anagrama, 2004.
- Martín Aceña y Martínez Ruiz, en Townson, Nigel (ed.), *España en cambio: El segundo franquismo, 1959-1975*, Madrid, Siglo XXI, 2009.
- Martínez, G., *Franquismo pop*, Barcelona, Mondadori, 2001.
- Marshall, T. H. y Bottomore, T. B., *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 1998.
- Molero Ortega, J., *Batería, guitarra y twist*, Madrid, La Fonoteca, 2015.
- Regàs, O., *Los años divinos: Memorias del señor Bocaccio, el hombre que sintonizó con las ansias de transgresión y libertad de toda una generación*, Barcelona, Ediciones Destino, 2010.
- Ríos Carratalá, J. A., *Usted puede ser feliz: La felicidad en la cultura del franquismo*, Barcelona, Ariel, 2013.
- Rocha, S., *Todo el odio que tenía dentro*, Madrid, Editorial la Felguera, 2021.
- Rodríguez Centeno, J. C., “Rock y violencia en España (1956-1964). Los casos de Madrid y Barcelona”, en *Resonancias: Revista de investigación musical*, 24 (47), 2020, pp. 83-101. <https://doi.org/10.7764/res.2020.47.6>.
- Sánchez León, P., “Desclasamiento y desencanto. La representación de las clases medias como eje de una relectura generacional de la transición española”, en *Kamchatka: revista de análisis cultural*, 2014, 4, pp. 83-84.
- Small, C., *Musicking: The meanings of performing and listening*, Wesleyan University Press, 1998.
- Vogel, A., *Bikinis, fútbol y rock & roll: Crónica pop bajo el franquismo sociológico (1950-1977)*, Madrid, Akal, 2017.

REFERENCIAS DE ARTÍCULOS ONLINE

Discogs. *100 Canciones de Las Matinales*. Disponible en: <https://www.discogs.com/es/VariouS-La-Leyenda-Del-Price-50-Aniversario-1962-1964-Las-100-Canciones-De-Las-Matinales/release/4660097>

La Leyenda Del Price. 50 Aniversario (1962-1964): https://www.abc.es/cultura/musica/abci-matinalesprice-201210300000_noticia.html

Molero, J. (s. f.). *La Fonoteca*, Recuperado 16/10/2024, de <http://lafonoteca.net/disco/more-rancho-nuevo-mexico-da-doo-rom-rom-londonderry-air/>.

INE (2024). *Demanda de empleo y colocación (1958-1975)*: <https://www.ine.es/inebaseweb/pdfDispacher.do?td=175976&text=.pdf>

Rural, Á. C. (s. f.), *Eduardo R. Rodway: “Hijos del agobio es lo que éramos, hijos del dolor, la generación de la posguerra”*. Recuperado el 16/10/2024, de <https://www.jotdown.es/2016/11/eduardo-r-rodway-hijos-del-agobio-lo-eramos-hijos-del-dolor-la-generacion-la-posguerra/>.

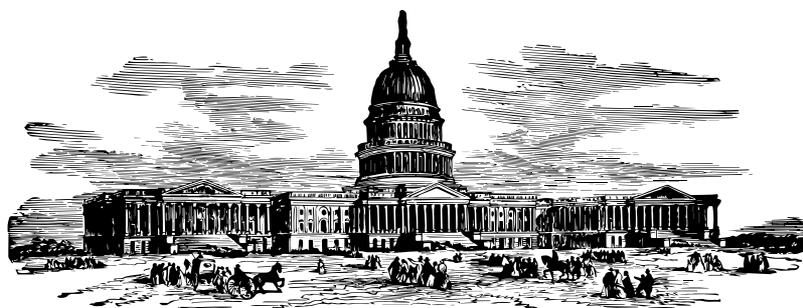
Matute, F. G. (s. f.). Recuperado el 16/10/2024, de <https://www.jotdown.es/2019/12/antonio-smash-fue-la-musica-y-no-las-drogas-lo-que-nos-libero-a-todos>

Madrilánea, recuperado el 16/10/2024, de <http://madrilanea.com/2019/03/28/la-colonia-san-vicente-una-pequena-america-soldados-tiempos-franco/>

El barrio de la Concepción – Madrid. (s. f.). Recuperado 16 de octubre de 2024, de <http://historias-matritenses.blogspot.com/2011/03/el-barrio-de-la-concepcion-madrid.html>

V. *Emociones políticas y políticas de la imagen*

Political Emotions and Image Politics



Hechos de afectos. Una conversación

*“Faits d’affects” [Made/Facts of Affections].
A Conversation*

GEORGES-DIDI HUBERMAN

Director de Estudios del Centre de recherches sur les arts et le langage
de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris
gdh@ehess.fr

LUCÍA MONTES SÁNCHEZ

Profesora Docente Colaboradora de Estética y Teoría del Arte en la
Universitat Oberta de Catalunya (UOC)
lmontes1@uoc.edu

