



UNIVERSITAT<sup>DE</sup>  
BARCELONA

## Un pensar vulnerable

El ensayo de la precariedad en el campo intelectual español  
de la crisis económica (2008-2018)

Albert Jornet Somoza



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 4.0. Spain License.**

# UN PENSAR VULNERABLE

El ensayo de la precariedad en el campo intelectual español de la crisis económica (2008-2018)

Director: Jordi Gracia García

Doctorando: Albert Jornet Somoza



DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA HISPÁNICA,  
TEORÍA DE LA LITERATURA Y COMUNICACIÓN

TESIS DOCTORAL

Septiembre 2019



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA





# Un pensar vulnerable

El ensayo de la precariedad en el campo intelectual español  
de la crisis económica (2008-2018)

Director: Jordi Gracia García  
Doctorando: Albert Jornet Somoza

PROGRAMA DE DOCTORADO  
“Estudios Lingüísticos, Literarios y Culturales”

SECCIÓN  
“Tradición y originalidad en la literatura española e  
hispanoamericana”

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA HISPÁNICA, TEORÍA DE  
LA LITERATURA Y COMUNICACIÓN



**Septiembre 2019**



## *Agradecimientos*

Todo trabajo de considerables dimensiones, como este, sostenido durante lustros, acumula deudas impagables. Tanto que, al menos en mi caso, hasta el agradecer queda pequeño. Por eso, quiero reconocer que sin tanta gente, tanto afecto, tanta vida, jamás se habrían escrito las páginas que siguen.

En primer lugar, agradezco infinitamente a Jordi, director providencial sin cuya genuina generosidad, comprensión, ánimo y constante voluntad de debate seguramente yo no habría podido levantar cabeza.

También a Domingo, por tantos años de conversaciones iniciáticas y de figones. Y a Hélène. Porque ellos son de lo poco que permanece de una universidad que me dio cobijo y acidez. Y sobre todo a las compañeras de doctorado que entre esas aulas se expusieron sin necesidad por defender un derecho y a un compañero —sin saber tal vez hasta qué punto su gesto era salvavidas—: Daria, Julia, Antonio, Jordi, Mar, Jesús y al resto de nombres de esa lista de firmantes. También a los aventureros de la revista *Forma*, fuente de tanto: Nando, Rocío, Sergi y los demás. Y a Dioni. Y a Bernat, maestro rumbero de la teoría.

Y del otro lado, donde en realidad empezó a gestarse este proyecto, a toda la comunidad filadélfica. A Joako y Xavi, criscarios con los que compartimos coches, charlas, escuashes, congresos y proyectos en los que nos fue un poco la vida. A todos los dioses y diosas del Westfilimpo, intrépidos filibusteros, por sus

versátiles poderes, su néctar y ambrosía. Al departamento de español de la University of Pennsylvania, que siempre me dispensó un trato inmejorable, desde sus directores a sus secretarías. A Luis y a Germán, por abrirme las puertas de sus clases. A la gente de la Permanente Itinerante, por mantener el movimiento y los ojos abiertos. A la de ALCES XXI, por su labor necesaria y por su mítico congreso de Zaragoza.

Y en uno y otro lado, a Max, por el problema de la escritura y la pasión de la inteligencia. A Guillem, para seguir discutiendo(nos) y comprendiendo(nos). A todas aquellas personas con quienes comparto intereses y de quien he tenido el placer de aprender tantísimo: Isabelle, Ester, Antonio, Andrea, Maria, Miquel, Javier, Ester, Ignasi, Víctor, Isabel, Juan, Diana, Miguel Ángel, Violeta, Caterina, Palmar, Vicente y tantas otras.

Y siempre siempre, a Veratrice, *ma chère amie, ma déchirure*. Y a Uri, Cande y Rayito. A Juanito, hermano de las antípodas, y a sus mujeres: Maria y Júlia. A Iban, por el don de la intensidad y por todo lo que hemos cambiado y aprendido juntos. Y a la Peña de Gracia, por su ánimo y sus bromas.

A Merchi y a Pedrito, por toda su incondicionalidad inmerecida y por ser un ejemplo de bondad y generosidad. A Laia, que alentó mis primeras filosofadas nocturnas. A Quim, espejo —y también faro— de mis pasos, y a la familia donostiarra: Elena y June.

Y a Alba, que late en cada interlineado de esta sufrida tesis, con quien cuidarnos y ensayarnos es siempre una experiencia emancipadora.



## *Palabras preliminares*

Yo no quisiera haber escrito esta tesis, sino un texto mucho más inesperado y real, uno que diera cuenta de un proceso: el de un estudiante de doctorado en su particular sendero hacia la realización de una investigación. Ese escrito imposible sí reflejaría lo que yo pienso, o más bien, *todo lo que ha sido pensado por mí* a lo largo de casi una década, el caudal de ideas, intuiciones y reflejos por el que he sido atravesado; la transformación a la que he estado (y de la que he sido) sujeto. Porque, al fin y al cabo, esta tesis, como todas, no es más que una acumulación de *reflejos*, en el doble sentido de la palabra: destellos que han permanecido de aquello que con el paso de los años ha ido surgiendo en una mente, en un cuerpo, casi como reacción somática a los estímulos o las inclemencias de su entorno y de sus lecturas. Es, pues, un *acto reflejo*.

Decía un amigo, con buen ojo, que la tesis doctoral es siempre un género autobiográfico. Mi caso no es una excepción, y lo que aquí finalmente se presenta es el producto de una andadura más tortuosa que feliz que arrancó como el proyecto de un estudiante con inclinación teórico-formalista que tenía por objetivo analizar el concepto de autor en la obra de Luis de Góngora en el marco de una facultad de humanidades que le ofrecía un privilegiado espacio de investigación a través de una beca predoctoral. De esto, tal vez, no quede *reflejo* alguno en el *acto* que supone esta tesis, pero la distancia temática que la separa *refleja* sin duda lo que me separa hoy de ese estudiante. Me alejan de él bocanadas

de insomnios y de afectos, pero especialmente una caída, una brecha, marcada por un episodio desarmante de abuso de poder académico, la consecuente ansiedad sostenida durante años y la posterior búsqueda de oportunidades en diversos exilios laborales. Nada extraordinario en el ámbito académico español, según me han comentado tantos compañeros, pero que yo he vivido con un pasmo y padecimiento insospechables y de los que todavía hoy me sorprende. Tanto es así que tuvieron que pasar años para caer en la cuenta, para alejarme de ese foco de incertidumbre, y para tomar conciencia tanto del impagable sostenimiento afectivo que mis allegados me habían dispensado durante ese tiempo como de que ciertas prácticas intelectuales obscenas y repetidas (en este caso académicas) ahondan sus raíces en lógicas muy asimiladas en nuestra sociedad, que las convierten en acostumbradas pero no por ello menos inaceptables, máxime en un país sumido en una de las peores crisis económicas que ha conocido en democracia y que ha arrojado a miles de sus ciudadanos a la deriva.

Porque los *reflejos* de una persona sólo pueden medirse ante una agresión exterior o su posibilidad inmediata (cuyo representante icónico es ese martillito del doctor amenazando la rótula), en su velocidad de reacción es donde se cifra su correcto funcionamiento. Y los míos llegaron tarde a esa doble agresión individual y colectiva, pero llegaron para quedarse. Y de ahí surgió el cambio de rumbo, la toma de conciencia, el *acto reflejo* que esta tesis sí *refleja*.

El resultado final de todo lo que ha sido pensado por (o a través de) mí, esta concatenación de capítulos y compresiones, no puede dejar de vivirse como carencia. Lo que en propiedad no es más que un fluir de ideas nunca agotadas, de contradicciones nunca resueltas, ha tenido que ser atado al yunque de las palabras para ser capturado y arrojado al río de la escritura, única manera de cobrar entidad pública, de instalarse en el pantanoso terreno de un yo-voz en

busca de túes virtuales y escuchantes dispuestos a enfangarse en un nosotros improbable. Y aun así no cabe el menor espacio para el lamento. Lo perdido por lo ganado. Es lo que le es propio a la naturaleza comunicacional del lenguaje: el amarre disperso de toda significación es el peaje hacia la constitución de lo político, ese espacio abisal que habita el *entre*. Por eso cualquier tesis, como cualquier acto de habla, es tanto una cuestión semiótica como política, como demuestran sus liturgias, sus procedimientos académicos y sus manuales de estilo, cuyos *reflejos* escintilan y pesan en toda la trayectoria del doctorando, iluminándola de disciplina y del dolor del aprendizaje. Esta tesis es consciente de ello, y por eso también está atravesada por una modesta (y acaso pocas veces afortunada) voluntad de resistencia. Resistencia tanto a ciertos encuadramientos académicos como a lo que entiendo (y aquí aparece la tensión hacia el tema escogido) como ciertas lógicas nocivas del campo intelectual español, que importa señalar especialmente en un momento de reorganización como el actual.

Por eso, este estudio sobre el pensamiento de la precariedad y la vulnerabilidad también tiene la intención de ser de algún modo una reacción, un *acto reflejo*, ante esa agresión, del mismo modo que le alienta el propósito de escribirse desde una autoconciencia vulnerable (no puede hacer de otro modo), es decir, desde el ejercicio de una razón que se sabe lingüística y socialmente precaria, dependiente y subsidiaria de los deseos y voliciones, nunca puramente subjetivos, del sujeto en el que toma cuerpo. Un discurrir en precario, por lo tanto, que no se arruga en declarar lo que no sabe, que no se engalana con una erudición de la que carece, ni pretende apuntalar certeza alguna. Las afirmaciones que aquí se articulan, que las hay, deben entenderse como propuestas de interpretación de procesos históricos complejísimos y de fenómenos socioculturales cuyos significados no buscan cerrar. Se trata más bien de descorchar preguntas, de incrustar interrogantes en el seno de un campo intelectual demasiado atenazado por las convicciones generalizadas y por sus contrapartes, los desprecios

indiscriminados, en esa manía tan propia de los que creen ser custodios del *saber pensar* que es el querer tener razón contra viento y marea, o sea, contra todo quisqui en la lógica del conmigo o contra mí. Por este motivo, en estas páginas, además de la crítica estructural a este vicio, se propone un acercamiento a ensayistas que han tenido los *reflejos* de reaccionar a esto y han ofrecido su pensamiento como cobijo y no como campo de batalla retórico, como espacio en el que reconocerse cálidamente entre prójimos y en el que hacerse cargo mutuamente. De todas las horas de gozo lector y de todos los aprendizajes que les debo, tal vez sea este el más impagable: que toda resistencia necesita siempre, por igual, de ternura y lucidez, y que, gracias precisamente a ello, el vivir logra encontrar sus modos de fuga ante las fuerzas que pretenden encuadrarlo. El *hacia* o el *hasta dónde* de esta huida es la pregunta obstinada, la cuestión palpitante, que percute y tensiona este trabajo.

Pervive, con todo, la esperanza de que, tras ese impulso suicida del pensar cuando se arroja a la escritura (que es el peligro de su fosilización pero también la condición de posibilidad de su transmisión) ésta haya logrado atrapar furtivamente algo del movimiento que le dio origen y que lo cerca de vida, aunque este atrapar sea él mismo precario, acaso como la piedra antediluviana atrapa y *refleja* la forma de la caracola que una vez fue.

Sólo a ti, lector, que amablemente asomas desde esa otra orilla, te corresponde pues juzgar qué tal andamos de reflejos.

# Índice

*Agradecimientos*

*Palabras preliminares*

Capítulo 0. *Introducción y metodología* 15

Capítulo 1. *Antecedentes: la construcción de una autoridad cultural en la España democrática* 29

- 1.1. Transición: acontecimiento, horizonte de expectativas y anomia cultural 31
- 1.2. La (re)construcción de la esfera pública y el lugar del intelectual 44
- 1.3. Una cultura socio-liberal: polarización del campo cultural en torno a *El País* 62
  - 1.3.1. Los ideólogos del PSOE y la política cultural 72
  - 1.3.2. Desplazamientos intelectuales: realismo y razón 78
- 1.4. Mercado del intelecto y comunicación de masas 90
- 1.5. Culturas del malestar y retornos a lo real 99

Capítulo 2. *Mutaciones del campo cultural en los años de la crisis económica* 109

- 2.1. ¿Qué crisis? Relatos, sentido, mercado 116
- 2.2. Diversificación y multipolarización del campo 131
  - 2.2.1. La cultura recortada: políticas culturales y giro emprendedor 133
  - 2.2.2. La universidad condicionada 144
  - 2.2.3. Con Prisa pero sin pautas: diversificación editorial y periodística 153
  - 2.2.4. El saber enredado 164

2.2.5. Nuevas prácticas del saber, nuevas comunidades interpretativas	170
2.3. Crisis de(l) Estado: dos debates urgentes	173
2.3.1. La nueva razón del mundo	176
2.3.2. Lo llaman democracia	188
2.4. La impotencia (del) intelectual en la era postautónoma	209
2.4.1. La razón pública/da como régimen de representación	210
2.4.2. Los límites del individualismo cultural	216
2.4.3. Trincheras melancólicas	226

Capítulo 3. *De la precariedad a lo común: teorías y prácticas de un saber vulnerable* 239

3.1. Aclaraciones terminológicas y marco conceptual	241
3.1.1. Vulnerabilidad, precariedad y precarización	242
3.1.2. Más allá de la autoestima moderna: pensar el sujeto y el vínculo social	251
3.1.3. Más allá de la identidad: los territorios de lo común	264
3.2. <i>Fuerzas vulnerables</i> : políticas y prácticas de la vulnerabilidad	274
3.2.1. Economías feministas: la sostenibilidad de la vida desde los cuidados	279
3.2.2. Gramáticas de lo común: bienes comunes y procomún	289
3.2.3. Precariedad y sostenimiento de comunidades afectadas: la PAH como ejemplo	301
3.3. Usos de la razón y producción de sentido en la era de la precariedad	306
3.3.1. El 15M como práctica epistemológica colectiva	311
3.3.2. Culturas precarias: de Traficantes de Sueños a Fundación de los Comunes	319
3.3.3. Cibercomunidades: la potencia digital a debate	330
3.4. Conclusiones: vulnerabilidad y conocimiento expandido	338

Capítulo 4: *El ensayo, un género precario* 347

4.1. En los orígenes: Montaigne como ensayista doliente	351
4.2. Lo real-precario como <i>falla/falta</i>	357

4.3. Crear lenguaje, disputar sentidos: el ensayo como relato no- autorizado	364
4.4. El <i>yo enunciativo precario</i> : más <i>allá/acá</i> del individuo	370
4.4.1. Cuerpos que escriben	373
4.4.2. Estrategias polifónicas en busca de un <i>nosotros</i>	379
4.4.3. Politizar la experiencia: del <i>yo afectado</i> al <i>yo exculpado</i>	384
4.5. Un género poroso	388
4.6. ¿Hacia otras intelectualidades?	391

<i>Capítulo 5: Voces vulnerables. Poéticas de la precariedad</i>	401
------------------------------------------------------------------	-----

5.1. Ensayar sobre ensayos: para una ética de la crítica	404
5.2. Biopolítica y relatos de vida	410
5.3. Vidas desposeídas: la escritura del abandono	414
5.3.1. <i>A la puta calle</i>	416
5.3.2. El trabajo bajo el signo del abandono	425
5.4. El precario entusiasmo de la razón precaria	442
5.5. <i>Clavícula</i> : el cuerpo vaciado del malestar	465
5.6. Líneas de fuga corporales contra la medicalización de la vida	478
5.6.1. Nuestro cuerpo también	486
5.6.2. Del capital erótico a la anomalía del <i>querer vivir</i>	500
5.7. De tribus y cuidados: desviaciones y resistencias de lo madre	531

Capítulo 6. <i>Conclusiones</i>	549
---------------------------------	-----

<i>Bibliografía citada</i>	561
----------------------------	-----





# Capítulo 0

## *Introducción y metodología*

Da hasta vértigo, hoy, volver la vista atrás y retroceder por el hilo de los sucesos que han marcado la última década de la historia política, social y cultural en el estado español. Cuesta, sin duda, rescatar de la memoria individual y colectiva el conjunto de (auto)percepciones, relatos y certidumbres compartidas que articulaban cierto sentir dominante anterior al *crash* financiero que en 2008 sacudió parte del mundo y cuyas consecuencias inmediatas se iban a ensañar con la población más vulnerable de muchos países europeos periféricos, recrudeciendo las condiciones de vida de millones de personas y exponiéndolas a una incertidumbre y una carestía generalizadas. Desde entonces, las transformaciones y desplazamientos en muchísimos niveles y a distintos ritmos e intensidades no han dejado de producirse hasta dejarnos un panorama a veces irreconocible y otras veces, vale decirlo, inquietantemente idéntico respecto al que se abría con el despuntar del nuevo milenio.

Esta tesis parte de la pregunta sobre qué ha ocurrido, en este intervalo de tiempo, en lo que se refiere a la tarea creativa y reflexiva con vocación pública, y en concreto a las formas de dar sentido a través del pensamiento y la escritura a esa experiencia que atraviesa toda la segunda década del siglo; una interrogación que contiene y se despliega necesariamente en una serie de planos de análisis hasta orillar diversos bordes y algún que otro silencio. Y que, en el modo en que

queremos abordarla aquí, intentará evitar la tentación de ponerle una clausura temporal más que de modo únicamente convencional —el que marca el necesario y autoimpuesto fin de la escritura de este trabajo— en aras de sortear cualquier posible relación con algunos de los discursos que ya han empezado a hacerse oír según los cuales la mal llamada “crisis” económica sería poco más que cosa del pasado. No lo es. Ni esa “crisis” cayó del cielo como se desata una tormenta marina ni se augura una futura calma que venga a cancelarla, por muchos indicadores y porcentajes macroeconómicos que se esgriman. A todas luces, sus consecuencias van mucho más allá de índices de desempleo o de crecidas y decrecidas del P.I.B. Como destacan diversos pensadores, muchos síntomas sociales, discursos hegemónicos, herramientas de control y dispositivos de gobierno que ha traído consigo el nuevo orden político y económico erigido tras la debacle financiera han llegado para quedarse, haciendo de la “temporalidad de crisis” una suerte de *presente continuo*. En este sentido, la cuestión por el “qué ha ocurrido” nos conduce inexorablemente al “qué ocurre”, al “qué sigue ocurriendo”, en una era en la que la vida humana —y no humana— se muestra, en tantos aspectos y situaciones, más fragilizada y amenazada que nunca.

Por ello, y porque los efectos de la reordenación capitalista o neoliberal del mundo globalizado “post-crisis” afecta en última instancia, como tendremos ocasión de observar, a la práctica totalidad de las formas de vida sea cual sea su grado de exposición a la precariedad —sin que ello suponga ignorar diferencias y grados substanciales entre ellas—, la pregunta que mueve esta investigación no puede tampoco enunciarse desde la pretendida objetividad a la que nos arroja su formulación impersonal. Las reflexiones y análisis que se encontrarán a continuación, precisamente porque quieren dar cuenta de una experiencia compartida, no pueden abstraerse de la voz y la mirada que las profiere, así como no pueden dejar de propender a cierta dimensión colectiva. La interrogación convocada resulta entonces “qué *nos* ha ocurrido”; “qué *nos* sigue ocurriendo”.

Vaya por delante, así, el reconocimiento de que estas palabras le hablan a un *nosotros* —acaso como toda investigación, más o menos veladamente— del que se saben parte y en el que pretenden, finalmente, hallar alguna forma de sentido.

\*

\*

\*

Entre el “qué ha ocurrido” y el “qué *nos* sigue ocurriendo” se abre un espacio de indeterminación que es también, y ante todo, un lugar crítico que busca agitar el pensamiento a la vez que permite y reclama una multitud de enfoques y abordajes. En este caso, el trabajo que aquí se inicia parte de varias líneas de reflexión y de ciertas ideas fuerza. La primera de ellas arranca de la percepción de que si hay un concepto que en estos años haya servido para movilizar las ideas y las acciones sociales ante las incertezas del presente éste es el de la *precariedad*, término que en poco más de un lustro vino a instalarse tanto en la expresión generalizada de la experiencia ciudadana como en casi todos los planos de reflexión y discusión públicas. Este concepto, más allá de su significación tradicional, un tanto imprecisa aunque intuitiva, se ha venido trabajando desde numerosos ángulos y permite un despliegue poliédrico en diversas acepciones según la tradición filosófica a la que se remita, así como invoca una retahíla de términos en su mismo campo semántico —precariado, precarización, vulnerabilidad, etc.— que se han venido proponiendo en los últimos años para abordar los muchos aspectos que busca iluminar.

A partir de este concepto, como veremos, podremos recorrer los contornos de un problema que va más allá de comprender la depauperación de las condiciones de vida como mero fenómeno circunstancial o pasajero para llegar a concebirla como una de las principales tecnologías de subjetivación que, en el marco de la *gubernamentalidad* neoliberal que se ha ido imponiendo en las últimas décadas,

hace que la autopercepción de los individuos se module cada vez más en base a la figura del *homo competitor* —caracterizado por el imperativo productivo que somete la vida al trabajo, financierizándola— y que en consecuencia vaya aumentando progresivamente el nivel de exposición a unas condiciones de existencia insuficientes por la degradación de las estructuras sociales de apoyo y de sostenibilidad de la vida en común, y que ulteriormente pueden conllevar la incapacidad de hacerse cargo de la propia subsistencia. El de la precariedad es, pues, hoy, el síntoma problemático que pone el dedo en la llaga de un (relativamente) nuevo orden político-social que, apelando a la libertad de elección de cada individuo y a su necesidad de responsabilizarse cada uno de su propio destino, promulga un reparto cada vez más desigual de la riqueza y, en última instancia, opera de un modo biopolítico para discriminar qué vidas son dignas de ser vividas y cuáles de ellas resultan finalmente desechables.

Por supuesto, a su vez, este problema se dispara en incontables direcciones y se proyecta en otras tantas dimensiones. En lo que respecta a este trabajo, el núcleo que queremos delinear dentro de este, tiene que ver con el papel del pensamiento, la creación y la imaginación literaria ante la situación antes descrita y para ello se sitúa en una doble pregunta que se retroalimenta bidireccionalmente. Por un lado, se interroga sobre la manera en que esta precariedad *ha transformado* o *condicionado* la producción estética e intelectual contemporánea, especialmente en lo que se refiere a la prosa de ideas, mientras que, en el otro lado del espejo, también quiere abordar la cuestión sobre el modo en que el campo cultural *ha reaccionado* ante esta situación, desplazando algunos de los valores y prejuicios dominantes que anteriormente lo organizaban, replanteándose su modo de operar y la función de sus agentes, generando nuevos espacios de enunciación o explorando distintas formas de relacionarse con el propio saber. En este sentido, atender a las transformaciones mencionadas, ya sean entendidas como consecuencias o como reacciones ante la coyuntura

histórica, requiere a su vez dirigir la mirada hacia sus condiciones de posibilidad de aparición, cosa que nos obliga a adoptar un enfoque histórico que apele al modo de existir de ese mismo campo cultural anterior al 2008.