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6977-793X>

DOI: <https://doi.org/10.15366/bp2025.38.012>
Bajo Palabra. II Época. Nº 38. Pgs: 267-276



Recibido: 15/11/2024
Aprobado: 20/04/2025

Resumen

Este texto presenta una versión reducida de la conversación entre Georges Didi-Huberman y Lucía Montes Sánchez “Imágenes, formas de mirar y de pensamiento: un encuentro con Georges Didi-Huberman”, celebrada en el Centro de Cultura Contemporánea Conde Duque, en Madrid, el 21 de noviembre de 2023¹. La conversación orbita alrededor sus últimas publicaciones, construidas sobre la noción de “faits d’affects” (hechos de afectos), en las que ha investigado la dimensión política y colectiva de los afectos y las emociones.

Palabras clave: Emociones, conmoción, política, hechos de afectos, seres desquiciados, esperanza, gestos críticos, imaginación.

Abstract

This article presents a condensed version of the conversation “Images, ways of looking and thinking: an interview with Georges Didi-Huberman” held between Georges Didi-Huberman and Lucía Montes Sánchez at Centro de Cultura Contemporánea Conde Duque, in Madrid, on November 21st, 2023. The conversation focused on his latest books, built on the notion of “faits d’affects”, in which he has studied the political and collective dimension of affects and emotions.

Keywords: Emotions, commotion, politics, faits d’affects, disjointed beings, hope, critical gestures, imagination.

¹ En general, la traducción de las intervenciones de Georges Didi-Huberman y Lucía Montes se ha extraído de la traducción simultánea realizada en vivo durante el evento, salvo pequeñas modificaciones. El evento fue organizado en el marco del Programa de Pensamiento de esta institución, comisariado por Giselle Etcheverry Walker.

Lucía Montes Sánchez

Quisiera comenzar esta entrevista retomando la expresión de nuestra amiga Aurora² en su sección de la revista *ctxt* “Cantar pa’atrás” y cantar para atrás contigo yendo desde las publicaciones más recientes hacia atrás, para ir viendo temas que has ido tratando a lo largo de tus más de cuarenta años de producción intelectual. Así, quería empezar por uno de tus últimos libros. En este último año, has publicado nada más y nada menos que tres libros³. Me refiero al libro *Brouillards de peines et de désirs*, que se podría traducir como *Nieblas de penas y deseos*, y cuyo subtítulo es *Faits d’affects, 1* (“Hechos de afectos”). El número uno indica que comienzas una nueva serie. Muchas de tus publicaciones se han organizado siempre por series, y quería también poner en relación este libro con otro anterior, pese a que no pertenezca propiamente a la misma serie. En este libro podemos encontrar un relato de tu propia experiencia en primera persona de una operación no exactamente a corazón abierto, pero sí viendo la imagen de tu corazón delante de tus ojos; también podemos pasar por las lágrimas de Aquiles ante la muerte de Patroclo o la verticalidad de las emociones de Clarice Lispector en sus *Crónicas*. Hay otra publicación anterior que tal vez podría considerarse un capítulo anterior sobre estos *faits d’affects*: tu libro sobre Victor Klemperer, *Le témoin jusqu’au bout* [*Testigo hasta el final*], un lingüista judío que llevó un diario clandestinamente entre los años 33 y 45 en la Alemania nazi, donde analizó el lenguaje del III Reich y cómo las emociones se modulaban en esa lengua.

A partir de estas dos publicaciones en torno a los *faits d’affects*, me gustaría preguntarte por esta expresión. ¿Qué significa y qué nuevas puertas abre en tu investigación? ¿En qué sentido utilizas esta expresión y cómo se vincula con tu trabajo actual sobre las emociones?

Georges Didi-Huberman

Faits d’affects. A la hora de traducirla, habías dudado un poco, Lucía, entre “actos de afectos” o “hechos de afectos”. Yo prefiero en español la palabra “hechos”. ¿Por qué hechos? Me interesan más los gestos que los actos, en realidad. Por tanto, hay

² Nos referimos a Aurora Fernández Polanco, Catedrática emérita de Historia del Arte de la Universidad Complutense de Madrid.

³ Georges Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu’au bout. Une lecture de Victor Klemperer*, París: Minuit, 2022; *id.*, *Faits d’affects (Tome 1): Brouillards de peines et de désirs*, París, Minuit, 2023; *id.*, *L’Humanisme altéré (Tome 1): La ressemblance inquiète*, París: Gallimard, 2023.

una diferencia entre los gestos y las acciones. Por ejemplo, yo critico a Agamben, aunque haya hecho una distinción muy buena entre los gestos y las acciones. Entonces, ¿cómo puedo responder a tu pregunta?