Finalmente, otro de los principios vertebradores de este trabajo es el de que el género del ensayo, o cierto tipo de ensayismo que tiende a una modulación literaria o filosófica y que asume las potencialidades genéricas de su tradición, se ofrece como un lugar privilegiado de estudio desde el que poder articular la multitud de preguntas que la problemática propuesta suscita. Por un lado, porque el ensayo es seguramente el género literario que más se hace cargo del compromiso de pensar el presente, es decir, de las urgencias que impone lo real, y lo hace frecuentemente con voluntad dialógica, abierto hacia una conversación pública. Por el otro, la tradición del género ensayístico ha pivotado desde su aparición en torno a esa zona, individual y colectiva, de aprendizajes, revelaciones y desacatos que llamamos *experiencia* y que tensa el conocimiento hacia la singularidad de lo material o del cuerpo, dándole forma y volumen al pensamiento. Es de suponer, en este sentido, que este género no se haya mostrado refractario a la necesidad de dar cauce de representación a esa intensa experiencia de precariedad que ha supuesto la “crisis” económica.

Pero, además, al propender a la representación experiencial proyectándola hacia el dominio colectivo, también se erige como una fuente dominante de presentación y representación del propio pensamiento en la esfera pública, con lo que nos direcciona hacia su dimensión contextual, especialmente en lo que se refiere a la construcción de las figuras del saber y del juego de reconocimientos y de autoridad que éstas establecen como portadoras de capital simbólico. Por eso, otro de los conceptos que estructura el desarrollo de este estudio es el de “intelectual”. En esta figura se concentran y visibilizan, a día de hoy, muchos de los cambios del campo cultural y de las formas actuales de creación y de

circulación de saberes, así como las tensiones que se manifiestan en la propia existencia de la palabra pública: la pérdida de credibilidad de la figura tradicional del intelectual a ojos de gran parte de la población española, sus limitaciones a la hora de intentar detectar y contrarrestar las lógicas depredadoras del capitalismo, las obsesiones ideológicas que comparten muchos de sus representantes mientras apelan a una supuestamente necesaria desideologización o la aparición competitiva de otras figuras —como las del experto y del científico social— que han venido a desplazar su antiguamente consolidado lugar de prestigio.

Todas estas preguntas, conceptos y problemáticas —así como la diversidad de aspectos y campos que convocan— explican la heterogeneidad nodal que exhiben los capítulos que conforman esta tesis y que, en principio, parecen contravenir la canónica unidad de este tipo de trabajos. Si esta tesis resulta en cierto sentido heterodoxa es, en parte, porque cada capítulo responde, en este sentido, a la voluntad de hallar cuestiones o líneas de análisis concretas donde se anuden algunas de esas preguntas con el objetivo de ofrecer, a la postre, una mirada compleja y cabal sobre el fenómeno de la precariedad en su relación con la tarea creativa y filosófica, es decir, con el campo cultural del país. Por ende, cada uno de ellos también exige la adopción de un enfoque y de una metodología distintos, que se explicitarán, en mayor o menor medida, en cada caso.

Los dos primeros capítulos intentan ofrecer un sintético perfil del lugar del intelectual en una breve historia intelectual del pasado reciente y del presente, respectivamente, que por momentos es más bien una historia de los intelectuales. Comparten una metodología historiográfica que se entrelaza con una mirada sociológica en su objetivo de dar cuenta de la evolución del campo cultural desde el fin de la dictadura de Franco a nuestros días. Su objetivo, con ello, es el de tratar de responder a la pregunta sobre las condiciones de aparición de un

pensamiento de la precariedad —de lo que daremos en llamar un *pensar vulnerable*— atendiendo a los condicionantes que todo hábitat intelectual establece.

El primero de ellos desplaza esta pregunta al pasado, y se formaliza, de manera negativa, en la siguiente: si la precariedad no es un fenómeno intrínsecamente nuevo, ¿por qué, en el campo intelectual que se configuró tras la fase de anomia que siguió a la muerte del dictador, apenas tuvieron visibilidad las escasas propuestas artísticas o filosóficas que ponían el acento en la experiencia de aquellos desfavorecidos que no gozaron de los frutos mesocráticos que la democracia liberal y el capitalismo bienestarista prometían? ¿Qué tipo de concepción de la tarea artística o intelectual se propagó en la reorganización del campo desde cada uno de los espacios o polos culturales, especialmente desde aquellos que consiguieron ocupar puestos de más relevancia y visibilidad? ¿Qué debates se encauzaron a través de los nuevos medios periodísticos y qué temáticas fueron abordadas por el ensayismo que proliferó desde los años setenta, y qué otros quedaron obturados en la arena pública? A lo largo del capítulo propongo comprender la evolución de la cultura en democracia como una transición cristalizada en una fase de anomia a la que le prosiguió la estructuración de un campo polarizado en torno de la alianza “socio-liberal” que protagonizaron el periódico *El País*, como empresa mediática e intelectual más exitosa del momento, y las políticas culturales que desempeñaron las primeras legislaturas del Partido Socialista Obrero Español —a los que hay que añadir, claro está, el archipiélago de editoriales y revistas afines. Tendrá sin duda un papel central, asimismo, el proceso de masificación de las comunicaciones que se da en las últimas décadas del siglo XX y la paralela incorporación de las lógicas capitalistas en las formas de producción y difusión de la creación y el pensamiento. En este contexto, valdrá la pena observar qué ideas o prejuicios fueron asociados a la tarea cultural, así como qué trayectoria intelectual iban a

dibujar algunos de los ensayistas más destacados, coadyuvando a demarcar, en la nueva esfera pública, cuáles iban a ser los temas y motivos que serían percibidos como urgentes —y cuáles desestimados— en los tanteos y la posterior consolidación de la etapa democrática. Observar, al fin y al cabo, de qué manera se acabó perfilando una figura determinada del intelectual.

El segundo capítulo parte de la misma voluntad de mapear el campo intelectual, pero atendiendo en particular a las transformaciones que la sacudida económica, política y social de 2008 acarreó para éste, sin renunciar, previamente, a problematizar e historizar el término popularizado con que se vino a describir el fenómeno, a saber, el de “crisis”. Un vocablo que, si bien tardó en ser aceptado por los agentes principales de la política gubernamental —tanto del PSOE como del PP—, cuando finalmente fue aceptado, lo fue para incidir en el carácter de excepcionalidad transitoria que éstos pretendían otorgarle a la situación. Más allá de eso, y para rastrear esos cambios y sus consecuencias, se atiende a tres ámbitos estratégicos a la hora de tomarle el pulso a los circuitos culturales de cualquier sociedad occidental, tales como: a) las políticas culturales —y la concepción implícita que se proyecta desde ellas sobre la función cultural—; b) la universidad, y; c) la esfera pública —dividida, esta, entre las empresas periodísticas o editoriales, que se diversifican en los años recientes respecto a los años de clara hegemonía de *El País*, y el nuevo espacio digital que viene a encabalgarse con éstas y a generar nuevas dinámicas de visibilidad, valor y toma de palabra. Tras este mapeo, que participa de una mirada sociológica, el capítulo avanza hacia la atención sobre dos áreas de debate revitalizadas tras los años del derrumbe financiero en esta nueva esfera pública diversificada, que se exponen con voluntad sistematizadora para intentar dar cuenta de una reordenación de posiciones cifrada, en gran medida, por una cesura generacional: me refiero a los debates en torno al capitalismo y a la democracia, que ocupan en adelante un lugar central de discusión política y filosófica, en contraste con las décadas



anteriores, en las que —por muchos motivos, que no se agotan en el del supuesto fin de las ideologías— su abordaje había sido poco más que testimonial, con alguna destacable excepción. Todo ello desemboca en la consideración sobre el papel del intelectual —concebido en su acepción tradicional e institucional— en la producción de sentidos y de discursos, así como en el examen de las intervenciones recientes de algunos de los nombres representativos de la cultura “socioliberal” que permiten ser observadas como síntomas del desplazamiento del lugar que éste ha sufrido en el nuevo campo intelectual que, con Josefina Ludmer, daremos en llamar “postautónomo”. La hipótesis sostenida aquí es que con la emergencia recurrente de voces apocalípticas y melancólicas por parte de algunos experimentados “letratenientes” —por decirlo con la ingeniosa expresión que solía usar Francisco Fernández Buey—, así como en cierta pulsión elitista y estigmatizadora de lo colectivo, más que desarrollarse un diagnóstico fiable sobre “el estado de la cultura” u ofrecerse juicios ponderados sobre asuntos *de actualidad*, se escenifica de modo casi teatral la merma de predominancia pública del propio lugar del intelectual, que ha visto disolverse el monopolio de la palabra publicada que ostentó una vez.

Esto nos conduce al tercero de los capítulos, que ocupa la parte central de este trabajo, y en el que se aborda propiamente el problema de la precariedad, no sólo como fenómeno provocado por la gran recesión económica sino como zona de exploración para el pensamiento. Para ello, el primer paso ha sido el de conceptualizarla, con la ayuda de pensadoras como Judith Butler, Isabell Lorey, Silvia Federici o Guy Standing, con el objeto de contemplar la red semántica de términos que compone y las ideas, prácticas y fenómenos a los que esta arroja cierta luz y permite abordar. Seguidamente se tratará de comprobar la recepción de estas en el marco español o la concomitancia con propuestas de escritores y pensadores como César Rendueles, Marina Garcés, Francisco Vázquez García, Silvia López Gil, Amador Fernández-Savater o Amaia Pérez Orozco, con los

cuales nos es posible abrir el abanico de problemáticas que estos sitúan en el corazón de su pensamiento. Podremos observar cómo, desde el horizonte filosófico de la precariedad, se alumbran dos caminos de reflexión que llevan, respectivamente, a una consideración desfundamentada y corporal del sujeto —gracias a la cual se puede afirmar la *vulnerabilidad* ontológica del ser en tanto que inter- y ecodependiente— y al análisis de las lógicas de control neoliberal que hacen de la *precarización* uno de sus principales dispositivos de gubernamentalidad. De ahí que, como se analiza a continuación, las propuestas que parten de la precariedad así entendida albergan una dimensión propositiva que impele a explorar modos de acción, pensamiento y creación que sitúen, en consonancia con las conclusiones y el impulso de la economía feminista, la sostenibilidad de la vida y los cuidados en el centro de su programa. Una centralidad que conduce a la necesidad de repensar, en el orden político y social establecidos, los vínculos sociales desde la conciencia de su degradación en un mundo que, con César Rendueles, podemos tildar de *sociofóbico*. Del mismo modo, podremos observar el modo en que esta mirada sobre la precariedad y los cuidados se encabalga con el valor imaginativo de las propuestas que enmarcan *lo común* y algunos conceptos que de éste se despliegan —procomún, bienes comunes— como un horizonte político y filosófico a explorar, cuidar y alimentar. Lo que nos interesa de ello, en última instancia, no es tanto las prácticas sociales que, inspiradas en este marco de pensamiento, han logrado llevar a la acción nuevas estructuras de apoyo mutuo y de gestión y reivindicación de lo común a la vez que extender un discurso antagonista respecto a la privatización y la individualización neoliberales —cuyo caso paradigmático y más conocido sea, seguramente, el de la PAH, a la que dedicaremos algunas páginas— sino especialmente el modo en que estas ideas han conseguido enraizarse en prácticas propiamente epistemológicas o culturales, en las que se ponen en juego el pensamiento y los saberes desde una clara voluntad colectiva, horizontal y

democratizadora. En este apartado tendremos ocasión de observar lo que supuso la experiencia del 15M en cuanto a puesta en común de sensibilidades, destrezas y discursos, así como podremos aproximarnos al debate en torno a la potencia transformadora del entorno digital. Del mismo modo, también reseguiremos a vuelo de pájaro la evolución de uno de los muchos colectivos de pensamiento militante que han ido surgiendo y medrando capilarmente a lo largo y ancho del estado español y al calor de los sucesos políticos y económicos: nos referimos a Traficantes de Sueños y su deriva posterior en la Fundación de los Comunes.

Si en el tercer capítulo se trata, pues, de entretrejer una mirada que arranca del discurso filosófico para dirigirse a las propuestas prácticas y ensayísticas que comparten una parecida o complementaria concepción de la precariedad, en el cuarto se dedica unas páginas a la consideración del propio género del ensayo como molde discursivo que, por cuya tradición y características constitutivas, se muestra idóneo para albergar el desplazamiento que la asunción de la precariedad efectúa sobre la comprensión de la propia tarea de pensar. Con instrumentos procedentes de la teoría de la literatura, la narratología y la historiografía literaria se intentan deslindar los aspectos que han renovado el género ensayístico en la actualidad, muchas veces recuperando elementos que lo habían acompañado desde su inicio pero que, con el devenir de los campos intelectuales contemporáneos, en muchos casos habían sido abandonados o simplemente desactivados en virtud de cierta codificación del género. En este sentido, analizaremos, por un lado, su relación con *lo real* en tanto que *falla/falta* y los usos del lenguaje que permiten erigirlo como una herramienta de disputa de sentidos desde la reivindicación de relatos no-autorizados, mientras que, por el otro, veremos su incardinación en una instancia de enunciación —el *yo enunciativo precario*— que se asienta sobre la imperiosidad de dar carta de naturaleza a la experiencia individual y colectiva, para armarla con el pensamiento y la narración,

para enclavarla en esa materia a la vez inalienable y ajena que es el cuerpo y para proyectarla hacia un *nosotros* abierto e improbable que busca construir discursivamente. Al final del capítulo se podrán encontrar algunas reflexiones sobre la capacidad de hibridación que demuestra el género en sus formalizaciones sobre lo precario, así como una coda en la que se retoma la pregunta por la figura del intelectual y se propone una declinación en plural de ésta.

Cierra este trabajo un quinto capítulo dedicado a abordar, desde la especificidad de cada escritura, algunos de los libros más representativos del corpus que constituye lo que propongo entender como una *constelación ensayística de la precariedad*. En este caso, pues, se trata de desplegar una mirada crítica sobre ellos, esta vez libre de constricciones metodológicas o procedimentales, aunque esta mirada esté guiada por una ética de la crítica —*compasiva y derivativa*— que es demandada, en mi opinión, por la propia escritura ensayística. En este sentido, por más que podrían aducirse otras líneas o temáticas problematizadoras, se ofrece un recorrido que parte de los relatos de vidas desposeídas —en las que la desposesión se cierne sobre necesidades vitales que antes eran consideradas como derechos y cada vez parecen serlo menos, tal que la vivienda o el trabajo—, sigue con la precariedad distintiva de la labor creativa e intelectual en el marco neoliberal, para hacerlo derivar hacia formas de escritura que impugnan la medicalización de la vida desde su experiencia con la enfermedad, el malestar y, como expresión más aguda del mismo sentir, el suicidio. Finalmente, como contrapunto a las formas de escribir la muerte voluntaria, se allegan propuestas ensayísticas que replantean y repolitizan la experiencia de la creación de vida, o sea de la maternidad y de la crianza, para intentar esbozar así un ciclo vital, para demostrar que, más allá de la necesaria crítica a los dispositivos precarizadores que ponen en tensión y en peligro la propia vida al servir a una forma de gobierno económico destructivo y deshumanizador, la asunción de la vulnerabilidad y la

búsqueda de una vida en común sostenible también permite columbrar un horizonte de experimentación y de lucha, de defensa y de encuentro. Porque la vida no se deja apresar con facilidad, porque es en última instancia incapturable por los discursos totalizadores y las formas de dominación, porque los modos de resistencia son siempre inesperados y contagiosos, tal vez cabe esperar que la precariedad no sea tan sólo el problema que nos punza y duele sino también —por qué no— el resquicio por el que entrever y prefigurar la posibilidad de un mundo otro. Uno en el que, como reza el lema zapatista, quepan muchos mundos.



## Capítulo 1

### *Antecedentes: la construcción de una autoridad cultural en la España democrática*

Una de las consecuencias más evidentes de la sacudida ideológica y social que ha supuesto la reciente crisis económica y política en España ha sido, vinculada con la necesidad de un diagnóstico certero, la búsqueda de sus causas u orígenes. Debido a su magnitud y a su imprevisibilidad, por contraste respecto al discurso dominante en la sociedad española anterior a 2008 —que tenía que ver, en esencia, con milagros económicos, lugares prominentes en la cultura moderna y exultantes orgullos patrios, de los cuales el deporte sólo era la cabeza más visible y ruidosa—, ha cundido entre la ciudadanía la conciencia de haber sufrido la dolorosa caída de un velo insospechado o el brusco despertar de un sueño, por machacón, casi dogmático. Por ello, ante el acontecimiento de la crisis, y ante la consecuente necesidad de aducir causas, los historiadores, politólogos o críticos culturales —privilegiados representantes y portavoces de la ciudadanía— han vuelto sus miradas al pasado reciente con el sano objetivo de detectar disfunciones sistémicas o de exhumar relatos silenciados desde la atalaya de un presente en quiebra. Esta experiencia es la que explica la implosión de una literatura crítica que ha encontrado en la transición democrática española y en la configuración del sistema que de ella se desprendió un caudal de imperfecciones que han venido marcando la dinámica económica, política y social del país. No podía ser de otro modo. Tanto por un prurito de conocimiento como por la urgencia de un estado de crisis, había que deshacer los pasos. Y sin embargo, por

la propia condición del campo intelectual en el que estas críticas se han insertado, esta tarea se ha convertido en un terreno sensiblemente conflictivo, en el que entran en pugna no solo la veracidad de los enunciados sino, y acaso más importante, tomas de posición que amenazan en revertir el propio campo así como, del otro lado de la valla, enroques bien cimentados para preservarlo.

Así las cosas, y dentro de la normalidad y aún de la idoneidad que ello implica, se ha orquestado un debate intelectual —con íntima resonancia en la arena política— a partir de dos polos que, como era de esperar, se retroalimentan y publicitan: la lectura impugnadora de la llamada Cultura de la Transición o del “Régimen del 78”, por un lado, con su pretensión de hacer caer el velo del viejo mito del consenso y de pasada arramblar, en demasiadas ocasiones, con toda cabeza pensante sospechosa de participar de él; y, por el otro, la lectura autocomplacida de algunos de sus protagonistas, dispuestos a batallar por el significado de un proceso histórico de cuya trascendencia y peso simbólico parecen creerse custodios. En sus versiones más ensimismadas, la primera corre el riesgo de caer en injustos —y a veces malintencionados— esquematismos y en cierto adanismo, cuando olvida u omite que las críticas al proceso de la Transición fueron, desde el primer momento, consubstanciales a su propio desarrollo; la segunda, cuando presume de su sordera y se encierra pigmalionamente en la contemplación extática de su heroica peripecia, no solo peca de vanidad sino que resulta deshonesto y desesperadamente insensible hacia una urgencia colectiva. Afortunadamente, y a pesar de la acritud y virulencia a los que han llegado algunos discursos, no faltan, como veremos en otros capítulos de este estudio, actitudes voluntariosamente analíticas que saben conjugar la necesidad de interrogarse sobre el pasado con el compromiso ante la complejidad de su devenir, huyendo de la descalificación simplista y de parcialidades interesadas.



### *1.1. Transición: acontecimiento, horizonte de expectativas y anomia cultural*

Este estudio no quiere añadir más leña a un fuego de retóricas enfrentadas, pero ello no significa que pretenda una imposible —por inexistente— neutralidad ideológica. Al contrario, partimos aquí de unas pocas convicciones que se nos antojan elementales y asumibles y que guían nuestra interpretación histórica, en un trabajo centrado en los debates culturales en torno a la crisis de 2008. En primer lugar, como señalaran Koselleck y Richter (2006), que la mirada al pasado en busca de explicaciones es el resultado de la dinámica intrínseca a cualquier proceso de crisis histórica, y que resulta lógico y justificado que un *acontecimiento*, en su sentido filosófico, como este convoque necesariamente al último gran acontecimiento de la historia española, es decir, la clausura del régimen franquista y su transformación en un sistema democrático. Hay que abrir la caja negra de la Transición y palpar, husmear, remover en ella tanto como podamos, para comprender y comprendernos, sin miedos ni trabas, pero con rigurosidad y matiz. De este modo —y ahí va una segunda diminuta convicción—, quizá podamos calibrar las columnas culturales e ideológicas que sustentan una forma de organización político-social que no sólo parece estar expuesta a devastadoras crisis cíclicas, sino que ha provocado que los índices de desigualdad social en el mundo regresaran a los niveles de los años cincuenta (Picketty, 2014). Todo apunta a que algo ha tenido que ver en todo esto una forma de gobierno propagado desde los años setenta y ochenta en forma de progresiva implementación de la ideología neoliberal como tendencia hegemónica en los países occidentales, no sin amenazar la salud democrática, nacional y supranacional. Pero de ello nos ocuparemos en el siguiente capítulo de esta tesis.

Finalmente, puede inferirse de lo dicho un tercer aspecto del que estamos persuadidos: de que la esfera de la cultura —¿y quién será esa señora?, cabría preguntarse, con Sánchez Ferlosio—, por su especial ubicación entre el campo de poder y la sociedad civil, entre lo fenoménico y la construcción de sentidos para explicarlo, ha debido jugar un papel importante en el actual *crash* y que es, por lo tanto, responsabilidad de sus agentes la de emprender una autocrítica exigente y pertinaz. Y nos parece que ese ingrediente más bien ha escaseado en la cocina de un *establishment* intelectual español que con demasiada ligereza se ha lanzado, las veces, a lavarse las manos de lo sucedido, otras, a limitar su crítica a banqueros y políticos, y otras, a cerrar filas ante su puesta en duda, cuando no a desacreditar abiertamente los nuevos movimientos sociales que han nacido al calor de la quiebra y al frío de la precariedad y la incertidumbre.

Por todo esto, queremos, en lo que sigue, ofrecer un análisis matizado, aunque forzosamente breve, respecto a la construcción de una autoridad cultural y democrática en la España de las últimas cuatro décadas, en las que la creación y el pensamiento han jugado un papel nada desdeñable. Más que un recorrido exhaustivo por la configuración de un nuevo campo cultural en la España postfranquista, de lo que se tratará aquí, espoloneados por el auge de los estudios sobre *historia de los intelectuales* (Winock, 1997; Dosse, 2003; Sapiro, 2011; Martín Gijón, 2011; Picó y Pecourt, 2013; Muñoz Soro, 2015; etc.), será de señalar unas pautas de comportamiento intelectual y atender a sus condiciones de posibilidad, asumiendo el carácter limitado y parcial de cualquier enfoque ante la complejidad de una época proteica, multiforme y cambiante como fue la de los años setenta y ochenta en España.

Asimismo, partiremos aquí de comprender la muerte del dictador en 1975 como el *acontecimiento*, en su sentido filosófico —es decir, como fenómeno imprevisible, irruptivo y que obliga a reinterpretar la realidad—, que marcó el eje de transformación sociopolítica de toda una época. Por eso, y siguiendo al

historiador Reinhart Koselleck, podemos decir que con él se abrió una nueva temporalidad histórica que redefinía el “espacio de experiencia” de los españoles —en el que el marco de significación seguía muy determinado por los casi cuarenta años de dictadura— y a la vez dibujaba un nuevo “horizonte de expectativas”<sup>1</sup> que se reflejaría, en la época, en la adopción generalizada de significados, muy connotados, de progreso, como “modernización”, “normalización” o “europeización”. La sociedad española, ante la incertidumbre, preparada y deseante, se carga de razones y acude a la llamada del futuro. Sin embargo, el cuerpo del dictador reverbera en las instancias de poder y no está dispuesto a soltar del todo las amarras del pasado<sup>2</sup>. A través de un nuevo léxico, el presente “en transición” se convierte más que nunca en un *hoy* donde se encuentran la experiencia del pasado y el futuro como expectativa.

Sin esta tensión histórica nos resulta difícil entender el proceso de refundación de un nuevo sistema político en su dimensión más puramente institucional, así como la reconfiguración de un campo cultural que, por otro lado, ya había

---

<sup>1</sup> Ambas categorías (deudoras de la hermenéutica gadameriana) están ligadas a las personas empíricas pero a la vez se revelan impersonales, y asimismo dan cabida tanto al universo de producción lingüística de una época como a los afectos y deseos que la constituyen. Mientras que la “experiencia” desplaza el pasado al presente, como elaboración racional o inconsciente de lo acaecido y transmitido por generaciones o instituciones, la “expectativa” articula un horizonte donde el futuro es proyectado en el presente a través de ideas y afectos: “también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen” (Koselleck, 1993: 338). Son, por otro lado, categorías muy útiles para pensar la relación de la historia fenoménica con la producción de significados históricos, por cuanto explicitan su lugar de negociación; “el cambio histórico cabalga entre el cambio del lenguaje y el cambio social, participa de ambos, al igual que el acontecimiento es algo objetivo y subjetivo, situado entre ambas cosas. En definitiva, existe una diferenciación y conexión al tiempo entre realidad y discurso, entre conceptos y hechos históricos, entre lenguaje y cambio sociopolítico” (Sánchez-Prieto, 2012: 488).

<sup>2</sup> No hay que olvidar que la década de los setenta arrancaba con ese discurso de fin de año de 1969 en el que el caudillo afirmaba haberlo dejado todo “atado y bien atado”, en referencia a la Ley Orgánica del Estado de 1967 en el que se nombraba sucesor a Juan Carlos de Borbón: “la fórmula que el régimen utilizaba para conjurar la incertidumbre que acompañaría al ‘hecho biológico’ [...] era ‘después de Franco, las instituciones’” (Sánchez Cuenca, 2014a: 10). Será en este plano, pues, el institucional, donde las fuerzas del pasado actuarán con más firmeza.

empezado mucho antes a articularse en lo que algunos historiadores se refieren como “pretransición cultural” (Morodo, 1984). Como bien y detalladamente han estudiado, entre otros, José-Carlos Mainer, Santos Juliá o Jordi Gracia y Domingo Ródenas<sup>3</sup>, es ya en los años sesenta en los que empieza a armarse un campo cultural activo y regenerador, en el que la aparición de destacadas obras no es sino el correlato de la significativa reestructuración de agentes y proyectos culturales que se daría en la última década y medio de franquismo —pienso en editoriales, cenáculos de literatos y artistas, premios, agentes literarios, etc. Toda una esfera de creación y pensamiento que adquiere el reconocimiento y prestigio de las clases educadas españolas mientras que existe de modo escindido respecto a la raquíta cultura estatalizada u oficial del régimen.

Teniendo esto en cuenta, podemos formular unas cuantas asunciones que hoy día parecen ya indiscutibles. En primer lugar, que la Transición política fue impulsada y fuertemente condicionada por el ala reformista del franquismo —diferenciado de un debilitado búnker inmovilista— que, tras los años del desarrollismo, estaba persuadida de que la expansión del capitalismo en España —y con ella su propia perpetuación en el poder económico— necesitaba de un marco de libertad parecido al de los otros países democráticos. Las nuevas convicciones democráticas de los Fraga Iribarne, Areilza, Suárez, Pío Cabanillas y cuadrilla, pues, no pueden dejar de ser vistas como opciones estratégicas e

---

<sup>3</sup> Efectivamente, han sido muchos y valiosos los estudios que nos han hecho notar cómo, en época de represión feroz, ya fuera a través del abandono de la inflamada retórica falangista en las primeras décadas de franquismo (Mainer, 2003), de cartas a los dirigentes culturales y autoridades religiosas, entre los que destacan los ministros (Juliá, 2014: 449-548), de la a veces ambigua o sutil defensa de una tradición liberal que no acabó de extinguirse nunca (Gracia, 2004) o de la adopción de estéticas de contestación que aprovechaban los meandros de la ficción como arma de imaginación política y como receptáculo de aspiraciones y sueños de otros mundos posibles (Buckley, 1996), la década de los sesenta se significó efectivamente por la profusión de una cultura díscola y contestataria, con una decidida voluntad de modernidad y que busca en Europa sus principales referentes. También cabe destacar el documentado libro de Mainer y Juliá, *El aprendizaje de la libertad* (2000), y el más reciente de Juliá, en solitario, *Transición* (2017).

interesadas para la continuidad de una élite económica que se enfrentaba a la deslegitimación y la fuerza opositora de una amplia mayoría de la sociedad civil. Recogiendo el título de un temprano libro sobre la cuestión, de José Vidal-Beneyto (1977), para estas huestes políticas se trataba de pasar “del franquismo a una democracia de clase” —lo cual no significa que no tuvieran fuertes problemas y resistencias para lograrlo. En segundo lugar, y en consonancia con esto, tampoco parece cuestionable que el proceso de transición institucional fue un acuerdo entre élites políticas y económicas, donde sólo unos pocos privilegiados tuvieron realmente la oportunidad de participar. Esos pocos “líderes” y “expertos”, todos varones, fueron los encargados de las negociaciones que lograrían alcanzar el celebrado *consenso*, figura clave para entender la construcción de un relato oficial sobre ese período según el cual unos pocos y heroicos personajes con sentido de Estado (*cum-sensus*) lograron la pacificación del país gracias al deseado *con-sensus*, es decir, “la aprobación de todos”. Un relato que tiende a convertir en portadores de la providencia democrática a un reducidísimo número de hombres —los “padres de la constitución”, algunos líderes políticos y el propio rey Juan Carlos—, de entre los que destaca la figura mesiánica de Adolfo Suárez<sup>4</sup>, mientras que se invisibiliza el papel que pudiera jugar la sociedad civil en una época de fuertes movilizaciones obreras, cívicas y estudiantiles<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Para ejemplo de ello, una encuesta publicada por *El País* a veinte años de la muerte de Franco llegaba a la conclusión de que: “La ciudadanía reconoce de forma casi unánime y creciente que Adolfo Suárez fue protagonista principal en el restablecimiento de la democracia”. En el mismo día, a páginas de diferencia, el rotativo anunciaba la sexta entrega de *Memoria de la Transición*, de Javier Pradera, con el siguiente titular: “‘Memorias de la Transición’ aborda mañana cómo desmontó Suárez la legalidad franquista” (*El País*, 1995a).

<sup>5</sup> En una ponencia de 2009, por ejemplo, el mismo Vidal-Beneyto (2015), repasando dos obras sobre la Transición afines al PSOE, como son las de Ramón Cotarelo y Andrés de Blas (1989) y la de Ferran Gallego (2008), se exclama de que, a pesar de ser obras hechas “desde una opción y por una opción socialista, de las luchas populares y las luchas sociales, de las luchas políticas de la Transición ¡no se dice nada, absolutamente nada!”. En los últimos años se ha procedido con fuerza a la recuperación de un archivo popular de la Transición, especialmente en lo que se refiere a sus formas de luchas autónomas (Espai en Blanc, 2008), a las reivindicaciones feministas

Si bien hoy parecen aceptados estos aspectos para la mayoría de la bibliografía reciente sobre el tema<sup>6</sup>, una vez deshinchada la burbuja del relato mítico de ese “pacto entre caballeros” bajo el que a menudo se ha escrito la Transición, lo que sí varía sin duda es la valoración que de ello se desprende y en la que entra en juego, esencialmente, la consideración de la inestabilidad del país y el miedo a que se repitiera un nuevo enfrentamiento armado. El famoso “ruido de sables”, plasmación del temor que se extendía entre las esferas de poder, pero también entre la sociedad civil, remitía al último gran acontecimiento del pasado patrio, la Guerra Civil, y afloraba, con toda su presencia fantasmagórica a cada muestra de violencia social o policial y de terrorismo, del signo que fuera<sup>7</sup>. En efecto, aquellos historiadores e intelectuales que se inclinan a creer que el camino que

---

(Larumbe, 2002; González Ruiz, Martínez Ten y Gutiérrez López, 2009) o a sus formas contraculturales (Florido Berrocal et. al.: 2015; Moreno-Caballud: 2014). Igualmente, para hacer justicia, hay que señalar que no todas las explicaciones de la Transición provenientes de la cultura socialista más cercana al poder político han olvidado ponderar el papel de las movilizaciones sociales. Así, por ejemplo, un temprano libro de José María Maravall (1981), antes de ser ministro en el PSOE, tenía muy presentes tanto las luchas y protestas ciudadanas como la necesidad de apoyos para el socialismo y el reformismo. Tanto de lo mismo podría decirse de algunos de los textos de un importante ideólogo del PSOE, Elías Díaz (1987: 170), como, por ejemplo, cuando, en motivo de una entrevista de 1983 sobre “Cultura, universidad, sociedad civil”, afirmaba: “hoy el cambio cultural, sin debilitar a las instituciones políticas democráticas, debe potenciar los movimientos de la sociedad civil que están, conflictivamente, en su base y en la de todo lo demás; y, entre ellos, los movimientos pacifistas, ecologistas, comunales, feministas, estudiantiles, etc.”

<sup>6</sup> Me refiero a los estudios rigurosos, con voluntad de arrojar nueva luz al proceso histórico y compensar los excesos del relato oficial. Por supuesto, aún se publican en España monografías (en su versión más hagiográfica) dedicadas a las grandes personalidades de la Transición, en la línea abierta por autores como José Oneto (1985) o Victoria Prego (1995), como las recientes de Ana Romero (2013) o de Juan Antonio Tirado (2015), por citar sólo dos, y que insisten en atribuir a este panteón de personalidades (Arias-Navarro, Juan Carlos I, Suárez, Fraga, Fernández-Miranda, Carrillo, Díez de Rivera, por citar los protagonistas de este segundo libro) toda la pericia política necesaria para lograr la hazaña pacificadora de la Transición, dando muestra de la capacidad de resistencia y reproducción de este discurso mitográfico. No faltan tampoco delirantes interpretaciones en clave revisionista (en el peor de sus sentidos), como la de Pío Moa (2011), de las que aquí, por razones obvias, no haremos más mención que esta.

<sup>7</sup> Mariano Sánchez (2010) o Sophy Baby (2013 y 2015), entre otros, se han encargado de recordar el ciclo de violencias que inundó el proceso de la Transición para romper con uno de los trasuntos básicos del relato oficial, a saber, su condición de pacífica y por eso mismo modélica. El primero cuenta hasta 591 asesinatos políticos durante esos años, ya sea por grupos terroristas o antiterroristas, grupos de extrema derecha, o fruto de la represión policial o de las situaciones que se vivía en las cárceles españolas.

emprendieron las clases políticas durante la Transición era el único posible, o cuando menos el mejor de los posibles, suelen ponderar la necesidad que había de garantizar una *pax civilis* y argumentan que ello sólo se podía lograr a través de la representación fría y dialogante de unos pocos líderes políticos y de sus gabinetes de expertos, para lo cual algunos no dudan en echar mano de tópicos que esencializan el carácter español como cainita, irracional e impetuoso.

Por su lado, algunas lecturas impugnadoras de tal modelo, a veces incurren en la minusvaloración de la amenaza real que podía suponer una escalada de violencia, con las facciones más continuistas del ejército de trasfondo, como si el camino hacia la democracia estuviera despejado y cualquier renuncia supusiera una traición a los incólumes principios —comunistas, anarquistas o socialistas— que habían vertebrado la oposición franquista. Lo cierto es que, en un mapa sociopolítico tan polarizado y saturado de miedos e ilusiones, si para algo parecía el camino despejado era para el triunfo de un liberalismo, en sus vertientes política y cultural, que permitía, a la vez, mostrarse legítimamente como antifranquista —no hay que olvidar que, para las jerarquías falangistas y eclesiásticas más recalcitrantes, una de las obsesiones había sido precisamente intentar obscurecer la relevancia, y así controlar su recepción, de intelectuales de adscripción netamente liberal, como Unamuno y Ortega<sup>8</sup>— e inofensivo o estabilizador, por templado, es decir, alejado de las ortodoxias antagonistas y las luchas emancipadoras. De este modo muchos políticos y pensadores de ambas orillas abrazarán esta tradición, muchas veces de manera más estratégica que

---

<sup>8</sup> Una buena radiografía de esta animadversión se puede encontrar en el quinto capítulo del libro de Mario Martín Gijón (2011: 217-255), dedicado a “Los modelos a combatir: Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset”, donde se muestra cómo “los intelectuales liberales que se habían consagrado en el primer tercio de siglo serán denostados y, entre ellos, destacadamente Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, los dos máximos modelos de intelectual subversivo e intelectual cívico” (2011: 217), respectivamente.

devota, y la nueva cultura oficial posfranquista no dejará de premiar y valorizar a sus más insignes representantes.

Para entender esta transformación debemos tener en cuenta que la imposición ideológica del franquismo, su necesidad tantálica de fagocitar todo discurso y convertirlo en propaganda del régimen, la imposición de un control sobre las publicaciones mediante la censura, la posesión estatal de los medios de comunicación y la gestión falangista de la educación había marcado la característica principal de la cultura oficial española bajo el régimen, mientras que en sus ángulos muertos —a veces no muy invisibles— florecía una renovada y fértil actividad cultural. Si llegamos a los años 70, pues, con cierta dualidad de esferas culturales —una expansiva y prestigiada pero relativamente controlada por la censura y la autocensura; la otra articulada por las estructuras del poder político pero sin apenas producción cultural destacable— la muerte de Franco, y la consecuente transición hacia un nuevo régimen democrático permitió abrir la posibilidad hacia una unificación de estas dos esferas, transfigurando muy lentamente un campo fuertemente heteronomizado hacia uno de relativa autonomía. Por eso, proponemos entender el período de la Transición, es decir, desde 1975 hasta 1982<sup>9</sup>, como un estado de *anomia* para el campo cultural<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Soy consciente de que la elección de las fechas no resulta unánimemente aceptadas. En este caso, y teniendo en cuenta que me estoy refiriendo a la esfera cultural durante la Transición creo que las fechas del “hecho biológico” y de la llegada del PSOE al poder pueden suponer buenas referencias para lo que llamo el estado de anomia cultural, puesto que la primera fecha desata las condiciones de posibilidad de ésta y la segunda marca el momento desambigüedad del campo del poder, que ahora se sabrá netamente democrático y que además impulsará una nueva relación del Estado con la esfera de la creación y el pensamiento.

<sup>10</sup> En el caso de la España posfranquista eso se da al menos en virtud de cuatro factores esenciales: 1) la incertidumbre que caracteriza el propio campo del poder imposibilita un marco claro de relaciones entre éste y el campo cultural; 2), la práctica de una censura que, a pesar del inevitable aperturismo y relajamiento, estará aún presente durante los años de Transición, 3) la violencia y el terror de ultraderecha, que acecharon a los agentes e instituciones culturales durante el final de los años setenta, como nos lo recuerda la quema de librerías durante ese período, las amenazas a quioscos o los atentados contra algunos medios de producción cultural como la revista *El Pápus* en 1977 o el periódico *El País* en 1978; 4) el mercado cultural (editorial, mediático, museístico, institucional) que, como principio de poder heterónimo, aún no ha



Significar la cultural española en los años de transición política como *anomia* supone, en este sentido, escapar de determinismos historicistas, para instalar, en el seno de nuestro análisis, el propio principio de incertidumbre que regía este campo en la época así como para intentar comprender las nuevas correlaciones de fuerzas que en él se van a desplegar, en consonancia con los distintos “horizontes de expectativa” de sus agentes y de la sociedad española de la época.

Y aun así, como han destacado muchos estudiosos, la anomia cultural de la transición se fue configurando al menos con una década de antelación, a través de las prácticas contestatarias o semiclandestinas de muchos escritores, artistas e intelectuales, en una época —los años 60— en la que “el voluntarismo político convertía a la literatura en un instrumento de sustitución de lo que no existía: una vida política consciente, de combate, de lucha civil eficaz contra el Régimen” (Castellet, 1976: 141) pero que también da señales de autonomización y abandono de la tarea social o “comprometida” a través del cultivo de una narrativa más sofisticada, como la de Luis Martín Santos o de Juan Benet, o de la poesía hiperculturalista y trufada de referencias metaartísticas de un grupo de jóvenes como los *novísimos*. Una “cultura crítica” bajo el franquismo (Gracia: 1996), que se acentuaría tras la Ley de Prensa e Imprenta de Fraga Iribarne (1966) y que fue la sala de operaciones de un imaginario democrático o rupturista, en la que tuvieron un papel destacado revistas como *Triunfo* o *Cuadernos para el diálogo*, a pesar de que los bajos índices de escolarización y alfabetización supusieran igualmente un límite evidente de su alcance<sup>11</sup>. En este sentido, lo que está por jugarse en estos años, más que la posibilidad o envergadura de un rearme cultural

---

tenido tiempo de establecer de manera clara sus normas de conducta ya que se desconocen los hábitos de consumo cultural en libertad, y por lo tanto resulta, en ese momento, imprevisible

<sup>11</sup> En una sociedad en la que se contaban 0,17 libros por habitante; en la que, en 1968, el nivel de estudios, en una gama del 1 al 5, era de 1.1; en la que en 1973 el 89% de los ciudadanos no participaba de ningún tipo de actividad cultural y el 50% no leía ni un libro al año (Quaggio, 2014: 56-57); en una sociedad como aquella resultaba ciertamente difícil que la revitalizada circulación de ideas y experiencias ajenas a la cultura del régimen rebasara el umbral de los entornos académicos, los cenáculos artísticos o ciertos espacios de politización

—que, como hemos visto, ya se había realizado anteriormente y cuya transformación no será especialmente acentuada en esos años—, es el ámbito de las posiciones individuales y las nuevas relaciones de poder que, aupadas por el nuevo sistema democrático, se empiezan a delinear. Y es que el campo cultural llega a 1975 con una élite intelectual enfrentada casi en bloque al poder político franquista y reclamando un nuevo lugar para la cultura, desde el dinamismo de unas aulas universitarias en ebullición, cenáculos artistas muy activos y cada vez más proyectos editoriales en marcha. Y, sin embargo —o por ello mismo— a partir de esa fecha, y al ritmo de la lenta transformación institucional del país, se asiste a la conversión gradual de la cultura dirigista del régimen en un modelo de gestión estatal de la cultura que tendrá como consecuencia la organización de nuevas jerarquías dentro del propio campo y la consiguiente disgregación de la unidad del sector cultural en tanto que cultura de oposición o antagonista. Se abriría de este modo lo que hemos denominado ya como un periodo de *anomia cultural* en el que el principio heterónomo franquista daba paso a la gradual adquisición de nuevos principios de autonomía<sup>12</sup>, que no se asentaría, en este caso, y teniendo en cuenta que la autonomía cultural es siempre relativa —un polo al que se tiende—, hasta la llegada al poder del PSOE y la constitución de un nuevo orden político en el que lo cultural, como veremos, jugaría un papel nada desdeñable, hasta la consolidación de lo que aquí llamaremos una cultura socio-liberal que lograría alzarse como autoridad democrática.

Así las cosas, en la naciente democracia española, la relación entre las esferas políticas de la y el campo cultural vendría caracterizada, en este sentido, como un juego simbiótico según el cual, por un lado, los dirigentes políticos participaron activamente en la consolidación de un espacio, libre y protegido, de

---

<sup>12</sup> El reformista Ministro de Información y Turismo, Pío Cabanillas, se había adelantado al “hecho biológico” al afirmar, en 1974: “La misión de los poderes públicos en materia cultural tiene que responder al principio de colaboración y al respeto de la autonomía. Las ideas de tutela jerárquica o de dirigismo estatal deben ser superadas” (cit. en Quaggio, 2014: 51)

creación y circulación culturales —en términos de inversión, de creación de estructuras y de premios, o incluso de la designación de muchos integrantes del mundo cultural como “senadores por designación real” o “consejeros culturales”<sup>13</sup>— mientras que, por el otro lado, la esfera cultural sirvió como plataforma para proyectar y ejemplificar la imagen de una “tercera España”, ilustrada, consensual y pacificadora, en la que cabía la reivindicación de figuras como las de la generación del 27 y, especialmente, la de Ortega y Gasset<sup>14</sup>. El rol de la política cultural durante la Transición no dejó, pues, de ser ambiguo: por un lado oficializaba el campo cultural, dándole visibilidad y autonomía, y por el otro mantenía una cuota de control a través de procesos judiciales, en una lógica de libertad vigilada. Y ello en razón de tres objetivos principales: 1) buscar el favor de esas élites para así integrarlas en el discurso del nuevo Estado; 2) proyectar la lógica del consenso y de la reconciliación nacional a través de figuras carismáticas para la sociedad española y 3) mantener un grado de control sobre los límites de lo decible en la nueva esfera pública española, entonces en proceso de reconstrucción<sup>15</sup>.