Pues me he interesado por las imágenes, es decir, por objetos que tenemos ante nosotros y que miramos. Poco a poco, me he ido interesando por la imaginación y muy rápido comprendí que no podíamos interesarnos por la imaginación si no nos interesábamos por las afecciones, los afectos. Es un proyecto complicado. En primer lugar, porque vivimos en un mundo en el que estamos totalmente invadidos, ahogados de imágenes, y es muy difícil saber qué imágenes vamos a elegir y cómo vamos a trabajar con ellas, cómo las vamos a elegir.

Con las emociones pasa exactamente lo mismo, porque estamos totalmente rodeados de emociones que tienen la forma propia del *merchandising*, por así decirlo. Es decir, constituyen una dimensión muy, muy grande de nuestra cultura. Por tanto, es muy difícil para un intelectual, especialmente en Francia, donde tenemos algunas veces malas comprensiones de las emociones, de ahí que se diga: “vamos a hacer política sin emociones”.

Sin embargo, aquí en España o en América del Sur, afortunadamente, creo que entendéis mejor que estas no se pueden separar. No podemos separar nuestros pensamientos de nuestros actos sin nuestras emociones. No podemos. Así que la pregunta para mí es complicada. El libro del que has hablado es el primer volumen de una serie. He intentado combinar una forma libre. El trabajo intelectual consiste en adquirir progresivamente esa libertad, pero esto es muy difícil. Es muy difícil ser libre. Hay un libro magnífico de Erich Fromm, el psicoanalista de la teoría crítica, que se llama *El miedo a la libertad*. Tenemos miedo de ser libres. Es difícil serlo cuando estamos en una prisión; nos agarramos a los barrotes y estamos en la cárcel, y es horrible decir eso. Entonces pienso en esta frase de Kafka que dice: “tienes miedo, estás desorientado, pero es porque eres libre”. Entonces, ser libre es aceptar cierta desorientación y a la vez una voluntad. Por tanto, lo que intento hacer es un trabajo: es ser a la vez preciso en las investigaciones, porque es una filosofía general. Pero esto no sirve de nada, pues la filosofía no es general; la filosofía debe ser precisa. Por tanto, yo quiero ser preciso a la vez que soy libre.

Hay tres volúmenes previstos sobre los *Faits d'affects*. Volviendo a tu pregunta, “hecho de afecto” no es un concepto realmente, sino una exploración heurística. ¿Por qué realmente no es un concepto, entonces? Porque con las emociones, tenemos a varios filósofos. Hablamos, por ejemplo, de Spinoza. En su caso, vamos a hablar de afecto, pero no vamos a hablar de emociones. Las emociones son subjetivas, no vamos a hablar tampoco de sentimientos, no hay que ser sentimentales; vamos a hablar únicamente de afectos, dado que el afecto es un concepto muy riguroso y yo estoy afectado por algo. Esto es el *páthos*, que es lo contrario de la acción. Pero no

estoy en esta posición, que sería la de Frédéric Lordon en Francia, que es un filósofo político que se interesa por los afectos, pero que rechaza totalmente las emociones. Y yo no me encuentro en esta postura para nada, porque cada palabra es interesante. Hay que explorar todo para comprender la palabra “sentimiento”, la palabra “emoción”. La palabra “emoción” nos dice algo que sale de nosotros mismos. La palabra “afecto” es un poco diferente. Hay una palabra española que me gusta mucho, que se llama “conmoción”. Esta es una palabra magnífica. La conmoción es una emoción-con, emoción con algo, con alguien. Por tanto, cuando nos interesamos por la dimensión ética de la cultura, de la política, hay que seguir incluso la lección de Spinoza, es decir, hay que interrogar nuestras emociones, nuestras conmociones. Hay que criticarlas, pero no hay que rechazarlas. Para contestarte, no es un concepto, es una especie de estrategia filosófica operativa, o al menos eso espero, para poder explorar cosas muy diferentes.

Este libro, *Brouillards*, muestra la niebla. El tercer volumen se dedicará al final a algo muy preciso. Por ejemplo, el perro de Goya. Esta es una forma de afecto. Y entre los dos habrá un libro con mucha inquietud. Imaginemos que Hitler hace un discurso y hay un joven que queda totalmente conmovido por ese discurso. Es una emoción auténtica. Ocho semanas más tarde va a asesinar mujeres y niños sin ninguna emoción. ¿Qué pasa entonces? ¿Qué es esta emoción fascista? Este no es un problema de definición conceptual, sino que se trata de un problema del valor de uso de nuestros afectos. Perdón, estoy hablando mucho tiempo y no te estoy dejando hablar, pero estoy intentando hacer una distinción que me parece quizá eficaz, y que es lo que he intentado demostrar con Klemperer. Es una emoción que se disocia, una emoción que se separa de otra. Es una emoción separada, es una emoción agresiva con la emoción del otro. Y es lo que pasa hoy en día. Vemos la emoción de los unos contra las emociones de los otros, porque están disociados. ¿Y por qué hablo de esta palabra “conmoción”? Porque si yo estoy conmovido, tengo también que tener en cuenta tus emociones. Entonces tenemos este círculo de la relación ética y de la emoción: eso es lo que yo busco. Por el contrario, una emoción contra otra, una emoción que no queda atenta a la otra sigue siendo una emoción, pero es una *emoción fascista*.

L. M. S.

Justamente quería preguntarte también por esa distinción que acabas de plantear muy bien. En un texto nuevo que va a aparecer y que tengo el privilegio de estar traduciendo, planteas la diferencia justamente entre el “*être disjoint*” (o estar separado ya) o el “estar desgarrado”. Cuando hablas de los malestares que nos afligen hoy en día, los malestares de la cultura contemporánea, hablas de que estamos oprimidos por la lógica del sistema financiero y por tantas cosas, pero dices que, no obstante,

hay algo que siempre sobrevive en los seres desgarrados. Frente a estos, están los seres “desquiciados”, que a mí es una palabra que me gusta y en la que estoy pensando para traducir “*disjoint*”, justamente porque el verbo “*disjoindre*” permite aludir al desquiciado como a aquel que está “fuera de quicio” (*out of joint*), que es estar fuera como de juntura, estar fuera del encaje. Y también aquí en español, como ya hemos comentado en alguna ocasión, la expresión “desquiciado” tiene ese sentido de estar loco, apela también a una cierta situación de malestar psíquico. Entonces, frente a los seres desquiciados de hoy en día, están también los seres desgarrados, que somos todos nosotros, en los que, sin embargo, planteas que sobrevive el deseo. En tus textos, siempre hay una invitación a desobedecer; una invitación a ser cada vez más libres, a pensar en cómo seguir adelante, que me parece francamente sugerente también al hilo del “perfume catastrofista” –que se comentaba en la presentación inicial del evento– en el que estamos imbuidos.

G. D.-H.

Me gusta mucho que hables de estos problemas de traducción, porque es verdad que aquí es donde estamos, y quiero darle las gracias a la persona que me está traduciendo en este momento. Tiene muchísima responsabilidad la persona que está traduciendo ahora mismo, porque cada idioma, cada lengua, es diferente. Recuerdo que hace unos meses me escribiste y hablamos de la noción de “*partage*” de Jacques Rancière. Hablamos del “compartir”, por ejemplo, y me decías que en español el libro de Rancière se titulaba *El reparto de lo sensible* (el título original en francés es *Le partage du sensible*), y que pensabas que “compartir” simplemente sería más justo. Y estoy muy de acuerdo contigo. Yo optaría por esta noción de “compartir”, más que decir “reparto”, eso si lo he entendido bien, claro, porque mi español no está del todo bien. ¿Estás de acuerdo?

L. M. S.

Sí.

G. D.-H.

Es decir, cuando hablábamos de “conmoción” y de compartir una emoción, aunque no compartamos una emoción, una emoción está hecha para la otra. Si una emoción no está hecha para la otra, entonces no funciona. Luego esta historia de compartir es muy importante. Por su parte, Rancière la ve de una manera bastante estructural y yo la veo de una manera un poco más estética. Hay un pensador que

me interesa muchísimo en este momento. He escrito sobre él: es Miguel Abensour. Y creo que Miguel Abensour quizá sea más conocido en España que en Francia. Es magnífico, realmente. Es un pensador de extrema izquierda, anarquista, muy riguroso en sus análisis, pero va directo al grano. En Francia no se lo hemos perdonado mucho esto en la medida en la que nos preguntábamos qué es un pensador de lo político que va hasta ahí. Yo creo que es extremadamente riguroso en su trayecto, porque el tema del compartir está en el centro. Si el compartir es algo que tiene que ver con un contrato político –Hobbes postula el hombre por el hombre–, el Estado va a arreglar todo esto compartiendo como una especie de contrato. Y el Estado va a garantizar la seguridad de los ciudadanos, porque los ciudadanos tienen que dar su libertad a cambio de esta seguridad. Y esta es una noción muy restringida del compartir, de este reparto. Quizá aquí sí podríamos decir reparto. Sin embargo, si queremos compartir realmente y conmovir a una persona, aquí hace falta algo que pueda ser el puente entre la dimensión estrictamente política y la dimensión ética. Y todo esto pasa por la estética. ¿Por qué? Porque las emociones solo valen por las formas que toman.