Por su parte, otro de los grandes factores que contribuyó a la reconfiguración del campo cultural, es decir, de las posiciones, la función pública y las relaciones

---

<sup>13</sup> Entre los primeros, nombrados en 1978, podemos encontrar a figuras como Julián Marías, Cela, Martí de Riquer, Ortega Spottorno, José Luis Sampedro o Guillermo Luca de Tena, mientras que entre los segundos aparecen, en 1980 y por designación del nuevo ministro de economía, Ricardo de la Cierva, nombres como Castellet, Espert, Cela o Caro Baroja.

<sup>14</sup> Tal como afirma Giulia Quaggio: “La Transición, en fin, sobre todo estuvo dominada por la figura de Ortega y Gasset”. Igualmente, la historiadora italiana señala las constantes referencias al filósofo español en los debates públicos y el acuerdo que sellaron la Fundación Ortega y Gasset con el Ministerio de Cultura para editar y divulgar su obra. Sin duda, Ortega se erigía como el símbolo de la “tercera España” y “se avenía bien a todo propósito de reconciliación democrática” (Quaggio, 2014: 253).

<sup>15</sup> La prohibición de libros durante los años de la Transición respondía a criterios parecidos a la de las películas: se censuraron volúmenes que trataban esencialmente temas de violencia y terrorismo (por poder contribuir a la “crispación” social) o que cuestionaban el papel de diversas autoridades, como el ejército. Algunos ejemplos: *Los atentados contra Franco*, de Eliseo Bayo, *Galicia mártir*, de Alfonso Daniel Rodríguez Castelao, *Autonomía del País Vasco*, de Javier Villanueva o *Qué son las fuerzas armadas* de José Fortes y Restituto Valero (Quaggio, 2014: 115).

de poder de sus agentes —no ya del valor de sus creaciones—, a partir de las nuevas libertades adquiridas y la abierta adopción de una economía de mercado preformulada en los años de desarrollismo, fue la transformación del mercado editorial y periodístico. Si los años 60 habían estado dominadas por editoriales como Destino, Alfaguara, Alianza o Planeta, la revitalización de la producción cultural vino de la mano de nuevos proyectos editoriales que respondían a distintas sensibilidades dentro de la amalgama opositora; desde el cristianismo progresista de Edicusa, Nova Terra, Edicions 62, Península o Laia, al marxismo científico de Ciencia Nueva, Ediciones Halcón, Ariel, Equipo Editorial, Siglo XXI o Grijalbo; desde la filosofía analítica en colecciones de Tecnos o de Alianza, hasta la izquierda alternativa y underground de Taurus, Seix Barral, Tusquets, Anagrama, Kairós o La Gaya Ciencia. Como resultado principal se pudo constatar una notable diversificación de medios y de voces literarias, en un mundo en el que los escritores dejaron de sentir gradualmente la necesidad de cumplir con una función social y se embarcaron en la exploración de sendas singulares, ya sea con sofisticadas espesuras formales, a través del humorismo o la creación de imaginarios simbólicos muy personales. Así, mientras la narrativa abandonaba el prurito informativo de la novela social se dio, paralelamente, una revitalización de la producción ensayística, periodística y científica que abarcaba todas las tendencias del pensamiento, desde filosofía política a reformulaciones del cristianismo, desde psicoanálisis a cultura popular, desde estudios sobre psicodelia o antipsiquiatría a nuevas espiritualidades (Gracia y Ródenas de Moya, 2011: 177-224). Una explosión cultural revitalizante y heteróclita, aliñada con el desenfado y la iconoclastia de una contracultura muy activa a través de revistas como *Ajoblanco*, *Star*, *Triunfo* o *Divan* y un despliegue de humorismo en las páginas de *Hermano Lobo*, *El Pápus*, *Por favor* o *El jueves*.

Con todo, podemos resumir que, desde el punto de vista de la producción cultural, se asiste, en aquellos años, a una especie de saludable y ansioso *totum*

*revolutum* del saber y la creación en relación de continuidad con lo que se había estado cocinando en la década anterior, que supondrá “el salto desde la rumiante dictadura a la polifacética democracia” en un campo cultural marcado por la diversificación y que a la vez quedará “sometida a las dinámicas del capitalismo y la desideologización de un sector de la posmodernidad” (Gracia y Ródenas de Moya, 2009: 11). Cierta individualismo mercantilista en el campo intelectual fue, en este sentido, una de las consecuencias de la oficialización de la cultura. Efectivamente, el camino hacia la autonomía literaria conllevaba el inevitable ordenamiento en el espacio del mercado capitalista, sus ofertas y demandas, sus leyes resultadistas y sus ángulos muertos, cosa que, por otro lado, no puede sorprender si tenemos en cuenta que ésta había nacido precisamente al cobijo del propio mercado, a mediados del siglo XIX, como señala el propio Bourdieu (1992). El hecho es que, por efecto de la libertad de expresión y de publicación, pero también de la mercantilización y la oficialización de la cultura, el panorama intelectual español se revelaría como ideológicamente heterogéneo y diverso. Esto, que a nivel de producción y consumo artístico-literario no podía sino generar un comprensible alborozo en las capas educadas de la sociedad también afectaría a la función intelectual. Y es que el grupo de lo que podemos llamar *intelectuales*, a partir de la transición, no podía dejar de ser esencialmente multiforme, en tanto que integraba pensadores liberales, dandis gauchedivinescos, intelectuales del PCE, filósofos neonietzscheanos, poetas novísimos, jóvenes de la contracultura, y un largo etcétera, cuyos intereses, una vez asentada la libertad y la posibilidad de cierta autonomía cultural, se revelarían lógicamente alejados.

## 1.2. La (re)construcción de la esfera pública y el lugar del intelectual

A menudo, desde las generalizaciones más críticas sobre la Transición se alude al papel de estos intelectuales como cómplices del asentamiento de una cultura oficialista y, en consecuencia, de la desarticulación de una cultura crítica, así como, en última instancia, hasta de la desmovilización social<sup>16</sup>. Esta postura suele asumir que las élites culturales fueron seducidas y fagocitadas por el poder político de muy diversas maneras, y qué duda cabe que en algunos casos resultó ser innegablemente así. Sin embargo, la asimilación acrítica entre campo de poder y campo cultural tiende a ser simplista, y no parece ser muy operativa si no es a través de importantes reduccionismos u omisiones. No hace falta recordar la famosa formulación de Bourdieu (2002: 108), según la cual los intelectuales sólo participan del campo de poder en tanto que “fracción dominada de la clase dominante”: su relación suele estar marcada, efectivamente, por el conflicto, más que por una cómoda simbiosis, y mediada por mecanismos de autoridad insertos en el dinamismo orgánico de lo que podemos llamar la esfera pública. Una esfera pública que no sólo es el hábitat natural del intelectual sino su condición de existencia. Entendamos aquí esta *esfera pública* como un espacio de socialización simbólica que nace en el siglo XVIII —en reducidos salones y cenáculos intelectuales de la burguesía cultivada—, se despliega poco a poco a lo largo del XIX —gracias principalmente al incipiente mercado cultural y al papel de la prensa escrita— y se expande definitivamente en el XX a través de la generalización y diversificación de los medios de comunicación<sup>17</sup>. Esta

---

<sup>16</sup> Pienso ahora en la entrevista que le hizo Sebastiaan Faber (2016) a Pablo Sánchez León, titulada significativamente “Los intelectuales del 78 tienen un cártel”, o en la ponencia de este segundo (Sánchez León, 2016) en el debate “Medios, intelectuales y política. Un debate largamente aplazado”, organizado por CTXT y *Espacio Público*. También pueden leerse, en esta línea, las aportaciones del propio Faber o Carlos Fernández Liria: <http://www.espacio-publico.com/un-debate-largamente-aplazado>

<sup>17</sup> Para un rápido recorrido sobre este asunto envío al capítulo dedicado a las “Transformaciones en la esfera pública”, del libro de Juan Picó y Juan Pécourt (2013: 295-299).

esfera pública —que tendremos la ocasión de problematizar en el próximo capítulo— permite, pues, una plural producción de sentidos dentro de un sistema de medios de información sometido a fuertes principios de jerarquización y control —políticos y económicos, esencialmente— y en ella confluyen factores de legitimidad social e injerencias de poder, o sea, es propiamente un espacio de mediación.

A este respecto cabe aludir a la diversificación de la prensa —principal tarima y hábitat de la figura del intelectual— para comprender las condiciones de aparición de una nueva figura intelectual. Y es que si durante los años oscuros del franquismo tres grandes grupos privados dominaban la escena periodística con el permiso gubernamental —Prensa Nacional, editora de *ABC*, el grupo Godó, editor de *La Vanguardia*, y EDICA, propietaria del diario *Ya*—, la transición democrática estuvo marcada por la aparición de nuevos rotativos que darían aire fresco a este panorama, como *El País*, *Diario 16* o *El Periódico*, dejando a la postre una esfera pública mucho menos sujeta a los designios estatales y más dependiente de sus condiciones de mercado. Aquí radica la posibilidad de aparición de un discurso público disidente con el poder, y por ende de la figura del intelectual *stricto sensu*, es decir, como *profesional del pensamiento, legitimado por una obra previa y reconocida* que es capaz de antagonizar con el poder cada vez más aglutinador del Estado democrático y de los poderes fácticos que lo circunden. Una figura que en última instancia depende de su capacidad de afectar, a través de sus argumentaciones, a la misma población que legitima al propio Estado mediante el gobierno coyuntural.

Sin embargo, como ya había señalado Vázquez Montalbán en su influyente *Informe sobre la información* —de 1963, pero reeditado y ampliado en 1975—, la vida de esta esfera no está exenta de obstáculos y amenazas, debido generalmente a los intereses privados de los grupos empresariales-periodísticos. Especialmente en países, como España, en el que la prensa era, aún en los inicios de los años

80, “un sector fuertemente controlado y artificialmente cerrado por una suerte de *numerus clausus* oficial” y en el que “la inexistencia casi total de participación de los profesionales sobre la línea informativa o de opinión de los medios refuerza el dominio de un neto concepto empresarista de la información” (Bustamante Ramírez, 1982: 10-11).

Con todo, lo cierto es que, a pesar de las limitaciones y opacidades que definen la esfera pública posfranquista, la diversificación de medios en la España de la Transición no sólo produjo un efecto saneador y refrescante para la difusión de ideas sino que, sobre todo, supuso la aparición de numerosos espacios de enunciación desde los cuales los pensadores y escritores podían dirigirse a su comunidad. En este contexto, la figura del intelectual recobró indudablemente un peso específico perdido y estuvo lejos de quedar en silencio, como han afirmado algunos<sup>18</sup>, atraído tanto por la precipitación de acontecimientos históricos a los que quería dar significación y rumbo como por la multitud de revistas y editoriales en las que a menudo trabajarían estos escritores y pensadores como asesores, directores de colección y, evidentemente, autores.

En todo caso, importa resaltar que, aupado por el nuevo Estado cultural y por los espacios de poder que poco a poco va ocupando, el intelectual de la Transición se integra en la sociedad española a través de la prensa escrita, cada vez más masiva debido al aumento de la escolarización y a la progresiva liberalización del mercado, y, en las versiones más idealizantes, se presenta a sí mismo ante una tarea histórica de vigilancia moral. Así lo hace, por ejemplo, López Aranguren en un temprano artículo publicado en *El País*, titulado

---

<sup>18</sup> Por ejemplo Ramón Buckley (1996: xv), que escribía: “En medio de la algarabía de noticias que se producían a diario en los años de la transición política, sorprende el silencio de nuestros intelectuales. Con muy notables excepciones —el caso de Julián Marías, que se erigió en auténtico abanderado de la transición, o el de José Luis Aranguren, desde una posición mucho más crítica— sorprende el silencio de una gran mayoría de nuestros escritores (el subrayado es mío)”.



precisamente “El intelectual y la vigilancia de la vigilancia” cuando describe, en términos casi mesiánicos, el cometido que le espera:

La función crítica de clarificación y, junto al pensamiento utópicoimaginativo de un futuro mejor, el ejercicio de la desmitologización política y el estudio serio, no parecen ser tareas a las que muchos se dediquen. Tareas que son, precisamente, las propias del intelectual en su vertiente política. El punto de vista de éste ha de ser, creo yo, siempre móvil, no adscrito a ninguna posición preestablecida, levemente desdeñoso y aún escéptico, mas, a la vez, fríamente apasionado por la cosa pública, distante de toda clase de intereses materiales y siempre vigilante. Vigilante, incluso de los vigilantes (Aranguren, 1976).

Reflejado en el espejo de la sociedad española, la figura del intelectual se encuentra una imagen casi mesiánica de sí mismo, heredera en España de Unamuno y de Ortega, como “forjador de conciencia” o “maestro de escuela de nuestro pueblo”<sup>19</sup>. Esta *pulsión escópica*, este proyectarse arquetípicamente en el conjunto de la comunidad como depositarios de la conciencia colectiva y la rectitud del pensar, es a la vez resultado del nuevo papel que desempeñarán los agentes culturales en la naciente época democrática y síntoma de las aspiraciones que depositaban sobre ésta en cuanto a su estatus social se refiere. Los intelectuales de la Transición no sólo se sienten implicados en el proceso histórico nacional sino que, en ocasiones, se deparan para ellos mismos un lugar de privilegio y de obligación para con su sociedad. A través esencialmente del columnismo, en la resurgida esfera pública que los reclama a través de la prensa, éstos se saben cada vez más escuchados por la sociedad y al tiempo más considerados por parte de un poder político que los agasaja con homenajes, premios e importantes cargos. Como en los espejos de feria, este *intelectual especular* reduplica su imagen, ya sea cóncava o convexa, a través de cada vez más apariciones públicas.

---

<sup>19</sup> Ambas son formulaciones de Unamuno, que recojo de la tesis de Bernat Padró Nieto (2014: 81 y 104, respectivamente) sobre la *Historia intelectual de la revista Alfar*.

Eso explica que uno de los principales objetos de reflexión de los intelectuales de la época sea precisamente, en este juego escópico —el del redescubrimiento de sí mismo en el espejo social—, el del propio intelectual. Son incontables los artículos y libros<sup>20</sup> que estos dedicarán a describirse, atribuirse funciones, delimitar su campo o legitimarse, en un egotismo a veces casi irritante que muestra, al fin y al cabo, la voluntad de muchos de sus protagonistas de adquirir o preservar un puesto de centralidad en un campo cultural en proceso de reparto de funciones y espacios de poder político.

Sin duda, esta imagen clásica del intelectual como *maître à penser* caló en el panorama sociocultural español posfranquista y de algún modo se le ha girado recientemente en su contra ya que sigue presente, en negativo, en las críticas que han recibido esos intelectuales como responsables de los males de la España democrática, como si el porvenir político del país estuviera en sus manos. Sin embargo, hay que reparar en un elemento central que desestabilizaría el campo intelectual de muchos países a partir de los 60 y que en España se implementaría gradualmente en los años posteriores a la muerte del dictador, mezclándose con la propagación de esta imagen. Tal como señalan Picó y Pécourt (2013: 302-304) en su extenso análisis de la figura del intelectual

en la década de 1960, tanto en Francia como en otros países, empiezan a observarse cambios editoriales importantes. El equilibrio inestable que representaban las revistas intelectuales entre la especialización y la generalización empieza a romperse debido a las presiones del mercado y a la especialización creciente del mundo científico y universitario. [...] En opinión de muchos, la transición de los intelectuales de las revistas

---

<sup>20</sup> En un rápido acopio sólo de algunos de los libros relevantes que se publican sobre la propia figura del intelectual, podemos mencionar: Francisco Ayala, *La evasión de los intelectuales*, 1963; Julián Marías, *El intelectual y su mundo*, 1968; G. Díaz-Plaja, *El intelectual y su libertad*, 1972; Sastre, *La revolución y la crítica de la cultura*, 1970; Juan Francisco Marsal, *Los intelectuales políticos*, 1971, y *La sombra del poder. Intelectuales y política en España, México y Argentina*, 1975; Valeriano Bozal, *El intelectual colectivo y el pueblo*, 1975; J.M. Castellet, *Literatura, ideología y política*, 1976; Benjamín Oltra y Martín de los Santos, *Pensar en Madrid. Análisis sociológico de los intelectuales políticos en la España franquista* (1975); y, sólo del primero, *La imaginación sociológica. Una sociología de los intelectuales* (1977); J. L. L. Aranguren, *El oficio de intelectual y la crítica de la crítica*, Vox, Madrid, 1979; Amando de Miguel, *Los intelectuales bonitos*, 1980.

hacia la prensa diaria y los magazines supone una intensificación en la mediatización y comercialización de su actividad<sup>21</sup>.

En efecto, la vida intelectual de los países occidentales está entrando en una época de clara mercantilización debida a la masificación de la cultura, que expone sus productos a los criterios del mercado<sup>22</sup>. En este sentido resulta irónico que, en el mismo artículo en el que reivindicaba la posición de olímpica vigilancia moral que le adjudicaba al intelectual —y por extensión a sí mismo—, Aranguren detectara agudamente la espectacularización de la política que se estaba produciendo: “desde un punto de vista de predemocracia para el consumo televisivo, siempre obtendrán mayor éxito de masas, como ministros, los jóvenes «desconocidos», cuya promoción puede celebrarse con fiestas populares” (1976). Efectivamente, la irrupción de los criterios de impacto, visualidad e inmediatez que iban asentándose con los nuevos medios de comunicación de masas —periódicos, radio, televisión— suponían cierto desencaje con la tradicional concepción de la función política, asentada sobre valores de seriedad,

---

<sup>21</sup> Los autores recogen las tesis de Régis Debray sobre esta transformación: “Según Debray, mientras la revista realiza una labor de «prospección», el magazine se dedica a la «explotación», es decir, la revista es el producto de una comunidad intelectual que tiene una determinada perspectiva de la realidad, un proyecto de carácter político, ético o estético, que pretende transmitir al conjunto de la sociedad, mientras que el magazine y el diario son un producto periodístico, que no funciona de acuerdo a una lógica propiamente intelectual sino que se inscriben en una lógica de carácter más empresarial” (*idem*: 303).

<sup>22</sup> Resulta sorprendente la clarividencia de Amando de Miguel a este respecto, cuando en su ya citado libro de 1980, *Los intelectuales bonitos*, observaba: “aplicando el principio de Debray, la alta intelectualidad tendría que dominar ahora la televisión y está claro que no la domina. A ella tiene aún menos acceso la intelectualidad crítica. No existe el equivalente electrónico a la hoja volandera, al pasquín o el manifiesto. La tecnología no lo es todo, como se ve. Esta vez, el Estado domina definitivamente a los intelectuales. Si esa sospecha se cumple, esta crónica tendría el valor testimonial de registrar el momento en que los intelectuales han sido una cosa y comienzan a ser otra” (Miguel, 1980: 47). Asimismo, también incidía sobre el fenómeno de “profesionalización” del intelectual y la difícil relación de esos escritores polígrafos con los espacios privilegiados del capital simbólico: “en la casta intelectual no se considera bien vista la conducta de los cofrades que escriben «demasiado» o los que tienen más éxito editorial: M. Vázquez Montalbán, J. M. Gironella, J. Pla, F. Umbral, F. Vizcaíno Casas, J. Marsé. Escribir mucho es síntoma de «frivolidad», más todavía si lo que se escribe es claro y no digamos si los libros resulta que se venden” (*idem*: 67).

compromiso y trascendencia. Sin embargo, el desajuste radicaba en que el filósofo abulense no cayera en la cuenta de que de ese mismo fenómeno no podían escapar los propios intelectuales, ya que el ámbito de lo cultural tampoco podía escapar de esos criterios en la nueva esfera pública.

Tenemos, por lo tanto, junto a una imagen *especular* del intelectual, que se piensa reflexivamente y se reconoce en el reflejo que el poder y la sociedad le ofrecen, una naciente imagen *espectacular*, en el sentido debordiano de la palabra —en tanto que relación instantánea, efímera, acumuladora y consumista con la producción cultural—, que cristalizará en las nuevas generaciones de intelectuales-periodistas. La lógica del espectáculo, réplica espectral del conocimiento en la sociedad de consumo neocapitalista, se adueñará poco a poco de las cápsulas filosóficas o narrativas que conforman el nuevo y celebrado articulismo y columnismo patrio. Quizá valga como ejemplo o caso paradigmático de esto la figura de Francisco Umbral. Con una prosa impresionista y trepidante, atenta siempre a lo efímero, a lo actual, que hurgaba entre los rincones de la contracultura y los bajos fondos —no sin exotizarlos— para suscitar el escándalo o la sorpresa, y cuyo hilo vertebrador solía ser más descriptivo e inconexo que argumental o lineal, el éxito de Umbral delataba un nuevo gusto del público español por una retórica desencorsetada y ajerguizante —a diferencia de aquella otra, más rocosa, de algunos “viejos maestros”— de consumo gozoso e instantáneo. De igual modo, vale decir que esta nueva lógica *espectacularizante* implicaba en muchos casos una liberación de las imposiciones morales o ideológicas del pasado a la vez que permitía un trabajo individualizador sobre el estilo y la creación que daría numerosos frutos a nivel de producción de prosa de ideas.

Un último síntoma periodístico del momento nos puede dar la dimensión de esta doble condición, especular y espectacular, del intelectual posfranquista: las polémicas, gruesas o simpáticas, que se multiplicaron en las páginas de los diarios. Pese a ser un fenómeno propio y deseable de cualquier sociedad

democrática, lo que sorprende de esta práctica es que a menudo, los que participan en las disputas culturales que se propagan en medios periodísticos son viejos conocidos provenientes de las élites culturales de la resistencia. Por citar, de modo arbitrario, sólo un par de los numerosos ejemplos, en mayo de 1977 Carlos Barral y Juan García Hortelano discuten, a través de sendos artículos, sobre la convocatoria de una reunión de editores por parte de Jaime Salinas “para analizar la pobreza programática de los partidos políticos” ante lo cual el primero “contestó en carta abierta a su colega, anunciándole su negativa a asistir” y el segundo les afeaba a sus dos “queridos amigos y apreciados señoritos” su falta de consideración al defender los intereses de los editores pero no el de los escritores (García Hortelano, 1977). Ante esto, y como última entrega de la discusión, el propio Salinas (1977) respondería en carta abierta a “uno de nuestros más valiosos narradores, a uno de mis preciados colaboradores y, por encima de todo, a uno de mis más antiguos y más entrañables amigos”. Al publicar este tipo de diatribas personales los periódicos de gran tirada se convertían en un megáfono de sociabilidades culturales normalmente ya fraguadas, de camaraderías, en las que menudean los apelativos cariñosos y de confraternidad al lado de indisimulados pellizcos retóricos. De este modo se reproducen y amplifican los mismos “rituales de interacción”, y con ellos sus “energías emocionales” (Collins, 2011), de los diversos grupos del campo cultural, con sus tomas de posición y pugnas por la centralidad, pero desplazándolos del ámbito privado de las antiguas élites culturales a la esfera pública, es decir, proyectados ante decenas o centenares de miles de lectores, que contemplan con menor o mayor interés el espectáculo. El poder de la prensa es tal que funciona como si ahora las antiguas conversaciones de salón o los actos de sociedad en la que se reunían aquellos escritores de los sesenta se proyectaran en varios estadios de fútbol.