Voy a coger solamente un ejemplo que me acaba de venir a la mente. Hay una foto muy famosa de Auschwitz. Si miramos lo que realmente documenta esta foto, aprendemos algo, vemos algo. Pero si solo miramos lo que documenta, no compartimos nada y, además, hacemos como si esta foto fuera indistintamente una foto de prisioneros. Si por el contrario vemos la foto tal como es, que tiene una forma un poco extraña; si miramos todo, también su forma, aquí comprendemos que es alguien que hace un gesto: alguien que hace un gesto y se dirige a alguien. Es más que un enunciado: es una enunciación, no un enunciado. Esta enunciación, este gesto es ese gesto dirigido. Y esto tiene una dimensión ética. Y esta dimensión ética la ponemos en la forma y por ello es tan importante la estética, y, por ende, la historia del arte es tan importante, porque nosotros vemos formas y de estas formas deducimos o intentamos hacer hipótesis sobre la dimensión ética y política de una imagen.

L. M. S.

Justamente en este sentido son muy interesantes una serie de fórmulas a las que has recurrido a lo largo de varias de tus publicaciones. En *Images malgré tout* (2004) planteaste esa idea de que pese a todo, pese a enfrentarse a la muerte, el *Sonderkommando* toma la decisión de dar testimonio y hacerse cargo de la experiencia que está viviendo para contarla. En el título de tu libro sobre Victor Klemperer (*Le témoin jusqu'au bout*) está ese “hasta el final” que es un “pase lo que pase”, un “le pese a quien le pese” o un “cueste lo que cueste”. Por cierto, este “cueste lo que cueste” (en francés, *quoi qu'il en coûte*) también es otra fórmula que utilizaste en *Pasar cueste lo que cueste*, tu libro junto a Nikki Giannari. A mí me gusta llamarlas “fórmulas de la

esperanza”. Más allá de estos usos específicos, me parece bonito también pensarlas y verlas atravesadas en tu obra como esa constante exigencia de narrar la experiencia, incluso ahí donde, en la estela de Benjamin, podríamos decir que estamos en una crisis de la experiencia. Recordemos que en *Experiencia y pobreza*, en 1933, Benjamin escribía sobre las dificultades en ese momento de hablar de lo sucedido en la Primera Guerra Mundial. ¿Qué hacemos con esto? ¿Cómo contamos las experiencias? Por un lado, está esa exigencia de narrar, que has abordado recientemente en un librito muy chiquitito titulado *Tenter raconter (Tratar de contar)*, donde justamente hablaste de esa exigencia o necesidad de narrar pese a todo. Y, por otro lado, siempre está también la exigencia de pensar en un futuro posible.

G. D.-H.

Entiendo muy bien lo que comentas, sí. Tenemos esta fórmula: “pese a todo”. Se me ocurrió, sí. Cuando la utilicé no sabía que tenía una historia detrás. De hecho, cuando estás ante una realidad y esta realidad no te conviene, esta realidad está incompleta. Esta realidad incompleta a menudo suele ser también catastrófica, y te muestra lo que parece ser aquello de lo que nunca vas a escapar: es la realidad, y siempre está ahí. La filosofía o la ciencia positivista describe esta realidad y la realidad muchas veces se equivoca, a veces está harta la realidad, no sé si me entiendes. Así que diría que esta fórmula, “pese a todo”, es una fórmula mínima de la actividad crítica. Porque la actividad crítica es un gesto, no es solamente un pensamiento crítico. Criticar es un gesto. Como decía Adorno, criticar viene del griego *krínein*, que significa utilizar unas herramientas como un tamiz, un colador, y todo el polvo cae por debajo. Por tanto, eso es la crítica: tamizar. Sin embargo, es más complicado que todo esto, porque cuando todo ese polvo cae, luego el polvo siempre puede volver a subir.

Platón pensaba también mediante fórmulas, que era la fórmula crítica técnica, el arte o la técnica crítica. Pensaba que íbamos realmente a separar las ideas puras (el oro) de la materia. Sin embargo, nunca se va la materia, la escoria; nunca nos vamos a librar de ella. Y Platón se oponía a Aristóteles, tenían una idea totalmente diferente sobre esto.

Esta idea del “pese a todo” es una manera en la que has creído llegar a una descripción de la realidad. Pero hay algo más. Tienes que revolucionarte, tienes que levantarte contra esto: eso es una actividad crítica. En alemán, *Trotz alledem* tiene esta fórmula: lo vemos muchísimo en Kafka, en todos sus trabajos. De hecho, es el título de un poema muy famoso de un compañero de Karl Marx. Utilizaban ese “pese a todo”. Esta expresión, ya sea en francés como en alemán, la utilizó también Karl Liebknecht el día de su asesinato. Por tanto, esta fórmula es muy, muy impor-

tante. ¿Y qué nos dice? Nos dice que la existencia, lo que existe, el existente, necesita esa exigencia. Un filósofo positivista no tiene nada que hacer con lo imposible; lo que le interesa es la realidad. Y hay una fórmula en francés, no sé si el proverbio existirá en español, que dice “à l'impossible nul n'est tenu”⁴. Creo que no lo tenéis en español. Es una cosa muy francesa que se dice, pero al final se trata de lo contrario. A nosotros sí que nos tiene que importar lo imposible. Es la naturaleza de ese principio de esperanza; es el principio de lo que Ernst Bloch llama la utopía, es el principio de lo que Lacan llama lo real, no la realidad; es el principio de lo que Georges Bataille llamaba también la exigencia. Y tiene frases muy bonitas Bataille: por ejemplo, “existo, exijo”. Existir verdaderamente es exigir. Entonces exigir es algo que todavía no se ha realizado y, por ello, cuando hablas del futuro, pues hay que exigir pese a todo, es decir, es tener la oportunidad de abrir un futuro.