Esta práctica se establecerá como una constante del campo periodístico español en democracia, en la que cualquier afirmación podrá ser motivo de varias réplicas y contrarréplicas, y persistirá, por ejemplo —de nuevo un ejemplo totalmente arbitrario, entre tantos—, en la discusión sobre la palabra “resistencialismo” que mantuvieron en 1988 Luis Goytisolo (1988) con José Ángel Valente (1988) y Jaime Gil deBiedma (1988) en la que se enzarzaban en el valor de la disidencia intelectual en época socialdemócrata —Valente le atizaba de pasada a Francisco Ayala— y hasta en la etimología de la propia palabra. Pero los verdaderos maestros de la provocación y la polémica espectacularizante del posfranquismo español serán los integrantes de la joven generación de filósofos neonietzscheanos, los Savater, Gómez Pin, Rubert de Ventós, Trías, Azúa y allegados, que “utilizaron la estrategia de hacerse sitio polemizando y atacando mordazmente a las opciones rivales en el campo intelectual [y] por eso no es de extrañar que fueran descalificados desde todas las posiciones del espectro filosófico y político” (Vázquez García, 2014: 16).

Lo que encontramos, pues, en las figuras del intelectual en la Transición española es un juego maximalista de (auto)responsabilización —creen cargar con el peso del destino del país— y de autocomplacencia en cierto modo narcisista —disfrutan de su creciente repercusión social— en esta lógica que hemos descrito como *espectacular*, en la que entran en juego las estrategias de posicionamiento e imagen en la esfera pública y a la vez la imposición creciente de un principio heterónimo como es el del mercado de la información a través de los grupos mediáticos.

Quizá ahora podemos comprender un poco mejor el contradictorio, amenazado y codiciado lugar del intelectual en el posfranquismo, que encuentra acomodo en un campo cultural en expansión —tanto del punto de vista de políticas culturales como de las iniciativas empresariales y de demanda universitaria— y reconecta en libertad con una sociedad española en pleno proceso de

transformación. Se siente a la vez escuchado y exigido, es decir, se le inviste de una autoridad democrática que tiene que funcionar como contrapeso del poder político a través de la mencionada vigilancia. Ante tal reclamo, el intelectual no podía faltar a la cita histórica. Y así lo hizo, pero habría de pagar un alto precio: la pérdida de su unidad como núcleo de lucha antagonista y la transformación de su función.

La cultura de la oposición antifranquista se había caracterizado, desde sus inicios, por su agrupación y voluntad de unidad en la lucha por el derrocamiento del régimen<sup>23</sup>, a pesar de que, evidentemente, esta lucha se hacía desde presupuestos ideológicos ciertamente variados, cuya paleta de colores abarcaba desde el liberalismo hasta el marxismo-leninismo, pasando por postulados sociocristianos o anarquistas. En el proceso hacia la democracia, como no podía ser de otro modo, y ante la falta de argumentos para una lucha común, los diferentes posicionamientos se habían de revelar desde sus insalvables distancias. Los escritores y pensadores no habían cambiado, a título individual, de la noche a la mañana, pero la situación del país rápidamente les había hecho perder aquello que les había hermanado: la existencia de un enemigo común. A partir de esto, las voces se ramificarían en la interpretación de la realidad que cada postura ideológica permitía —incluyendo, claro está, la de los que prometían no tener más postura que la del uso libre de la razón, cuya ideología suele poder enmarcarse dentro del espectro del liberalismo. Esto había de vivirse sin duda

---

<sup>23</sup> En la remota fecha de 1945, la “Unión de Intelectuales Libres” formada en el exilio (Rodríguez Moñinos, Tuñón de Lara, Rafael Guisaola, etc.) publicaba en París el *Boletín de Intelectuales de España*, cuyo número 2-3 pregonaba “una profunda convicción que nos hace creer que el ejemplo de convivencia que representamos en nuestro campo estricto será pronto seguido por los otros sectores mucho más amplios de la emigración española. Entonces, todos a una, podremos rehacer la España limpia y feliz con la que todos soñamos, restableciendo una República por la que los mejores de nuestros compatriotas han dado su sangre, su vida o lo más alquitarado de su inteligencia.” (*Boletín de Intelectuales de España*, nº 2-3, enero-febrero de 1945): Puede consultarse online en la página la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes ([www.cervantesvirtual.com](http://www.cervantesvirtual.com))

como el advenimiento de la ansiada pluralidad de opiniones propia de un estado democrático, por un lado, pero, por el otro, no dejaría de hacerse evidente una cierta nostalgia de la unidad perdida, es decir, del sentimiento de pertenecer a una lucha en común. Y ello no sólo se hacía evidente en la irónica, y tan repetida, frase de Vázquez Montalbán —“contra Franco vivíamos mejor”— sino también en la proliferación de recuerdos nostálgicos sobre cómo la cultura se había mostrado infatigable en la pugna por la libertad. En 1977, por ejemplo, lo traía a la memoria Alfonso Comín en un artículo publicado en *El País* y titulado sintomáticamente “Intelectuales de izquierda y organización de la cultura”:

Durante cuatro décadas un amplio sector de intelectuales de las diversas nacionalidades y regiones de España hemos dedicado lo mejor de nuestras energías a la absurda tarea de luchar contra la censura, contra la represión cultural. [...] Las diversas, variadas y rocambolescas escaramuzas con los sucesivos censores configuran las peores pesadillas de nuestra condición intelectual. Hemos resistido a la represión cultural impuesta por el exministro de Información y Turismo desde su edificio de lineal estilo fascista, no sin importantes costes humanos y culturales imposibles de valorar [...] A la pretensión autárquica del franquismo, hemos contestado con la pasión universal de la *intelligentzia*. Y aunque hemos sufrido derrota tras derrota, al llegar el 20 de noviembre de 1975, nuestra decisión y nuestras convicciones permanecían... cansadas pero firmes (Comín, 1977).

Pero eso formaba parte ya del pasado. Ahora, la intelectualidad se debía a otros menesteres: interpretar los cambios políticos y señalar el rumbo a seguir. Una nueva situación que haría emerger las discrepancias, bifurcaría las opiniones y diluiría sin posible solución de continuidad las voces pluralizadas de los agentes culturales. A diferencia de la inapelable autoridad moral del intelectual de resistencia franquista, otorgada en bloque en función de su unidad, correspondía a los nuevos tiempos la construcción de una nueva autoridad democrática mucho más frágil y diversificada, en constante disputa, en peligro de ser seducida o cooptada por los transformados poderes económicos o políticos<sup>24</sup>. De este

---

<sup>24</sup> Diría Elías Díaz en una entrevista de 1983 sobre “La cultura española hoy” en *Mirador de la Complutense*: “con el acceso al poder —al gobierno al menos— de hombres, partidos e idearios de ese carácter [de izquierdas] hay un riesgo para la cultura que podría denominarse de «positivación



modo, en la reorganización del campo cultural que se propició con la transformación de las estructuras políticas del país, la crítica institucional a las decisiones políticas o los partidos se alternaría con reivindicaciones de la propia cultura y con ataques personalistas entre agentes. La puerta estaba abierta así a las disputas por el capital simbólico y por el poder político y económico propias de todo campo cultural en una democracia occidental. Un nuevo panorama que no podía sino convertirse a la larga en descorazonador para aquellas mentes que creían aún en la consolidación utópica de un estado de justicia y libertad, apoyado en un modelo de producción más igualitario que el capitalista, alejado de las corruptelas y las micropugnas por las múltiples parcelas de poder, y en el que cabe detectar el germen del famoso *desencanto* que cundió entre tanta parte de la vida intelectual española de finales de los años setenta.

Lo que en todo caso no puede negarse es que durante la Transición los intelectuales ejercieron una función crítica en todos los frentes. Y es que la crítica rezumaba por la mayoría de las publicaciones de la compleja red de revistas, diarios y editoriales del momento. Sus páginas exudaban en cada número una crítica política y moral a todos los niveles, del detalle sobre los sucesos concretos a lo sistémico: contra el continuismo institucional del franquismo, contra los nuevos “falsos” demócratas de raigambre fascista, contra las insuficiencias de la constitución o las opacidades de las elecciones generales, contra la cooptación de la soberanía popular por parte de élites políticas, contra el sistema económico que ya se había puesto en marcha en los años del desarrollismo —el omnipresente “neocapitalismo”— y que había conducido al país a una grave recesión, contra el centralismo institucional, contra la continuidad de ciertos abusos de autoridad a muchos niveles, contra las preocupantes reverberaciones de la censura en democracia, contra el exceso de presencia del catolicismo en la vida moral

---

de las utopías», al menos parcial, y también de pérdida del espacio de lo posible, ocupado ahora por la política y la administración” (Díaz, 1987: 170)

española, contra los prejuicios y limitaciones de la vida social o contra instituciones como las cárceles o la psiquiatría. Por poco que se rasque en el archivo intelectual de los años de la Transición se da uno cuenta rápidamente que, vinieran los tiros de posiciones trotskystas, sesentayochistas, democristianas o liberales, en esos campos de pluma no se dejaba títere político con cabeza. De hecho, basta con abrir, por ejemplo, un número al azar de la ya mítica revista *Triunfo*, felizmente digitalizada hoy, para darse cuenta de la vitalidad y la dimensión de esta crítica. En el número 703, por ejemplo, de julio de 1976, encontramos a Eduardo Haro Tecglen alzando la voz contra “Los hijos del régimen” que querían perpetuarse en el poder, Carlos Elordi y Eduardo Guzmán analizando el funesto papel de la Banca española en la crisis económica, Fernando Lara haciéndose eco de las multitudinarias movilizaciones en favor de la amnistía, José Monleón desmontando a “Ronald Reagan y la ultraderecha norteamericana”, Carlos Elordi haciendo lo propio con el “programa nuclear español” y Fernando Savater “recordando a Bakunin” y Vázquez Montalbán dando cuenta del sentido del humor de Althusser— “el «jaimito» del PCF” y “Lutero del marxismo”— en su “paseo” por Barcelona, y arreciando contra “La oligarquía financiera” —que “preferiría otro millón de muertos antes que perder veinte duros en el cambio político” — bajo el pseudónimo de Sixto Cámara, entre otros. No deja de sorprender, de hecho, la tremenda actualidad de muchas de las críticas vertidas en estas páginas, y que han sido tan repetidas en los últimos años, a veces con una excesiva retórica de novedosa revelación.

En este sentido, no puedo resistirme a recoger aquí, a modo de ejemplo elocuente, el lúcido final del último artículo de los mencionados, recordemos, de 1976. En el acostumbrado final de la columna “La Capilla Sixtina”, en la que Sixto Cámara dialoga con su conciudadana Encarna, éste le señala algunos de esos “mortaraces oligarcas” que se preparan para el “hecho sucesorio”. Encarna

remarca el tétrico aspecto de uno de ellos —“si lo veo en una calle oscura me muero del susto o le sacudo con el bolso”— y Sixto responde:

—Sí, de este, lo reconozco. Tiene cara de inquisidor malo y algo draculoide. Pero es un filósofo<sup>25</sup>. En cierta ocasión, cuando se le contó la triste condición en la que viven los menores penados en las prisiones, no tuvo otra respuesta que ésta: «¡Ya lo ve usted! ¡El mal existe!». Pero estos rostros pasarán. Detrás de ellos viene una hornada oligarca curtida en las pistas de tenis y en los campos de golf con más ganas de sobrevivir en el siglo veintiuno que de seguir viviendo en el diecinueve.

—¿Y esos qué harán?

—Pactarán, Encarna. Pactarán, o el día menos pensado se irán a tomar viento. (Vázquez Montalbán, 1976)

No faltó, por lo tanto, durante los años de transición a la democracia, un espíritu intelectual díscolo, inconformista y ambicioso en cuanto a imaginación política, de aguda capacidad radiográfica de los movimientos del poder, que a la vez tenía muy presente el diálogo con la sociedad civil y las plataformas de movilización —de las que muchos escritores obviamente participaban. Y, sin embargo, no puede decirse que esas voces críticas estuvieran precisamente destinadas a hacerse con un rol protagonista en la transformación socio-política del país, que seguiría un rumbo palpablemente distinto al preconizado por las posiciones más reivindicativas de aquellos escritores y pensadores.

Sin duda, muchos factores tuvieron que ver con este fenómeno y posiblemente dos de ellos fueron endógenos respecto al campo intelectual, y un tercero, exógeno. 1) En primer lugar, la proverbial división de la izquierda intelectual hizo acto de presencia precozmente en la transición española. Sin duda, la diversificación de lo que un día había sido una voz unánime contra el régimen y

---

<sup>25</sup> Es muy posible que este “filósofo” al que Montalbán se refiere irónicamente sea Antonio María de Oriol y Urquijo (presidente del Consejo de Estado entre 1973 y 1979 y secuestrado por los GRAPO en 1976), ya que, en otra parte, el escritor lo define como “ministro de Justicia de Franco firmemente convencido de que «el mal existe»” (Vázquez Montalbán, 1985: 100). Agradezco el conocimiento de este dato a Joaquín Pascual.

las luchas de poder en el propio campo cultural —pugnas personales, posicionamientos ideológicos y reparto de lugares prominentes en las nuevas jerarquías incluidos— impedirían la posibilidad de dar cauce a demandas contundentes a nivel colectivo, con lo que la figura del intelectual adquiriría cada vez más un carácter individualista, por muy crítico que se mostrara con el *statu quo* político. Además, no lo olvidemos, la profesionalización de algunos de estos escritores los empujaría a tomar cierta postura productivista en sus quehaceres literarios —es decir, a sobreponer la necesidad de escritura seriada por encima de la pausa, el diálogo y la búsqueda de colectividades a través de las cuales cristalizar en acción su pensamiento.

2) Por otro lado, en su síndrome *espec(tac)ular*, es posible que gran parte de los intelectuales, que ahora se sabían observados y espoleados por miles de lectores, hubieran sobrevalorado su propia dimensión y el papel de la letra impresa en el proceso político. Resulta sintomático de ello que estos años de la Transición española observen el nacimiento de una disciplina que tendrá desgraciadamente muy corto recorrido en España, como la sociología intelectual. En efecto, dos libros esenciales para entender el aura del intelectual en la España tardofranquista y posfranquista son los de los profesores Juan Francisco Marsal (1975) y Benjamín Oltra (1978), a los que hay que sumar un interesante libro que, en clave mucho más satírica e incluso mordaz, pero aún sociológica, escribiría Amando de Miguel en 1980. El primero, que había regresado a España tras el exilio bonaerense y mexicano en 1971 para dirigir el departamento de Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona, recogía en su volumen las conclusiones de sus varios trabajos sobre esta figura —en diálogo con los teóricos más relevantes hasta la fecha: Lukacs, Gramsci, Althusser, Goldmann, Wright Mills, Horkheimer, Marcuse o Poulantzas— y contraponía, a lo que entendía

como una generalizada “inflación del papel del intelectual”<sup>26</sup>, la necesidad de un diagnóstico de su esencial condición de “debilidad”, derivada de su “falta de base social y económica” (Marsal, 1975: 32). Asumir ese frágil papel en una sociedad plagada de poderes fácticos significaba, para el sociólogo, reclamar un papel más modesto para el intelectual, un rol que no idealizara la potencialidad de su mensaje. Para ello, reivindicaba la posición de Heinrich Boll cuando afirmaba que “entrometerse es la única manera de permanecer relevantes”, y concluía:

Ante poderes enrocados, regímenes durables y oligarquías insaltables que son la mayoría de las situaciones políticas del mundo, ese poder de entrometimiento es a veces el único que se opone en algo al omnipotente aparato represivo del Estado. No es despreciable. Pero ¿por qué se los tolera? Un novelista mejicano ha dado una respuesta excelente: “porque no se puede medir las consecuencias difusas de lo que escribimos” (Marsal, 1975: 35).

En efecto, esa parece una manera más calibrada de dimensionar el alcance intelectual, es decir, como entrometimiento en el orden hegemónico del poder, como una intromisión no deseada e incómoda, sobre todo incómoda, dadas sus consecuencias inconmensurables, es decir, dado que su existencia les recuerda tercamente a las clases dominantes que quedan espacios que no pueden ser medidos y encuadrados, y por ende controlados. Si, como había explicado Gramsci, la condición *orgánica* del intelectual se debía a que su mensaje funcionaba como arcilla compactadora entre estructuras de producción e ideología, entre sociedad civil y clase política, permitiendo su articulación dialéctica, lo que hace potencialmente peligroso para el poder su presencia es que a esta masa discursiva y orgánica —este pensamiento que se instala en los

---

<sup>26</sup> Explica Marsal, al respecto: “El mito del poder de los intelectuales no resiste al análisis histórico. Lo que sucede es que hay una coincidencia de intereses encontrados en esa inflación del papel del intelectual. Por un lado, está la conveniencia de los conservadores en hinchar el rol de los intelectuales como un globo que pueda ser ulteriormente pinchado y como chivo emisario de enemigos mayores que no pueden o no quieren (*visi*) ser atacados. [...] Pero no es menos importante la inflación causada por la propia izquierda intelectual [...] [que] sostenida con diversos matices por un Mills o un Marcuse, parece motivada en cambio por la necesidad de aparentar mayor fuerza de la que se tiene”.

resquicios intersubjetivos— le es propia una vida imprevisible e incommensurable. Que el intelectual debe ser un entrometido significa, pues, que su papel es el de evitar la repetición mecanicista —y su legitimidad por sobreexposición— de las ideologías de dominación así como proponer, a través de la imaginación política, nuevos discursos cuya trascendencia es precaria y amenazante, ambas cualidades en virtud de su no ser controlable. Este será el papel, parece, que le esperará a algunos de los intelectuales disidentes en el posfranquismo, que tenderán a no identificarse ya con un grupo social o cultural, como había ocurrido anteriormente en las figuras del *escritor comprometido*, y los citados colaboradores de la revista *Triunfo* son sin duda figuras paradigmáticas de esta nueva condición de la tarea intelectual.

Y sin embargo este *intelectual entrometido* corría el peligro, como hemos dicho, de quedarse narcisísticamente encastillado en la autocontemplación de su mensaje, embelesado ante la fascinación de su nuevo vuelo expansivo. De hecho, cabe pensar que cuanto más ocupe un lugar prominente en cuanto a visibilización pública, más será la tendencia del intelectual a perder de vista su cometido de intromisión para caer en un elitismo distanciador a través del enciso egotista de su propia voz<sup>27</sup>. Por eso Gramsci ya había alertado de que la ruptura de los moldes hegemónicos no podía provenir de posiciones individuales, sino que era tarea del “intelectual colectivo” impulsarla, en tanto que verdadero agente de cambio histórico.

En tercer lugar, los actores de la *realpolitik* durante la Transición española, muchos de ellos “hijos del régimen”, como señalaba Haro Tecglen, difícilmente

---

<sup>27</sup> Benjamín Oltra, ponía el dedo en esta llaga cuando observaba: “Uno de esos «dioses ocultos» que de vez en cuando hipnotizan a los intelectuales haciendo estéril y trágico su papel es el elitismo y su consecuencia, la tendencia al protagonismo. Ello los lleva en multitud de ocasiones a «alienarse» en el sentido más amplio del término, a disociar su papel y su trabajo de los problemas concretos diarios de los seres humanos. Necesitan no ya «bajar» de las alturas a este contaminado mundo, sino cobrar conciencia de que están en él, y de que sólo un trabajo colectivo nos hará salir de él (Oltra, 1978: 157-58).

mostraron una actitud de escucha ante los *entrometimientos* de sus intelectuales —es decir, de aquellos disconformes en cómo se desarrollaba el proceso de consenso constitucional y que señalaban sus déficits democráticos—, al menos hasta la llegada del PSOE al gobierno en 1982. Por mucho que se usaran los agentes culturales como operación cosmética para propagar una imagen de normalidad y consenso a través de premios, programas de televisión, homenajes y nombramientos de cargos, lo cierto es que el espacio de tomas de decisión políticas se mostraría más bien impermeable a la diversidad de sus demandas, o más bien dicho, efectuaría una selección interesada de ellas, haciendo bandera del nuevo pluralismo cultural, del abandono del dirigismo o de aumento de inversión pública en el sector, pero desoyendo muchas otras reivindicaciones, especialmente las políticas. De este modo, la “debilidad intelectual” difícilmente podía plasmarse en una transformación política de calado. Andados los años 80, a esto habrá de sumársele la progresiva imposición de una lógica mercantilista de acumulación de capital privado en la industria cultural que pronto condenaría al margen o la desaparición a la mayoría de pequeñas revistas o editoriales, en favor de conglomerados empresariales cada vez más dominantes. Todo ello, aliñado con el abandono paulatino de lo que Díaz-Plaja había llamado la “obsesión política” y la vuelta a la “normalidad” de una sociedad que poco a poco iba a dar síntomas de desmovilización social a pesar de la insatisfacción y el desencanto ante el proceso<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Escribía Díaz-Plaja, en 1979, desde su columna en *La Vanguardia*: “Con mayor o menor proximidad al protagonismo político, los españoles hemos sido espectadores del gran acontecimiento nacional que nos ha situado en el camino de la democracia. Ha sido como un paréntesis en nuestro vivir; como una vacación inesperada y necesaria en nuestra existencia profesional. Durante este período, en efecto, hemos abandonado nuestro quehacer, lo que ha supuesto una momentánea inversión de valores, de acuerdo con una nueva escala de urgencias que ha creado un orden diferente al que nos era habitual. De algún modo, pues, regresamos a una situación más estable que reconocemos ahora bajo el nombre de «normalidad», equilibrado centro entre los dos extremos que van desde considerar la política como un delito hasta convertir la política en una obsesión” (Díaz-Plaja, 1979: 7).

Parece razonable, pues, suponer que estos tres factores expuestos —la diversificación de (y pugna entre) las posturas intelectuales de izquierda; cierto exceso optimista a la hora de ponderar el papel del intelectual en el proceso histórico que se estaba dando; y la desatención interesada por parte de las instancias políticas— se cuentan entre las causas que provocaron que, a diferencia de la fuerza y unidad demostrada durante la pretransición, el campo intelectual fuera percibiéndose cada vez como más impotente ante el suceder histórico del país. Algo parecido a lo que observa Ulrich Winter (2001: 295):

La tarea de reconstrucción del campo intelectual después de cuarenta años de franquismo llevó a un específico paisaje intelectual en la década de los 80 marcado, entre otros, por un fuerte compromiso político por parte de los intelectuales, incluidos los escritores, por supuesto. A lo largo de esta década, sin embargo, la pragmatización y la profesionalización de la política y de la ciencia supusieron un cambio lento pero profundo en el campo intelectual [...]. Sin que los escritores hayan dejado de comprometerse, [...] se produjo una cierta despolitización, una pérdida de la importancia de los intelectuales y un cambio generacional.

### 1.3. *Una cultura socio-liberal: polarización del campo cultural en torno a El País*

Para explicar esta transformación nos parece imprescindible aludir a lo que seguramente fue el fenómeno más definidor del campo cultural en la Transición española y que estaría llamado a configurar el marco de posibilidades de las relaciones intelectuales en las décadas siguientes. Me refiero a la aparición de un proyecto mediático-periodístico-cultural como fue *El País*, cuyo mismo nombre se revelaría con el tiempo como un hallazgo premonitorio, ya que su genealogía y biografía estarán íntimamente imbricadas con el destino sociopolítico del país<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> En palabras de Gregorio Morán: “el instrumento de los *media* que representa como ninguno la Transición habría de ser un diario, *El País*. En él está retratada la transición y no solo en la



En este sentido, importa remarcar aquí que si nos detenemos en analizar la formación y evolución de este fenómeno será porque su surgimiento fue capaz de polarizar el campo cultural español de tal forma que no parece exagerado afirmar que se convirtió en la “referencia dominante” (Imbert y Vidal Beneyto, 1986) no sólo del período de transición sino de al menos las dos décadas siguientes. En este sentido, sin duda fue uno de los factores determinantes que permitirán cerrar la etapa de *anomia* cultural que había caracterizado la transición democrática para instaurar un campo polarizado en torno a lo que aquí llamaremos “cultura socio-liberal”, para lo cual iba a ser determinante el encuentro de intereses de este proyecto empresarial con los del Partido Socialista Obrero Español que llega al poder democrático a través de las elecciones generales de 1982.

Precisamente. la misma “cultura socio-liberal” que entrará en crisis de legitimidad con el advenimiento inesperado de otro *acontecimiento* en la historia de España: la crisis económica y política de 2008. Veremos más adelante la envergadura de esta caída de legitimidad y sus implicaciones. Baste ahora con mencionar, para dar una pincelada de actualidad y mostrar la continuidad entre aquél acontecimiento —la Transición— y este —la mal llamada *crisis*—, que si el diario *El País* había sido la gran empresa colectiva y mediática surgida del primero y que consiguió aglutinar la mayor parte de la intelectualidad convirtiéndose rápidamente en el periódico más vendido y prestigioso de España, con la crisis será precisamente el que verá más cuestionado su papel en el devenir político de su historia reciente y sufrirá una caída de lectores —y de prestigio— proporcional al incremento imparable de su deuda —llegando incluso a tener que declarar un ERE, como sucedió, por otro lado, con todas las demás

---

política, sino en la cultura, las costumbres, el estilo... Ese fue su mayor éxito” (2015: 92). Por otro lado, ya había reparado en la semejanza entre el periódico y el estado, con juego de palabras incluida, José Vidal-Beneyto (1981) en un capítulo de su libro *Diario de una ocasión perdida*, titulado precisamente “*El País* a imagen del país”.

grandes cabeceras. Sólo la insatisfacción y la suspicacia generalizada hacia un periódico como este explica que en fecha tan reciente como el 11 de diciembre de 2016 el programa de televisión protagonizado por Jordi Évole, *Salvados*, considerara de suficiente interés y relevancia entrevistar en clave crítica a una de las figuras que mejor representaban entonces al rotativo, su primer director y director del grupo PRISA hasta 2018, Juan Luis Cebrián.

Conviene recordar, en este sentido, que el periódico había nacido alrededor de figuras —como José Ortega Spottorno, Jesús Polanco, Manuel Fraga Iribarne o el propio Cebrián— mucho más cercana a la órbita del sector aperturista del último franquismo que a la cultura netamente de contestación progresista —por no decir a los movimientos de base—, que sin embargo serían capaces de encabezar un proyecto que rápidamente se identificaría como espacio meridianamente democrático y que sería capaz de seducir a las plumas más críticas del momento. Y es que cuando aparece el primer ejemplar de *El País*, en 1976, lo hace no sólo como uno de los pocos nuevos medios que nacen en libertad —junto con *Diario 16*, *El Periódico* o *Avui*— sino que lleva años de campaña publicitaria basada en la insistencia de que su estructura accionarial es plural, en número y en diversidad ideológica<sup>30</sup>, como emblema y garantía de democratización de lo que debe ser el nuevo medio periodístico en el posfranquismo —a pesar de que 17 de los accionistas estaban claramente destacados en cuanto a acumulación de capital, y eso no haría más que incrementarse con el tiempo<sup>31</sup>. Con todo, el éxito comercial del rotativo será

---

<sup>30</sup> Enrique Bustamante (1986: 57) recoge algunas de las publicaciones respecto al accionariado del periódico por nacer, en 1975: “son trescientos noventa y dos pero aspiramos a que sean mil” (en *Cambio 16*); “unos cuatrocientos accionistas de toda España y de los más diversos sectores, empresarios, médicos, políticos, diplomáticos, funcionarios, científicos, pintores y una nutrida representación —exactamente cincuenta— de catedráticos de universidad” (en *El Europeo*); “ninguno de los accionistas posee más del 7,5% del capital” (en *Comunicación*).

<sup>31</sup> Entre ellos, por supuesto, el propio Jesús Polanco, además de los hermanos Salvat Dalmau, Antonio Senillosa o Darío Valcárcel, representante de los intereses del conde de Motrico, José

fulminante: mientras que a finales del mismo año 1976 ya vendía 117.053 ejemplares al día —no muy lejos de los 186.323 de *ABC*, el más difundido del momento—, en 1982 serían 296.176 los ejemplares vendidos, superando ampliamente los 127.260 de *ABC* (Negró Acedo, 2006: 11). Del mismo modo, a finales de los 70, acumulaba ya 300 millones de pesetas de capital social (Bustamante, 1982: 289-303), gracias a sus más de mil accionistas (*ABC* poseía 280 millones), y pasaba de facturar 400 millones de pesetas, en 1976, a 10.000 millones en 1983, de los cuales 600 millones serían beneficios (Bustamante, 1986: 93-98). En su aspecto comercial, pues, “Prisa pulveriza con seguridad los records establecidos: en su segundo ejercicio activo consigue ya beneficios y comienza a cubrir las pérdidas del período de inactividad forzosa. Y desde 1979 comienza a repartir dividendos a sus accionistas” (Bustamante 1986: 97).

Gracias a que el proyecto del periódico nació con una clara apuesta por la dinamización y la difusión intelectual —incomparable a ningún otro medio de sus características<sup>32</sup>— éste logró colonizar en buena medida el espacio de información cultural y filosófico-política de las revistas, cuyos exponentes más difundidos eran *Cuadernos para el diálogo* y *Triunfo*. Sin duda el éxito avasallador de *El País* está entre los factores que llevaron a la desaparición de estos dos semanarios en 1978 y 1982, respectivamente. Y sin embargo, el diario madrileño tendrá la habilidad de fagocitar el capital simbólico acumulado por estas publicaciones a través de la captación de sus principales colaboradores, desde Haro Tecglen a Pedro Altares, pasando por Vázquez Montalbán, Manuel Vicent o Ramón Chao.

---

María Arcilza, exalcalde falangista de Bilbao y Ministro de Asuntos Exteriores entre 1975 y 1976 (Bustamante, 1986: 59).

<sup>32</sup> Explica Negró Acedo (2006: 14) que “en lo que se refiere a la difusión de la cultura por los diarios de gran tirada, el terreno permanecía prácticamente virgen; los espacios culturales en ellos eran muy reducidos, irregulares, autocensurados cuando no censurados”. Cabe recordar, al respecto, que en su ideación primera por parte de José Ortega Spottorno pesaba mucho la voluntad de articular un espacio continuista respecto al de su padre, *El Sol*.

Y es que no se puede negar que la pluralidad de opiniones y de posicionamientos políticos, es decir, la voluntad expresa de apostar por esta pluralidad, fue el bastión que apuntaló el proyecto de *El País*, otorgándole una legitimidad democrática de la que simplemente carecían los demás rotativos, ya fuera por su pasado filofranquista o por su incapacidad de atraer tantas firmas relucientes. En efecto, a pesar de que la línea ideológica de sus fundadores era claramente liberal —o, quizás más vale decir, precisamente por eso—, sus páginas acogieron un amplio espectro de posturas ideológicas —desde la llamada “derecha civilizada” hasta el comunismo utópico o el espíritu libertario— a través de las plumas de sus colaboradores en la sección de “Opinión” o de “Tribuna”. Por más que sus intereses fueran por el camino de la moderación política y la cultura del consenso, eso no sería óbice para que escritores de largo recorrido comunista como Alberti, ortodoxamente marxistas como Alfonso Sastre, idiosincráticamente revolucionarios como José Bergamín, desenfadadamente ácratas como García Calvo o Fernando Savater, o sesentayochistas, como Juan Goytisolo, publicaran, con más o menos asiduidad, sus columnas rebozantes de crítica y de temas y posturas que podían escandalizar a más de uno de sus accionistas —algunos tan sensibles como el del terrorismo.

Probablemente el papel que desempeñó ahí el editorialista de referencia del periódico y responsable de Opinión, Javier Pradera, fue decisivo en su función de ideólogo de la socialdemocracia —como ha estudiado Jordi Gracia en su último libro, todavía en prensa, sobre el propio Pradera—, para decantar el periódico hacia posiciones favorables al partido socialista desde 1978 y contra el criterio del consejo de Administración y sus intentos de controlar y redirigir el periódico a las posiciones liberal-conservadoras. La alianza Polanco-Cebrián, que blindó la línea editorial de la redacción en detrimento de las intenciones y estrategias del ala conservadora de su accionariado, favoreció la pluralidad e independencia de sus firmas, logrando que el capital simbólico acumulado no

sólo afianzara su capital monetario, sino que lo multiplicara exponencialmente. Es en este sentido que cabe hablar de una auténtica polarización del campo cultural, puesto que rápidamente se convertiría en el centro gravitacional de las relaciones de poder, de los marcos de visibilidad y de los mecanismos de promoción y marginalización de éste, logrando un poder de atracción afiliativo desconocido hasta el momento e erigiéndose, así, como una *autoridad democrática* sin parangón ante el ansia de una comunidad intelectual ávida por encontrar un circuito de voces negadas durante lustros en la esfera pública y en búsqueda de un público lector en auge y hartado de la inculcación vertical de indisimulada ideología a través de medios secuestrados por el poder político.

Una *autoridad* que, como recordaba Hannah Arendt, no puede ser jamás una cualidad intrínseca a quien profiere el mensaje o conjunto de valores, sino que pertenece al ámbito de lo intersubjetivo, es decir, que no puede *poseerse*, sino que el emisor sólo puede *ser investido* de ella merced a la aprobación y sostenimiento de su propia comunidad<sup>33</sup>. En este sentido, y esto fue uno de sus grandes méritos, no cabe duda de que la ciudadanía española invistió a *El País* de esta *autoridad democrática* a través de centenares de miles de compras diarias por parte de una población que saciaba, gracias a sus páginas, su avidez de información independiente y encontraba en ellas el reflejo tantas veces soñado de una sociedad libre y coral, a semejanza de la de los cercanos vecinos europeos.

Que no se trató de un proceso orgánico y gradual, sino de un auténtico *boom* mediático que cambió por completo el panorama informativo y cultural, lo explicaba con sorna y con algo de acritud Alberto Cardín en 1981 cuando afirmaba: “los editores, autores y jóvenes noveles de toda España [...] saben que aparecer en sus páginas no es sólo promesa de venta segura, sino, sobre todo,

---

<sup>33</sup> Para una exhaustiva reflexión en torno al concepto de autoridad a partir de la filósofa puede consultarse la tesis doctoral de Edgar Strachle Porras (2016) y en especial su segundo capítulo, titulado “¿Qué es la autoridad?”

garantía de existencia, certificación ontológica”<sup>34</sup>. De este modo el diario se iba a convertir rápidamente en un periódico de “referencia dominante” (Imbert y Vidal Beneyto, 1986), es decir, en centro de prestigio cultural y a la vez en órgano esencial de la producción de sentido de toda una época. Así lo exponía, sólo diez años después del primer número de *El País*, Gérard Imbert (1986: 43):

Como dispositivo de producción de la realidad *El País* actúa como «preboletín oficial» (J. Vidal Beneyto), antesala del poder (que, para mí, incluso en su modalidad política, es un poder-decir más que el decir mismo) que hace existir públicamente los actores que en él escriben, que los erige en representantes formales de la Opinión. Pero que también ‘expulsa de la realidad’, según la expresión de Jesús Ibáñez, a los que no figuran en sus páginas. Es su poder discriminante, de exclusión: «Nada de lo que no es reflejado en sus páginas tiene reflejo en la realidad y los políticos o intelectuales que no aparecen en él son expulsados de la realidad» (J. Ibáñez). Poder explícito de la representación y de su reverso implícito: el no decir tan importante como el decir...

En primer lugar, esto significa que el periódico se erigirá como instrumento canonizador autónomo de la cultura, abriendo las puertas a algunas firmas y cerrándolas a otras. En otras palabras, atraerá y concentrará afiliativamente en su polo a toda una constelación de escritores, artistas y pensadores, estableciendo con ellos una relación simbiótica: entregarán su firma —su capital simbólico— a la causa del periódico a cambio de un espacio de visibilidad y de repercusión central para los intereses de cualquier agente del campo que tenga aspiraciones de subsistir en el cambiante marco de posibilidades posfranquista. Además, como señalaba Imbert, a nivel político: en el momento en que el periódico se alza como privilegiado mediador entre la sociedad española y el mundo fáctico, éste se convierte sin duda en un poderoso “productor de realidad”, es decir, en un discriminador de discursos sobre lo real capaz de establecer sus propios criterios de selección. De ahí que el propio José Luis Cebrián (1996) o José Luis López Aranguren (1981) lo describieran como el gran “intelectual colectivo” de la España posfranquista

---

<sup>34</sup> La cita la recoge Luis Negró Acedo (2006: 16) del libro *Como si nada*, Valencia, Pre-Textos, 1981, p. XXIII

Existe, pues, en la empresa cultural-empresarial de *El País* una tensión entre su voluntad y proyección de pluralidad democratizadora y el establecimiento dirigido de una marcada línea editorial vinculada a convicciones e intereses políticos y mercantiles. El paraguas ideológico que permitía resolver esta tensión se llama liberalismo —político, económico y cultural, a pesar de sus diferencias— y la estrategia periodística llevada a cabo será la del ejercicio real de una “pluralidad controlada”, manifiesta, por ejemplo, en el hecho de que los tres autores que más presencia tuvieron, con diferencia, en sus páginas fueron el propio López Aranguren, Julián Marías y Caro Baroja —tres firmas caracterizadas precisamente por su centralismo político y su liberalismo cultural, a pesar de contar todos, en sus pasados, con una relación de más o menos connivencia con el régimen franquista. Este liberalismo era evidente a nivel económico —las ganancias que obtendría en el libre mercado así lo confirman<sup>35</sup>—, mientras que en el plano cultural participaba de un notable movimiento de recuperación de la tradición liberal española que se daba desde las aulas universitarias y desde diversas instituciones que consagraban sus energías a actos de homenaje a figuras clave de ésta —con varias reediciones de sus libros incluidas—, como el propio Ortega, Unamuno, Azaña, Gregorio Marañón, Américo Castro o Pérez de Ayala. Ideológicamente, el liberalismo y su apuesta por un individualismo crítico estuvo al servicio, en los años de transición y postransición, de una despolarización política que daba cabida tanto al progresismo izquierdista crítico con la ortodoxia comunista como a la plana intelectual de antiguos falangistas que podían mostrarse así rehabilitados de ese mal del fascismo al que habían sido supuestamente empujados por la corriente

---

<sup>35</sup> También es patente en la estructura jerárquica de la empresa, que contrasta con las muchas iniciativas cooperativísticas del momento que querían poner en solfa, precisamente, la economía de mercado. En el terreno mediático-cultural, un ejemplo de ello fue la fugaz aventura, en 1984, del periódico *Liberación*, una cooperativa intelectual que pretendía situarse a la izquierda de *El País* respaldado por figuras como Alfonso Sastre, Eduardo Galeano, Andrés Sorel, Labordeta, Fernando Savater, Juan García Hortelano, Gabriel y Galán o Sánchez Ferlosio.

de un tiempo ya alejado. Un liberalismo que, por otro lado, en el imaginario político europeo ya se había emparentado, hasta confundirse con ellas, con la forma de gobierno de la democracia occidental y con la defensa de la economía de mercado. Por todo ello, *El País* se perfiló como un espacio de centralidad mediática y política que, presentándose como “grado cero de la ideología” —en tanto que periódico de referencia dominante (Imbert, 1986: 46)— se convertiría en uno de los principales focos de expansión de lo que podemos llamar “cultura consensual” y que tendría un rol crucial en el modo en que la transición democrática se desarrolló.

Por otro lado, y a pesar del origen netamente liberal del diario y de la composición ideológicamente heteróclita de sus accionistas, a finales de los años setenta los caminos de *El País* y del PSOE parecían destinados a encontrarse y a beneficiarse simbióticamente y se haría progresivamente efectivo, cuando, tras las elecciones de 1977 y 1979, se hacía cada vez más evidente que la única opción de llegada al poder de la izquierda española pasaba por el partido liderado por Felipe González. Sintomáticamente, en 1980 Juan Luis Cebrián publica un libro titulado *La España que bostezaba* y en el que se muestra muy crítico con la evolución de la transición política protagonizada hasta la fecha por UCD, un proceso que “amenaza con consolidar una democracia controlada y obsoleta, atenazada por los profesionales del poder, una democracia antipática y antigua, cuando podíamos y podemos hacer una democracia joven, progresista y nueva” (Cebrián, 1980: 141). Para éste, la solución pasa por la adopción de esa *aurora mediocritas* del credo liberal, en el que se evitan unos extremos en los que “la derecha choca con la religión de Cristo y la izquierda choca con la religión de Marx” (idem: 142). Y por si su posicionamiento no fuera suficientemente transparente, apostilla que esa centralidad sólo puede ser representada por un partido: “por su estructura generacional, por su historia y por su configuración



interna, el PSOE es la formación política más preparada para acoger en su seno una corriente de este género” (ídem: 143).

Con esto el terreno estaba servido por lo que había de revelarse como una fecunda alianza que llamaremos aquí “socio-liberal” —en la que los programas socialista y liberal se encuentran para hacerse con el poder político, el campo cultural y la información estatal, haciéndose así con un espacio predominante en la opinión pública— y que a partir de la victoria del PSOE en 1982 tendría el camino despejado para su instalación en el campo intelectual español, con su creciente acumulación de poder económico y la progresiva desaparición de revistas críticas y contestatarias. Será entonces cuando se inicie el camino para el establecimiento de una cultura dominante que, como decimos, nos parece más apropiado llamar “socio-liberal” que, como han propuesto algunos autores, “cultura de la Transición” —el primer término quiere señalar la evolución y tensiones dentro de un cambio, mientras que la segunda expresión tiende a aplanar toda manifestación cultural de la época para etiquetarla como cómplice del poder instituido. Con esto, como señalaría Gérard Imbert el año de la primera reelección de Felipe González como presidente del gobierno, *El País* iba a adquirir definitivamente el rol central en la producción mediática de la realidad al calor del nuevo poder político:

*El País* se ha vuelto una especie de representante formal de una opinión pública que, por otra parte, ha contribuido él mismo a formar; ha llegado a ser, en algunos momentos críticos, el guardián casi exclusivo del espíritu democrático y, de manera officiosa, ha asumido en ocasiones el papel de *alter ego* del poder, de mentor de la nueva clase política... *El País* ha creado e impuesto una voz, a menudo identificada, en su discurso editorial, con la voz colectiva. [...] Nos podemos preguntar si *El País* no tiende en los últimos años a encarnar una especie de cultura estándar, que [...] se ha institucionalizado con una hegemonía total (Imbert, 1986: 25 y 32).

Esta alianza, de tendencia hegemónica, definirá pues el devenir político y cultural de la España democrática, liderando la transformación de sus campos pero imponiendo también sus propias limitaciones. Entender esto, creemos, nos

ha de ayudar a comprender el tipo de relaciones culturales que se establecerán en la España de las últimas décadas del siglo XX, así como el papel que les estará reservado a sus intelectuales.

### *1.3.1. Los ideólogos del PSOE y la política cultural*

Es necesario, por lo tanto, detenernos brevemente en la relación que mantuvo el Partido Socialista Obrero Español con lo que aquí hemos llamado “intelectuales” y qué dimensión tenía en su programa político la esfera cultural. A este respecto, nos importa observar dos aspectos que creemos del todo relevante, a saber: 1) cómo los ideólogos del PSOE fueron precisamente los que impulsaron la adopción de un discurso consensual en la izquierda española, abandonando los postulados revolucionarios del socialismo y entroncando con el posicionamiento, como vimos, de *El País* y; 2) cómo sería este partido el que suscitara más apoyos entre los agentes de la cultura gracias a que fue el que más valor supo darle a la cultura, tanto antes como después de acceder al poder.

El primero de estos aspectos —el de la transformación de un discurso revolucionario en uno de consenso—, que tiene que ver con la redefinición de los objetivos políticos de los partidos en un nuevo contexto de libertad y específicamente en lo que suele denominarse como “debates procedimentales” o “estratégicos”, trazará una evolución que puede resumirse ácidamente con un frase de Amando de Miguel —a pesar de lo controvertido de su figura intelectual y de la insostenibilidad de muchas de sus posiciones actuales—: “ni siquiera como metáfora puede ser llamado «revolución» lo que se propuso ser meramente «ruptura» y luego «ruptura pacífica» y más adelante «ruptura pactada», para terminar en «pacto» y finalmente en «consenso», que es lo contrario de la

revolución” (Miguel, 1980: 63). Efectivamente, el PSOE, como también haría *El País*, fue el partido de izquierda mayoritario que, dicho en los términos de la época, rápidamente tomó partido por la *reforma* ante la *ruptura*. Este proceso, que está descrito detalladamente en el libro de Juan Antonio Andrade Blanco, *El PCE y el PSOE en (la) transición* (2012), tendrá una importancia capital en la clausura de algunos debates políticos y en el surgimiento de la figura del “experto” como nuevo sujeto de conocimiento al que la sociedad habría de encomendarse, al menos una vez llegue el partido al poder.