Y aquí voy a terminar. ¿Por qué un historiador del arte se interesa sobre esto? ¿Por qué Robert Klein, el mejor historiador de arte francés, escribió un libro sobre el tema de la responsabilidad? ¿Por qué? Pues porque la imaginación está cuando fabricamos una forma, cuando somos artistas, pero también si hacemos política: la imaginación es una facultad política. Es lo que dice Hannah Arendt siguiendo la tercera crítica de Kant.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Georges Didi-Huberman, *Le Témoin jusqu'au bout. Une lecture de Victor Klemperer*, París, Minuit, 2022.

Georges Didi-Huberman, *Faits d'affects (Tome 1): Brouillards de peines et de désirs*, París, Minuit, 2023.

Georges Didi-Huberman, *L'Humanisme altéré (Tome 1): La ressemblance inquiète*, París, Gallimard, 2023.

⁴ Traducción aproximada: “nadie puede hacer lo imposible”.

Normas de Publicación

La revista *Bajo Palabra* publica artículos inéditos de calidad sobre cualquier temática relativa al campo de humanidades, especialmente, artículos de carácter filosófico. También se admiten informes sobre tesis y tesinas de filosofía, traducciones originales, comentarios de libros de interés filosófico y reseñas de cursos, congresos o conferencias de carácter filosófico. Esta revista va dirigida a los estudiantes e investigadores de cualquier universidad que quieran publicar el contenido de su investigación, así como a los profesionales de la filosofía. Su periodicidad es anual.

Pautas para la presentación de originales

1. Los artículos deberán estar escritos en castellano o inglés, y deberán tener una extensión máxima de 15 páginas (incluidas las notas, que irán como notas a pie de página) y las reseñas entre 2 y 4 páginas.
2. Los trabajos deberán presentarse en formato Word Perfect o Word para Pc en versión editable. El formato de letra empleado es Times New Roman 12, justificado, y con un interlineado de 1,5 líneas.
3. Los escritos presentados deberán ir firmados con el nombre y los dos apellidos del autor, que podrá indicar grado académico, lugar de trabajo, dirección electrónica y/o página web personal, si así lo desea. En caso de que haya más de un autor, la revista respetará el orden elegido por los autores.
4. El envío de originales es gratuito para el o los autores. Igualmente el proceso de revisión y, en su caso, posterior publicación, estarán libres de carga económica, no requiriéndose ningún tipo de cuota al autor por publicación (APCs en sus siglas en inglés).
5. La redacción se reserva el derecho a la publicación o no de las colaboraciones recibidas y la decisión sobre el número en el que aparecerán. En la evalua-

ción participarán evaluadores externos al Comité científico, especialistas en el tema del que versa el texto propuesto, que deliberarán sobre la conveniencia de su publicación. Los autores que colaboran en este número tendrán derecho a un ejemplar de la revista correspondiente.

6. Los artículos llevarán el título en su idioma original y en inglés, así como un resumen/Abstract (de 6 líneas aproximadamente) y las palabras claves/Keywords en inglés y español.
7. Las referencias bibliográficas y notas aclaratorias irán numeradas correlativamente. El texto citado va entre comillas (“”). En lo posible, se darán los siguientes datos bibliográficos: autor, título de la obra y/o publicación periódica, lugar de edición [este dato está excusado en caso de primeras ediciones históricas, incunables, etc.], casa editorial, y fecha de publicación, o bien, datos de publicación periódica (volumen, número, fecha, etc.); seguido de indicaciones de localización en capítulos, párrafos, paginación, etc. si hay pasajes citados.
 - 7.1. Las referencias bibliográficas serán completas la primera vez que se den, siguiendo este modelo: Apellidos, Nombre, “Capítulo”, *Título de obra*, Localidad, Editorial, Año, páginas. Véase un ejemplo: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 7.2. Si esta referencia se repite más adelante será suficiente escribir: el autor, la obra, op. cit., y la página o páginas. Véase el ejemplo: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 7.3. Si la repetición es inmediata, tan sólo hay que indicar la página siguiendo este ejemplo: Ibid., p. 15.
 - 7.4. Si se repite no sólo la obra sino también la página citada inmediatamente, se escribirá en la nota: Ídem.
 - 7.5. Entre corchetes [] van los añadidos personales que se hacen dentro de una cita. También han de escribirse entre corchetes los puntos suspensivos que expresan los cortes que se hacen dentro de una cita [...]
8. Bibliografía: La bibliografía consultada —es decir, sólo aquella a la que se haga referencia en el texto— se recogerá, al final del artículo, ordenada alfabéticamente por apellido y nombre del autor. Apellido y nombre se repetirán en cada entrada si se citan varias obras de un autor.