En este sentido, los intelectuales del PSOE se convirtieron en un primer momento en auténticos ideólogos del partido, figuras pensantes de las que se esperaba la construcción de discurso, a diferencia de lo que ocurría en el PCE, que esperaba de sus intelectuales la realización de tareas prácticas y organizativas en cumplimiento de una exigida horizontalidad interna y de una voluntad expresa de no separar la *praxis* política con la reflexión teórica<sup>36</sup>. Así las cosas, los Congresos nacionales del PSOE durante la transición y las revistas políticas afines (*Sistema* y *Zona Abierta*, principalmente) sirvieron para que autores como Elías Díaz, Ignacio Sotelo, José María Maravall o Ludolfo Paramio cuestionaran las constricciones del marxismo ortodoxo o del socialismo soviético y debatieran sobre nuevos fundamentos teóricos sobre los que se debía asentar la propuesta política del partido, en busca de un “socialismo democrático de influencias marxistas que se pretendía alternativo al autoritarismo soviético y al reformismo socialdemócrata”, en “un esfuerzo por compatibilizar su concepción marxista con algunas aportaciones del liberalismo” (Andrade, 2012: 212-13) en sintonía con la evolución que había presentado anteriormente el eurocomunismo promovido por Jorge Semprún o Fernando Claudín. Resulta elocuente al

---

<sup>36</sup> Para Andrade (2012: 172), “el problema a este respecto es que su trabajo [el del intelectual] como militante polivalente hipotecó su trabajo intelectual, porque no dispuso ni del tiempo ni de la serenidad necesarios para cultivarlo”.

respecto un artículo de Ludolfo Paramio publicado en 1979 en la revista *Zona Abierta* y titulado “¿Es posible una política socialista?” en la que se posiciona claramente por una “modernización” del capitalismo que trate de “perfeccionarlo” para “lograr su relanzamiento en condiciones competitivas dentro del sistema mundial” y así poder “superar la crisis del momento” (citado por Andrade, 2012: 218-19). Según Andrade, este texto marcaba “los tres ejes [capitalismo perfeccionado, modernización y socialización de los sacrificios] que seguiría la política del PSOE en el gobierno ante la crisis: tres ideas-fuerza en su conversión social-liberal” (ídem).

Sobre el segundo aspecto mencionado, el del poder de captación de los intereses intelectuales en la órbita del PSOE, es importante recordar que esto se dio en un progreso proporcional a la crisis de militancia que sufriría en ese mismo periodo el PCE, espacio centrípeto sobre el que había pivotado la intelectualidad de oposición antifranquista<sup>37</sup>. Al rebufo de esta desmovilización en torno al partido comunista, el PSOE centró gran parte de su estrategia de partido en seducir a escritores, pensadores y artistas, consciente del inigualable rol de legitimidad que éstos podían ejercer ante una sociedad —o mejor dicho, ante una creciente clase media letrada— que, como vimos, había encontrado en el terreno cultural un espacio de exhibición de demandas democráticas y de subversión de los asfixiantes valores del nacional-catolicismo en los últimos compases de la dictadura. Así lo demostraría cada vez que tuviera oportunidad, ya fuera en los congresos nacionales, como el de 1976, en el que organizaría una exposición titulada “Arte y libertad” y en el que Alfonso Guerra haría un discurso sobre la

---

<sup>37</sup> Este trasvase desde una “profunda crisis de militancia intelectual en el PCE” hacia “una cierta atracción de intelectuales al PSOE que, sin embargo, no llegó a alcanzar la dimensión que tuvo en el caso del Partido Comunista y que se expresó en formas más laxas de compromiso” tiene en su origen, según Andrade, al menos tres causas: 1) la crisis de la creencia en el poder transformador de las ideas que caracteriza la posmodernidad, 2) el cumplimiento de gran parte de los objetivos de la oposición franquista con la llegada de la democracia y la libertad y, 3) algunos errores de bulto cometidos en el seno del PCE, especialmente en la transformación de su modelo organizativo de carácter territorial (Andrade, 2012: 164-5).

necesidad de la cultura en la construcción de la nueva España democrática<sup>38</sup>, o en la organización de simposios y debates, como el 1er Simposio Cultural del PSOE, de 1977, donde, en presencia de figuras como Aranguren o Carlos Barral, el propio secretario general del partido, Felipe González, hablaría de la política cultural como un nuevo “Prometeo colectivo” y como “instrumento adecuado para la construcción de su ideal político [del PSOE]”, o el debate organizado en 1979 por la Comisión de Cultura del partido —que integraban nombres como Castellet, Ignacio Sotelo, Luis Goytisolo o Marta Mata— consagrado a la relación entre “Cambio democrático y cultura” (citados por Quaggio, 2014: 177).

Este juego de seducción e intereses compartidos entre el terreno de la producción cultural y el partido socialista llegaría a su cénit con motivo de las elecciones de 1982. En su campaña electoral, al lado de su explícito y repetido leitmotiv sobre su objetivo de *modernizar* y *uropeizar* España, el PSOE contemplaba una concepción de la cultura en la que todos los ciudadanos participaran de esta voluntad, como se explicitaba en el propio programa electoral “Por el cambio”:

La cultura [...] debe desarrollarse desde plataformas y asociaciones ciudadanas. No es, pues, propiedad del Estado, ni de ninguna administración o élite, ni una dádiva otorgada desde arriba [...]. Los socialistas asumimos, como labor ineludible, llevar la cultura a todos los ámbitos del Estado, impregnando todas las acciones de gobierno, y asegurar la igualdad de todos los ciudadanos para disfrutar y participar en la cultura (citado por Quaggio, 2014: 267).

Por su parte, los agentes culturales españoles respondieron a la preocupación que el PSOE había mostrado por su causa adhiriéndose casi en bloque a la

---

<sup>38</sup> Recoge la siguiente cita Giulia Quaggio (2014: 176) extraída del discurso que se publicaría en la revista *Guadalimar* (nº18, 1976, p. 33) bajo el título de “Arte y Libertad”: “[...] En nuestra organización ha habido y hay muchas lagunas. La que hace referencia a la cultura y al arte es una de ellas. Queremos suprimir esta carencia. [...] Trataremos de que los militantes de la organización se interesen por la cultura y por el arte. [...] Deseamos que la cultura se dinamice, ofrezca posibilidades de cambio y, por tanto, de mejora”.

campana socialista, y en un multitudinario acto del 27 de septiembre de 1982, un mes antes de las elecciones generales, que reunía a “más de un millar de intelectuales y artistas en Madrid” (Jauregui, 1982), presentaron un manifiesto “Por el cambio cultural” en cuya heterogénea nómina de firmantes —en cuanto a edades, profesiones, géneros y posiciones dentro del campo— se agrupaban desde antiguos falangistas reconvertidos al liberalismo hasta eurocomunistas o espíritus de tendencia más libertaria y contracultural. Algunos de los nombres más relevantes, y que muestra el gran espectro de sensibilidades que el programa socialista fue capaz de convocar, eran: Aleixandre, Aranguren, Laín Entralgo, Tovar, Jorge Guillén, Torrente Ballester, J. L. Sampedro, Barral, Castellet, Sotelo, J. A. Goytisolo, Paramio, Maravall, Jaime Salinas, Antonio Gala, Altares, Rubert de Ventós, Caballero Bonald, Núria Espert, Pilar Miró, Forges, Garci, Claudín, Capmany, Rafael Ballesteros, Abellán, Amancio Prada, Martínez Sarrión, Sabina, Luis Carandell, Giner de los Ríos, Gabriel y Galán, Peridis, Castilla del Pino, Rosa Chacel, Cecilia Bartolomé, Clara Janés, Mendicutti, Aute, Manuel Vicent, Rodríguez Puértolas, César Antonio Molina, Chumy Chúmez, Rosa Montero, y un larguísimo etcétera. Todos ellos compartían la convicción de que el PSOE era la opción política que mejor podía garantizar:

- La Consolidación y profundización de la democracia y la extensión de las libertades.
- El ejercicio de los derechos a la educación, cultura, información y el fomento de la investigación.
- La defensa y desarrollo del patrimonio histórico, cultural y medioambiental de todos los pueblos de España.
- La recuperación de la capacidad de España para aportar su voz a las corrientes culturales del mundo.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Según recogía la revista *La Alcarria Obrera*. Puede consultarse el manifiesto y la nómina más completa (aunque no exhaustiva) de los firmantes en: <https://laalcarriaobrera.blogspot.com/2012/11/manifiesto-de-apoyo-al-psoe-en-1982.html>

Como respuesta inmediata, en el propio acto, los intelectuales recibirían el agasajo retórico del futuro presidente del gobierno español, Felipe González, “a quienes «pidió un compromiso con la sociedad»” y a quienes les correspondía, en su opinión, “dar una impulso *ético y estético* a la sociedad” (Jauregui, 1982; el subrayado es mío). Para ello, González apelaba a la necesidad del hermanamiento entre el partido y los intelectuales, a los que le otorgaba esa condición sartreana, que ya hemos analizado anteriormente, de *maîtres à penser* a la vez que *engagés*, de “forjadores de conciencia”, cuando afirmaba: “nosotros podemos conseguir votos; el intelectual no consigue votos, sino confianza, consigue ser líder de opinión, regenerar a la sociedad. A ese impulso queremos convocar” (ídem). No hace falta decir que el periódico *El País* hacía tiempo que se había adherido simbólicamente al manifiesto a través de la resonancia que le otorgaba a los actos del partido socialista y a sus figuras, y que haría eco estentóreo de aquel manifiesto.

Esta idea marcará efectivamente la relación con la cultura del PSOE en el gobierno: para los dirigentes socialistas, desde entonces, el mundo cultural deberá servir como instrumento de regeneración moral a través de ese impulso “ético y estético” que tiene la misión de propagar. Y ello lo conseguiría a través de una fuerte inversión pública en la industria cultural, a pesar de la fuerte crisis económica que aún azotaba al país, y de una socorrida estrategia de reparto de sillones a las figuras intelectuales que habían mostrado su inclinación socialista<sup>40</sup>. Por otro lado, el ministro de Cultura, Javier Solana, tendrá como objetivo primordial el de construir una imagen del país en tanto que democracia

---

<sup>40</sup> El reparto de cargos políticos para artistas y pensadores durante las legislaturas socialistas en España será una práctica habitual que los dirigentes del partido sabrán utilizar en su dimensión simbólica: desde Maravall hasta Jorge Semprún, como ministros, pasando por Jaime Salinas como representante de la herencia de la Generación del 27 o por Pilar Miró, anterior símbolo de la pervivencia de la censura y desde entonces, por oposición, de normalización y libertad cultural, entre muchos otros, por supuesto. Sobre el incremento de inversión gubernamental, véase Quaggio (2014: 287)

occidental y partícipe de una mentalidad *moderna* a toda costa, apoyando con desembolso de dinero público, “múltiples encuentros y jornadas académicas, cuyos mismos títulos reflejan bien los objetivos de la «modernización»: *La cultura española ante el nuevo siglo* (Salamanca, 1984), *Futuros de la modernidad* (Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1984), *Libertades públicas y modernización del Estado...*” (Quaggio, 2014: 310). Con todo, sólo cuatro años después de ese decisivo 1982, Solana podía preparar el camino hacia la reelección socialista entonando un discurso triunfalista e hiperbólico en materia cultural, ante la Comisión Parlamentaria de Educación y Cultura:

Señorías, no tienen más que salir de casa [...] para comprender que la cultura [...] ya es una práctica envolvente, totalizadora, en la que se invierte mucho tiempo y mucho dinero, que tiene una trascendencia estratégica e ideológica de primer orden y que abre posibilidades de empleo. [...] Me atrevo a decir que es posible sustituir al hombre económico por el hombre cultural y es posible que la aspiración al Estado de bienestar sea superada por la del Estado cultural (ídem: 331).

Así las cosas, la cultura socio-liberal que se establecerá en los años de gobierno del PSOE, tras ese momento de feliz encuentro con las capas intelectuales del país, se caracterizará por una fuerte inversión pública, por un discurso consensual (que dará cobijo a los términos claves de “modernización” y “normalidad”) y relegará lo cultural a un dominio *ético y estético* que, analizado hoy en día, debe ser entendido no sólo por las posibilidades que abría sino también por los discursos que cerraba.

### *1.3.2. Desplazamientos intelectuales: realismo y razón*

Con la victoria de esta alianza socio-liberal representada por el triunfo del PSOE y el éxito comercial de *El País*, lo que se impone en el pensamiento de la izquierda política española es, pues, una visión específica de qué es la política y qué es la



cultura que determinará las nuevas posiciones en el campo intelectual, redefiniendo definitivamente el rol del propio intelectual en democracia. Obviamente no se tratará de una imposición forzosa, y la prueba es que algunos de los pensadores y literatos no se decantarán por estas opciones, pero sí de una sobreexposición de un tipo de pensamiento que se hará con la centralidad del discurso mediático y político, a través de la implementación desde los despachos oficiales del gobierno y de los medios de comunicación masivos, y que tenderá a asegurar espacios relevantes dentro del campo a aquellos agentes que se adecúen a su línea.

En primer lugar, la victoria socialista supone la derrota definitiva de la *ruptura* ante la *reforma*, o, lo que es lo mismo, la derrota del pensamiento revolucionario o emancipador en España, del que el propio PSOE había sido modesto catalizador hacía apenas una década. Y ello, legitimado en virtud de un discurso que había hecho prevalecer, como operación simbólica, la idea de un necesario *realismo político* en el aprendizaje de la cultura democrática, por encima de las diversas derivas utópicas. Ser realistas políticamente significaba, en aquel momento, para las filas socialistas, entender el riesgo que suponían las ambiciosas aspiraciones de la ruptura para un país desestabilizado y con la amenaza constante del alzamiento militar, amén de comprender que el nuevo espacio de democracia representativa que se estaba articulando requería de moderación y sacrificio por parte de todos sus agentes. Esto es lo que late, por ejemplo, en la llamada al realismo que preconizarían Juan Luis Cebrián en su libro de 1980 —“si es preciso ser optimistas, el realismo no nos debe abandonar”, (Cebrián, 1980: 141)— o Elías Díaz en 1978, en las páginas de *Diario 16* —“nuestro escepticismo debe hacerse realista, metódico y racional y no dogmático, fanático y masoquista” (Díaz, 1987: 99)—, entre otros tantos partidarios de la reforma consensuada.

Este realismo “metódico y racional” suponía adoptar, antes que nada, una postura de *responsabilidad* social y de sentido de Estado, en un quiebro discursivo que implicaba la incorporación del miedo en el propio pensamiento político como agente dimensionador de las posibilidades “reales” de cambio y a la vez el de incorporar estrategias electoralistas ante una sociedad que tendía a votar desde la moderación. En este sentido, enunciar los propios posicionamientos ideológicos desde la responsabilidad y el realismo alteraba la función histórica del intelectual que, como vimos, desde su generalización a partir del caso Dreyfus, se había caracterizado por la crítica al Estado a través de la reivindicación de valores absolutos, como la verdad o la justicia, en ejercicio de su propia autonomía. Asumir el miedo y el cálculo de posibilidades en el propio pensamiento implicaba, para el intelectual, abandonar ese lugar de enunciación autónomo para hablar en nombre del Estado —ya no en su contra—, entendiendo que su pervivencia democrática pasaba por la renuncia de valores absolutos, en pro del ajuste al socorrido realismo y la responsabilidad políticas. Se trata, pues, de un desplazamiento del papel del intelectual, en el que éste asume la defensa del Estado por entender que éste ha de erigirse como el paraguas democrático que tiene que garantizar la futura evolución hacia una nación más justa e igualitaria. Más allá de enjuiciar esta toma de posición, de evaluar si realmente era necesario defender el Estado de derecho por encima de las demandas más igualitarias y alternativas al capitalismo rampante o si se trató de una “ocasión perdida” para la ruptura —como rezaría el título de Vidal-Beneyto—, nos interesa interpretar este giro porque determinará, en nuestra opinión, el campo y la función intelectuales de las siguientes décadas.

El nuevo intelectual español privilegiado —el que copará los espacios céntricos de poder político y cultural—, será, en palabras del ideólogo socialista Ludolfo Paramio, aquél capaz de pasar “de la indigestión ideológica al realismo y la cultura democrática” (citado en Sinova y Tusell, 1990: 132). Usando la

terminología utilizada por Aranguren (1976), podemos decir que la “desmitologización política” se imponía así a la tarea “utópico-imaginativa” del intelectual. Este será un principio-clave organizador del nuevo pensamiento político y que aupará a sus representantes a los puestos reservados de visibilidad mediática —como *El País*— mientras que irá relegando a otros espacios minoritarios a aquellos que no se amolden a él. Como veremos más adelante, la adopción generalizada de este principio realista y desmitologizador se revelará paralela a la evolución del pensamiento de algunos de los jóvenes filósofos —los denominados neonietzscheanos, como Rubert de Ventós, Savater, Trías o Azúa— que desde finales de los años sesenta se habían erigido como valedores de la contestación más radical e iconoclasta pero cuya madurez intelectual, bien aposentada en cátedras y tribunas públicas a partir de los 80, testimoniará el abandono de un proyecto de transformación política en favor del despliegue de filosofías más centradas en lo subjetivo —especialmente en la ética y la epistemología— y de la toma de posturas ideológicas más pragmáticas o realistas, cuando no abiertamente conservadoras.

Y sin embargo, conviene recordar que este realismo no estaba exento, en su versión más progresista, de un fuerte componente utópico, no siempre confeso. Lo que diferenciaba, en este caso, la utopía socialista de las demás, ácratas o comunistas, era, cierto uso de la razón o, diremos más bien, de un tipo de racionalidad —era sintomático, en este sentido, el título del libro de M. A. Quintanilla y R. Vargas Machuca, de 1989, *La utopía racional*. Como ocurrirá en la reapertura de estos debates a partir de la crisis económica de 2008, los conceptos de realismo y de *razón* se muestran en los debates ideológicos del momento como un auténtico campo de batalla ideológico. Desde la centralidad del discurso liberal, el intelectual libre —y liberal— se mostrará como un ser pensante que huye de cualquier forma de inteligencia que se base en un sistematismo totalizador, del cariz que sea, que serán tipologizados, por descarte,

como irracionales. Encontramos dos ejemplos paradigmáticos de esta visión de la labor racional del intelectual en las dos figuras seguramente más influyentes del pensamiento del franquismo y de la Transición: José Luis López Aranguren y Julián Marías. El primero denomina este uso de la razón como “función moralista” del intelectual y describe su tarea de superación de cualquier posicionamiento fijo cuando escribe:

Debemos asumir de veras nuestra función de moralista que, en la sociedad actual, incumbe al intelectual y a nadie más que a él [...] Lo que yo he aceptado desempeñar es la tarea de ayudar a los católicos españoles a libertarse de la estrechez de su catolicismo, a los marxistas, del dogmatismo cerrado de su concepción; y, del mismo modo, a los demás, demócratas cristianos, falangistas 'de izquierdas', 'republicanos', tradicionalistas” (citado en De Miguel, 1980: 33)

El intelectual liberal, gracias al uso de su racionalidad privilegiada e independiente, y en nombre de ella, se sitúa así por encima de los binarios ideológicos y de todo esquematismo o de discurso que suene a colectivo —catolicismo, marxismo, falangismo, republicanism, el que sea—, de lo cual se declarará acérrimo enemigo. El compromiso del intelectual liberal se establece, antes que nada, con su propia individuación racional y, en ejercicio del papel tradicional del escéptico, arremete contra todo lo que le suene a fórmula, presentándose a sí mismo y autoproclamándose como *exemplum* cívico de librepensador. Con esto, este nuevo intelectual *espec(tac)ular* pasa a presentarse como nuevo modelo de racionalidad, y esta será la función que se autoarrogará en adelante, y no ya la de la representación social del desfavorecido y del silenciado, que era la función que guiaba al intelectual comprometido. De este modo, se produce un doble vaciamiento ideológico: en primer lugar, fruto de la nivelación igualadora, por negación, de cualquier tendencia colectiva, que debe ser abandonada en virtud de su condición grupal y no por su adecuación o no a la verdad —sólo eso explica el encajonamiento forzado de conceptos tan dispares como catolicismo, falangismo o republicanism en una misma categoría, en un

mismo contenedor de residuos—, y, en segundo lugar, por su rechazo sistemático de cualquier filosofía sistémica sobre la realidad, es decir, estructural, dado que lo que el intelectual liberal tiene que preservar a toda costa es la capacidad de agencia que garantiza el uso libre de la razón del sujeto pensante —poco o nada, por lo tanto, condicionado por determinaciones ambientales. De ahí que, según esta concepción, el ejercicio del pensamiento sólo pueda ser individual y en cualquier caso enseñado o transmitido por mentes preclaras de la historia filosófica, por pasados *exemplar* de racionalidad, es decir, por *Los viejos maestros*, que habían de permitir, en la España posfranquista *La reconstrucción de la razón* —título y subtítulo, respectivamente, de un libro de Elías Díaz, en 1994, sobre Ortega, Unamuno, Besterio, Tuñón de Lara, y otros “maestros”. Y de ahí que el intelectual liberal rechace a menudo contemplarse a sí mismo como fruto de una determinada posición ideológica o de una estructura ambiental que determina su pensamiento, pues lo que lo define es el ejercicio de su libertad<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Por supuesto, no todos los pensadores españoles del momento concebían del mismo modo tanto la condición como el uso de la razón, y en 1977 aparecía un libro que precisamente confrontaba esta concepción, *La razón sin esperanza*, de un joven Javier Muguerza. En el caso de Julián Marías, este concepto, el de libertad, se convierte en piedra de toque y tour-de-force filosófico en el que anclar su concepción sociopolítica, como puede leerse en su libro *Libertad en juego* (1986). La idea axial de libertad que para Marías vertebra toda sociedad virtuosa requiere de una concepción del sujeto como espacio de agencia imperturbable, plasmada en los conceptos recurrentes e idealizantes de “espontaneidad” y de “espíritu creador” (ya sea del sujeto individual o de su hipóstasis social, “el pueblo”), y se eleva como principal objetivo que ha de garantizar el Estado. Con ello, se concilian, en su propuesta, las tres dimensiones del liberalismo (concepto, dicho sea de paso, que le “parece mucho más interesante y atractivo que la democracia”): el político, el cultural y el económico. Tal vez por eso, Según Marías, la democracia queda relegada a un papel de simple garante del liberalismo: “la democracia es preciosa para asegurar el liberalismo y la ilustración, siempre que estos la inspiren y vivifiquen” (Marías, 1986: 39). Quizás esto explica los múltiples eufemismos que recorren el libro para referirse a la dictadura franquista o a la sublevación militar del 36, que llega a legitimar, precisamente, en nombre de una supuesta libertad amenazada anteriormente: “Si los españoles de 1936 se hubiesen sentido verdaderamente libres y hubiesen podido respirar con holgura, a pleno pulmón, y proyectar sus vidas, ¿hay la menor probabilidad de que no hubiesen rechazado la doble privación de toda libertad que cayó sobre ellos?” (idem: 56).