9. DOI y Crossref: todas las citas incluidas en el artículo deberán recoger el DOI (Digital Object Identifier) de la publicación (con su enlace activo, en el caso de que lo tengan), justo al final de la referencia del artículo. Ejemplo: Autor, “Título del artículo”, Título de la revista, volumen (número), año, pp-pp. doi: xx:xxxxxxxxxx

Para consultar si una referencia bibliográfica tiene o no DOI, pueden comprobar las bibliografías de su artículo con la siguiente herramienta Simple Text Query, donde se pueden realizar búsquedas individuales y por bloques introduciendo toda la bibliografía: <http://www.crossref.org/simpleTextQuery>. Esta herramienta es totalmente gratuita. El proceso es muy sencillo y está explicado en la misma página web: para poder recibir el DOI hay que registrarse en esta página, e introducir simplemente con un copia y pega toda la bibliografía del artículo; en la mayoría de los casos, la herramienta le devolverá la bibliografía completa con la información adicional DOI para todos los elementos incluidos en ella. Después de esto, sólo se precisa seleccionar los resultados de búsqueda, copiarlos al portapapeles, y actualizar la bibliografía del artículo con su DOI correspondiente.

Los textos deberán enviarse por correo electrónico a:
revista.bajopalabra@uam.es

Proceso de Evaluación y Selección de originales

1. Los escritos deben enviarse a la dirección indicada antes del 30 de marzo de cada año.
2. Se acusará recibo de los originales pero no se mantendrá correspondencia sobre ellos hasta el momento del dictamen final.
3. La coordinación remitirá al Comité Editorial los originales de manera anónima para proceder a su evaluación. Éste lo evaluará y hará los comentarios pertinentes a los autores, pudiendo en ocasiones enviarles un juego de pruebas que deberán ser corregidas por ellos. En el proceso de evaluación participarán dos revisores externos especialistas en el tema, que evaluarán la originalidad, la relevancia y la calidad del escrito. Tras la evaluación, se emitirá un informe confidencial sobre la conveniencia de su publicación.

4. El Secretario remitirá una comunicación motivada de la decisión tomada por el Comité Editorial, asegurando así el anonimato en todas las etapas del proceso. Se comunicará asimismo la fecha previsible de publicación. En caso necesario, se contactará con los autores, si procede, con sugerencias y comentarios que procuren una mayor adaptación de sus trabajos a los requisitos de publicación.

Advertencias

El Comité Científico aceptará para su consideración cuantos originales inéditos le sean remitidos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, excepto cuando hayan sido solicitados. El Consejo de Redacción de la Revista Bajo Palabra no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores. Los originales enviados no deben haber sido publicados anteriormente ni estar en vías de publicación. Con posterioridad a su publicación en la Revista Bajo Palabra, los autores podrán reproducirlos, indicando siempre el lugar de aparición original.

Política de acceso abierto

Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento. Los contenidos de esta revista están protegidos bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional. Para más información consulte el apartado Aviso de Derechos de Autor de nuestras directrices de envío.

Publication Procedures

The journal *Bajo Palabra* publishes quality, original articles on themes within the field of humanities, especially work of a philosophical character. It also admits thesis reports, philosophical dissertations, book reviews of philosophical interest and course, congress and conference reviews. *Bajo Palabra* is open to students and researchers from any university who want to share their research with other interested academics. The journal issues one volume each year.

Guidelines to submit papers

1. Articles should be written in Spanish or English, and should not exceed a maximum of 15 pages (bibliography and footnotes included) and book reviews should be between 2 and 4 pages.
2. Originals should be presented in Word Perfect or Word for Pc formats in an editable version. Font format used should be Times New Roman 12, justified, and with 1.5 line spacing.
3. Submitted originals should be signed with the author's name and last name, and should indicate academic level, workplace, e-mail and/or personal Web page. When the original is signed by more than one author, the journal will respect the order choice made by the authors.
4. Authors have not to pay any kind of articles processing charges (APCs) in order to submit their originals. Likewise, neither the reviewing process nor the publishing of the articles will require any APC.
5. The editorial board reserves the right to publish or not received contributions and to decide on the number of contributions that will appear. The evaluation process is conducted by an external scientific board of qualified researchers of the field. The authors who collaborate in one issue will receive a copy of the journal.

6. Every submitted article should present its title, a six-line abstract, and a list of key words both in English and Spanish.
7. Bibliographic references and footnotes should be numbered consecutively. Quotes should be presented in inverted comas (“...”). When possible, authors should include the following bibliographic information: Author, title of the work and/or journal, edition [this information is not required for first editions, incunabula, etc.], publisher, and date of publication, or periodical publication details (volume, number, date, etc.), followed by information about the location the chapter, paragraph, page, etc. if there are quoted passages.
 - 7.1. Bibliographic references should be given in full the first time following this model: Last name, Name, “Chapter”, *Work’ title*, Edition’s city, Publisher, Year, pages. For example: Ortega y Gasset, J., “Lo que dijo a Goethe un capitán”, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2001, pp. 51-54.
 - 7.2. If this reference is repeated again, it will suffice to write: author, work’s title, op. cit., and page number. For example: Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, op. cit., p. 106.
 - 7.3. When the repetition is immediate, only de page number has to be specified as follow: Ibid., p. 15.
 - 7.4. When not only the work’s title is repeated but referred page number is repeated too, the footnote should say “Idem.”.
 - 7.5. Brackets [] should be used when personal additions are included within a quote. They should also be used for suspension points to express omissions within a quote [...].
8. Bibliography: The consulted bibliography –comprising only the references which are actually used in the article’s text– must be appended at the end of the article, arranged in alphabetical order by surname and name of the author. If several works of the same author are quoted, the author’s surname and name must appear repeatedly at each one of this author’s entries.
9. DOI and Crossref: All references quoted in the article must include their corresponding DOI (Digital Object Identifier) - together with a valid, active access link, in case they have it - at the end of the other bibliographic data of the item in the bibliography. Example: Author, “Title of the article”, Title of the magazine, volume (number), year, pppp. doi: xx:xxxxxxxxxx.

To check if a bibliographical reference has a DOI or not, the website of crossref.org offers a “Simple Text Query” tool (<http://www.crossref.org/simpleTextQuery>), which allows searching both for single items and for whole blocks of bibliographic items by simply entering the whole bibliography. This tool is entirely free of charge; however, it is necessary to register on crossref.org in order to get access to DOI information. The usage of this tool is very simple and instructions for it are given on the crossref.org website itself. In order to search DOI information for the whole bibliography of an article, we suggest to copy the bibliography as a block and paste it into the text field of crossref’s “Simple Text Query” tool; in most cases, the tool will return the bibliography completed with the additional DOI information for all the items included on it. After this, the only remaining step to perform is to select those search results, copy them to the clipboard, and update the article’s bibliography by just pasting the search results over it.

Originals should be sent by email to:
revista.bajopalabra@uam.es

Evaluation Process and Originals’ Selection:

1. Originals should be sent to the above-mentioned e-mail address before the 30th of March of each year.
2. The journal will acknowledge the reception of papers to the authors, but will not correspond again with them until the final decision.
3. The coordination team will send originals to editorial and scientific board anonymously to proceed for its evaluation. Two external experts will be involved in the evaluation process of each original, and will evaluate its originality, relevance, and quality. After the evaluation, a confidential report is produced to assess the suitability of the publication. This report contains comments, and in some cases, they will be transmitted to the authors in order to make corrections.
4. The journal’s secretary will transmit the reasoned decision of the editorial and scientific board, thus ensuring the anonymity of the process. The journal’s secretary will also communicate the foreseeable date of publication. When

necessary, the secretary will contact the authors with suggestions and comments in order to meet the journal's requirements.

Warnings

The scientific board will take into consideration all the originals that it will receive, but doesn't promise to give them back neither to correspond with authors, unless under requirement. The editorial board of Bajo Palabra is not responsible for the opinions expressed in the journal by its collaborators. Submitted originals should not have already been published nor be in the process of being published. After their publication in Bajo Palabra, authors will have the right to reproduce them but indicating always the place of its original appearance.

Petición de Intercambio

*También pueden cumplimentar este formulario en el sitio web:

<http://www.bajopalabra.es/>

Institución:

Dirección Postal:

País:

Teléfono:

Correo electrónico:

Estamos interesados en recibir su revista Bajo Palabra, números:

En intercambio por nuestra Revista – Serie (*Por favor, adjunte su ISSN así como otra información sobre su/s Revista/s o Serie/s: periodicidad, contenido, página web...):

Dirección de intercambio:

Dirección de Canje
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
Email: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

Exchange Request

This form can also be filled online

<http://www.bajopalabra.es/>

Institution:

Address:

Country:

Telephone:

Email:

We would like to receive your journal Bajo Palabra, numbers:

In Exchange of our Academic Journal - Serie (*Please, enclose its ISSN as well as other information about your journal/s or serie/s : periodicity, content, website...):

Exchange Address:

Exchange address
BIBLIOTECA DE HUMANIDADES
Hemeroteca C/ Freud, 3
Universidad Autónoma de Madrid
Campus de Cantoblanco
28049 Madrid (ESPAÑA)
Tel. 00- 34- 91-497 55 57 Fax 91-497 50 64
E-mail: revistas.biblioteca.humanidades@uam.es