Una de las consecuencias más visibles de ello es que, con este desplazamiento, muchos pensadores del momento asumen como propios los problemas del Estado; con esto, los debates políticos más acuciantes de la transición, sobre la profundidad de la democracia por venir, sobre la forma estatal monárquica o republicana, o sobre el modelo de producción y repartición de riqueza que se debía adoptar, irán desapareciendo progresivamente y serán sustituidos por nuevos temas, como el nacionalismo —omnipresente en los años 80—, el terrorismo, la abstención, el bipartidismo, la gestión cultural, o debates concretos y puntuales, como el ingreso de España en la OTAN. De este modo se irá abandonando gradualmente de la esfera pública los problemas filosófico-políticos maximalistas relacionados con la construcción del nuevo Estado, como la preocupación por la naturaleza y envergadura de su democracia o las implicaciones antropológicas del capitalismo, en favor de cuestiones más concretas y prácticas, a medida en que se vayan cerrando también las posibilidades de cambio político en cualquier otra dirección. En este sentido, la substitución de unos ejes temáticos en el centro del debate público por otros es síntoma del cierre del horizonte de expectativas que, como habíamos analizado con Koselleck, había caracterizado la Transición española. A la vez, creo que podemos afirmar que, para gran parte de la sociedad española, la llegada de la democracia representativa en una forma liberal de Estado y con una economía de mercado regulado por el control público, es decir la llegada de la fórmula socialdemócrata, suponía el cumplimiento de muchas de las expectativas políticas albergadas durante el posfranquismo, lo cual permitía dejar de vivir en la proyección de un futuro mejor para instalarse en el espacio de experiencia del presente.

Tras los convulsos y politizados años 70, España entra poco a poco, a lo largo de la década siguiente, en la *normalidad* occidental, es decir, en una economía de mercado que se infiltra en todos los niveles de la vida social y que se impone

como principio heterónimo en un campo cultural en desarrollo creciente —en el que se abren muchas posibilidades de profesionalización a través de nuevas universidades, proyectos editoriales, medios de comunicación y cargos públicos que se enmarcarán, además, en el llamado “milagro económico español”— dominado asimismo por lo que hemos llamado la “cultura socio-liberal” y por la figura tutelar del experto. Y es que, en este escenario, la función del intelectual quedaría cada vez más relegada a comentarista marginal. Como observan Tusell y Sinova, en 1990 muchos de ellos “se han profesionalizado en la política y otros, la mayoría, han vuelto a una vida profesional, que resulta mucho más satisfactoria porque no se sujeta al corsé de unos partidos”, mientras que “los verdaderos profetas del momento están más cerca de un neoliberalismo que no sólo quiere limitar el impacto del Estado en la sociedad” (Sinova y Tusell, 1990: 113 y 132). Efectivamente, en las postrimerías del siglo XX es en la disciplina económica donde el desembarque de los expertos se da con más claridad, en la que su pretendida neutralidad política se pone a disposición, en última instancia, del mantenimiento de una hegemónica concepción de la economía de mercado como la única posible. Como veremos en otros capítulos, tanto economistas como científicos sociales, son seguramente las figuras del saber experto que más han desplazado al intelectual de su lugar de privilegio en los años recientes, en lo que Zygmunt Bauman (1997) ha descrito como el final del intelectual en tanto que “legislador” para dar paso a su función de “intérprete”<sup>42</sup>.

Por otro lado, uno de los géneros literarios que en los años 70 se vio claramente beneficiado por la situación política y la apertura hacia la libertad en las costumbres y la moral fue el ensayo. La necesidad de expresarse y de saber, de

---

<sup>42</sup> Por su parte Picó y Pecourt (2013: 364) explican que a la desaparición de la figura del intelectual de tipo sartreano le procederá una tripartición de sus funciones en tres nuevas figuras públicas que se repartirán su prestigio de muy diversas formas y que encontrarán su hábitat en espacios delimitados para ello: las “estrellas del campus”, nacidos del nuevo ámbito académico, las “celebridades activistas”, que se reproducen en el ecosistema mediático, y los “profetas del mercado”, que se agrupan al calor ideológico de los llamados *think tanks*.

divulgar conocimiento nuevo y reflexiones que hasta la fecha habían estado perseguidas, cristalizará en una oleada de ensayos de todo tipo y color, sesudos mamotretos o amenas divagaciones, sobre política institucional, fenómenos sociales, nuevas conductas, contracultura, sexualidad, experiencias colectivas, experiencias psicotrópicas, psicoanálisis, religión, nuevos horizontes artísticos o filosóficos. Y, sin embargo, a partir de los años 80 la reflexión política se irá desplazando al terreno de la moral y de la estética, hecho que tendrá como consecuencia la consideración de la práctica política como confinada al ámbito institucional y separada de la vida cotidiana, entendida esta como espacio individual.

A fin de cuentas, lo que comparten el ensayismo sobre ética y estética es que, en sus formulaciones clásicas modernas, herederas de la ilustración y del idealismo alemán, ambas son disciplinas que competen al ámbito de acción y percepción del sujeto. Sus preocupaciones se correlacionarán, así, con los de una ciudadanía española, en los 80 y 90, cada vez más individualista y menos dada a las formas colectivas de lucha o de pensamiento. En este sentido Domingo Ródenas de Moya y Jordi Gracia subrayan

La filosofía moral y la reflexión sobre estética serían muy pronto los exponentes públicos que confirmaban, varios años después del final del franquismo, la intuición de un futuro sin recetas, poco dado a la credulidad ideológica y alérgico a toda forma de proselitismo político. La resignación a la versión más reformista del socialismo no es un fenómeno exclusivo de España y de hecho la crecida que vivieron los años ochenta y noventa de libros en torno a la filosofía moral y la estética habla de ese repliegue del pensamiento hacia la subjetividad y hasta la intimidad, lejos de grandes horizontes transformadores (Gracia y Ródenas de Moya, 2015: 206).

En esta línea, vale detenerse brevemente en una de las evoluciones más significativas que se darán en el campo intelectual español de los años 80: el del grupo de jóvenes filósofos a menudo llamados neonietzscheanos o lúdicos<sup>43</sup>. Los

---

<sup>43</sup> También han recibido calificativos como “posmodernos” o “neoliberales”.



integrantes de este grupo, con sus dos focos, como indica Vázquez García (2014), en Madrid —cuyo núcleo duro serían Fernando Savater, Javier Echeverría y Víctor Gómez Pin— y en Barcelona —en torno a figuras como Xavier Rubert de Ventós y Eugenio T́rias esencialmente—<sup>44</sup> y que encontrarían su emblemática voz colectiva a través de la revista *Cuadernos de la Gaya Ciencia*, tuvieron como denominador, común en los inicios en sus andaduras filosóficas, que representaron, desde finales de los años 60 y sobre todo en los 70, “una suerte de puesta en forma conceptual del humor antiinstitucional suscitado en la coyuntura del 68, desplegándose en una ideología donde se mezclaba la contracultura, la crítica libertaria y el arte *underground*” y que introdujeron en sus propuestas una notable hibridación “con el mundo artístico, y especialmente con la literatura, introduciendo en la actividad filosófica la dinámica experimental y transgresora de las vanguardias” (Vázquez García, 2014: 22 y 20, respectivamente). Desenfadados, viajados, respaldados por familias acomodadas, participantes iconoclastas en congresos de filosofía y usuales organizadores de sesiones informales con figuras emblemáticas de la filosofía de cuyo magisterio se declararían deudores —como Aranguren o García Calvo—, la aparición de estos jóvenes pensadores dio voz, en la España tardofranquista y posfranquista, al espíritu libertario propio de su generación y apoyó en muchas ocasiones a movimientos de base como el feminismo, el ecologismo, el pacifismo o las reclamas en torno a minorías marginadas como los homosexuales, los presos o los enfermos mentales. Y, sin embargo, pese a ser ávidos lectores e introductores en España de filósofos como Foucault, Deleuze, Althusser o Lacan, la evolución de su pensamiento político irá más bien en la

---

<sup>44</sup> Cabe mencionar, en la periferia de estos núcleos, relevantes pensadores como Félix de Azúa, Antonio Escohotado, Jordi Llovet, Eduardo Subirats, Rafael Argullol, Josep Ramoneda, Antoni Vicens o Antoni Marí.

línea de sus discutores en Francia, los mediáticos y apuestos “nouveaux philosophes”<sup>45</sup>, en la adopción gradual de un neohumanismo de signo liberal.

Aunque no cabe aquí su análisis, seguramente la figura más representativa de este viraje la encontremos en Fernando Savater, tanto por las características de su propuesta filosófica, en la que se dan los elementos quintaesenciales del grupo —con ciertos rasgos, obviamente, idiosincráticos—, como por la popularidad y la repercusión que obtendrá en la España democrática. Un libro esencial para entender la evolución de su pensamiento de Savater es, en este sentido, *La tarea del héroe* (1981), original volumen que abría la década de los 80 y que se alzaría con el Premio Nacional de Ensayo en 1982. En él se puede encontrar la palanca de cambio desde un pensamiento radical y libertario, como el que había expuesto en libros como *Nililismo y acción* (1970), *La filosofía tachada* (1972) o, especialmente, en su *Panfleto contra el Todo* (1978), hacia la adopción de una “ética trágica” donde la lucha contra el inmovilismo y el poder que había representado, hasta en el *Panfleto*, el Estado moderno, se ontologiza —Schopenhauer y Nietzsche mediante—, en la presentación de un *ser* caracterizado por una pulsión impugnadora ante lo establecido —la cosificación de las identidades— a través de la cual puede proclamarse como un “yo” desde el que poder enunciar una “consideración eficaz de la libertad” sin “coerción de la necesidad” ni incursión en “ningún camuflaje ideológico del trascendentalismo idealista” (Savater 1981: 55).

Con este libro, por lo tanto, se asiste a la capitulación del pensamiento libertario o emancipador en la obra de Savater. En otras palabras, se “corroboración la salida del utopismo político revolucionario y la instalación de la sociedad española en

---

<sup>45</sup> Con sorna, a la vez que pericia, en 1980 Amando de Miguel ya llamó a este grupo precisamente como los “philosophos de Barcelona”: “Con su equivalente madrileño en F. Savater (menos esteta, más libertario y aún más esotérico) este grupo de «philosophos» ha influido considerablemente en las últimas corrientes narcisistas de lo que podríamos llamar la contracultura nacional” (Miguel, 1980: 65-66).

un individualismo más egoísta y desculpabilizado, más acorde desde luego con las conveniencias del capitalismo avanzado y la euforia de un país que parece estar renaciendo” (Gracia y Ródenas de Moya, 2015: 207). En adelante Savater se concentrará en la justificación teórica de una ética que pueda afirmar y garantizar una libertad esencial para el sujeto, conminado, por imperativo ético, a la tarea estético-política del héroe virtuoso. En este aspecto, la obra del ensayista madrileño evoluciona hacia la concepción de un mundo individualizado, compartida por algunos de sus compañeros de generación filosófica, entre la que abundan las figuras heroico-románticas, las incursiones en el mundo subjetivo de las pasiones y la irracionalidad, la crítica “egoísta”, o la narración solipsista de un sujeto errabundo y autorreflexivo<sup>46</sup>. No hace falta ser muy malintencionado para encontrar en estas figuras (heroicas, solitarias, diletantes, libérrimas, egotistas) la cifra de la propia imagen del intelectual *espec(tac)ular*, que prevalece y se construye en esta generación de pensadores, tan fresca como narcisista, tan rompedora como ensimismada.

Mal que les pudiera pesar, estos autores acabaron ingresando así en lo que hemos denominado “cultura socio-liberal” a través de la reivindicación humanista de un sujeto autónomo y libre, como reafirmaría el propio Savater, por ejemplo, en *Humanismo impenitente* (1990)<sup>47</sup>, y que cerraba en último término el horizonte

---

<sup>46</sup> En la década que separa 1978 de 1986 se publican algunos de los ensayos que marcan el auge de esta generación filosófica, especialmente en su foco catalán, y en la que abundan las mencionadas figuras y temas: *Por una estética egoísta. (Esquizosemia)*, de Jordi Llovet (1978), *De la Modernidad. Ensayos de filosofía crítica*, de Rubert de Ventós (1980), *La atracción del abismo y El Héroe y el Único*, de Rafael Argullol (1983 y 1984) o *Historia de un idiota contada por él mismo o El contenido de la felicidad*, de Félix de Azúa (1986).

<sup>47</sup> A propósito del “viento de invierno” al que aludía Raymond Aron en *Les modernes*, escribe Savater: “Ese viento que borra lo emocional e individualizante en beneficio de lo estructural, que desdeña la imagen en provecho del número, que considera al sujeto un insostenible prejuicio frente a la despersonalización del significante en flujos y reflujos, que reduce todo problema a análisis gramatical o jerga iniciática. Contra ese mal viento, con su frialdad azotándome desdeñosamente la cara, he escrito durante estos veinte años” (Savater, 1990: 12). Y nos recuerda que “h[a] sentido el humanismo como fidelidad al sentido de la tierra, cuyo calor zarandeado guarda el hombre”, contra la tendencia filosófica a “descartar la libertad como un espejismo

utópico e imaginativo de la política de contestación antifranquista, sirviendo así de fundamentación para un *statu quo* capitalista que se desarrollaba bajo el atento cuidado de expertos y economistas:

El neonietszcheanismo español articuló filosóficamente una crítica artista de las instituciones que permitió justificar en el orden simbólico la acción de ciertos movimientos emancipatorios [pacifismo, antimilitarismo, contestación carcelaria, antipsiquiatría, despenalización del consumo de drogas, reivindicación de gays y lesbianas, protestas antinucleares]. Pero por otro lado actuó promoviendo, en el campo filosófico, las carreras de una bohemia dorada que, bajo apariencia de vanguardismo, llevó a reproducir la visión escolástica de la filosofía, su alejamiento respecto a las ciencias sociales y su despolitización individualizante, preparando el terreno para el triunfo de la doxa neoliberal (Vázquez García: 82-83).

#### *1.4. Mercado del intelecto y comunicación de masas*

Así las cosas, como hemos dicho, a partir de los años 80 en España se asiste a la gradual configuración de una cultura socio-liberal en tanto que *autoridad democrática*. Preferimos aquí este calificativo a la idea generalizada de una “cultura oficial” —por demasiado determinista— en la medida en que el concepto de autoridad nos invita a entenderla desde una doble dimensión: jerarquizada, por un lado, en un campo intelectual dado y en el que se da sin duda la injerencia de diversos poderes políticos y económicos; pero también otorgada por una gran parte de la sociedad, en la que se funda su legitimidad, puesto que, como ya hemos apuntado en algún momento, la condición de *auctoritas* no puede imponerse verticalmente sino que es investida por una comunidad dada y le es propia la calidad de ser recusable y negada —sin ello no podemos hablar de “autoridad” sino del mero ejercicio del poder. Aquí se encuentra el doble juego que permite que el estado cultural que resultó tras el momento de anomia de la

---

anticuado o una posibilidad irrealizable. ¡Ser un sujeto libre! ¡Menudo capricho!” (ídem: 12 y 13, respectivamente).

Transición española pueda ser interpretado, a la vez, como mejora evidente del estado de cosas anterior a él —lectura celebratoria de la democracia—, y como cierre de posibilidades ante la implantación de un determinado tipo de política cultural y de dinámica de mercado que tenderá a invisibilizar otras opciones que sí circulaban en el imaginario social anterior —lectura nostálgica-derrotista—. Lo cierto, seguramente, es que fue ambas cosas y que cualquier consideración que no contemple esta intrínseca dualidad tenderá a falsear la complejidad del asunto.

Resumía esta idea Ramón Acín, en una conferencia de 1993:

Es cierto que se ha producido una buena creatividad, que no hay ningún corsé ideológico, que se han superado viejos y amordazadores fantasmas, que hay libertad y de ahí pluralismo temático, que ha habido mayor conexión con el lector, que Europa ha reconocido la floración, que, en pocos momentos como el actual se había traducido tanta narrativa española y de forma tan intensa, plural y joven [...], que el aislamiento literario se rompió por fin. Es cierto, y debe tenerse muy presente, pero la euforia no debe evitar ver esos otros bosques no tan halagüeños (Acín, 1996: 44).

Efectivamente, hay que recordar que la autoridad de este nuevo campo cultural español polarizado en la constelación político-mediática en torno a *El País* y al gobierno del PSOE provino esencialmente de una innegable apertura ideológica, del tan repetido pluralismo y de la instalación de la libertad de expresión en el seno de las actividades políticas y culturales, en clara mejora de condiciones respecto al pozo irrespirable de la etapa franquista. Y sin embargo, en tanto que autoridad *democrática*, pronto iba a dejar traslucir sus propias limitaciones, que tienen que ver con el papel excesivamente dirigista de las políticas culturales del nuevo Estado democrático y con el definitivo acomodo del mercado como principio motriz y organizativo de la vida social y cultural —limitaciones que, por otro lado, en ningún caso son exclusivos de la marca España sino en mayor o en menor medida compartidas por la mayoría de las democracias occidentales a partir de esa década. Ambas están, sin duda, íntimamente relacionadas con el desarrollo de la comunicación de masas en la España posfranquista.

El primero de estos aspectos fue denunciado precozmente por Rafael Sánchez Ferlosio en un artículo de 1984, archicitado en los últimos años y titulado “La cultura, ese invento del Gobierno”. En él, el ensayista denunciaba que, bajo el cacareado lema de “la cultura es una fiesta”, el programa cultural socialista reducía el terreno de la cultura al desembolso monetario y a la mera publicidad, cuya quintaesencia es el “acto cultural”, y lamentaba lo que denomina “la incondicionalidad ante la firma”, es decir, el utilitarismo interesado de las instituciones respecto a los intelectuales dentro del espectáculo cultural, en el que “solamente qued[a] en pie la cruda y desnuda cotización pública de tu firma” (Sánchez Ferlosio, 1984)<sup>48</sup>. En el contexto catalán hacía lo propio Félix de Azúa (1984), pero éste desde una crítica mucho más anclada en la reclama de un elitismo cultural ante lo que detectaba como una exotización popularizante de la cultura desde las instituciones culturales catalanas. Lo que estaba en juego, pues, era no sólo una determinada visión de lo que la cultura debía ser sino el tipo de relación que se establecía entre la inversión cultural del Estado y sus agentes, una relación que, como ya había advertido dos años antes Gabriel y Galán, había venido marcada por la “desenfrenada pasión [...] por ocupar una parcela de poder, aunque sea minúscula”, generando la proliferación de “*pequeños mandarines de la cultura*, escritores que confían bien poco en su obra y que se lanzan sibilinos hacia el poder con objeto de apuntalar la calidad de sus escritos, hacer que resuenen más, lograr prestigio por el camino de la presión y la componenda. La política cultural es el trampolín perfecto” (Gabriel y Galán, 1982). Efectivamente, la aparición de una creciente administración pública de lo cultural

---

<sup>48</sup> Y añade, en el mismo artículo, no sin cierta amargura: “Nunca nadie recurre a los llamados intelectuales tomándolos en serio, como sólo demostraría el que los reclamase, no para pasear sus meros nombres remuneradamente, sino para pedirles alguna prestación anónima y gratuita (¿y qué Gobierno podría haber soñado una mejor disposición hacia el colaboracionismo como el que este de ahora tenía ante sí en octubre de 1982!). Mas no se quiere, no se necesita su posible utilidad valga lo que valiere -ésta, acaso, hasta estorba-, sino la decorativa nulidad de sus famas y sus firmas” (idem).

desordenó y redibujó el campo intelectual conocido hasta la fecha, otorgando, por un lado, carta de naturaleza política a las actividades e industrias culturales pero introduciendo, por el otro, el criterio partidista en su financiación y cierto uso propagandista o interesado en la promoción de artistas, escritores o pensadores. Los ejemplos de Ferlosio, Azúa o Gabriel y Galán no son sino el reflejo de esta nueva tensión que descentrará el papel del intelectual, sometido ahora a voluntades políticas de escaparate, y que caracterizará el circuito oficialista de la cultura en la democracia española.

Pero otra transformación, más lenta y subterránea aunque también más poderosa, se produce por aquellos años como resultado del desarrollo de la comunicación de masas y por la expansión capilar de una cultura de mercado en cada vez más ámbitos de la vida cotidiana española. De hecho, para entender el alcance hegemónico de la cultura española que se establece a partir de los años 80, debemos añadirle sin duda la referencia mercantil: lo que se da, por lo tanto, es una *cultura socio-liberal de mercado* que alcanza la centralidad del campo y que determina las posiciones y las relaciones de todos sus agentes. Estamos, de nuevo, ante un factor ambivalente: si bien la llegada del capitalismo cultural otorgó hasta cierto punto autonomía al campo, permitiendo el sostenimiento material de productores y mediadores culturales —editoriales, discográficas, compañías y gestores—, así como la profesionalización de actores que por cuya condición social no hubieran podido dedicarse de otro modo al cultivo artístico o literario, también es innegable que la aparición del criterio mercantil en su seno iba a desestabilizar la concepción tradicional de la cultura, transformado ahora en un espacio de consumo cada vez más individualizado en el que se dan encuentro y compiten producciones de todo tipo<sup>49</sup>. La adopción de la mano

---

<sup>49</sup> En este fenómeno tenemos que detectar el origen de lo que Jordi Gracia ha denominado *El intelectual melancólico* (2011), es decir, la proliferación de literatos y pensadores apocalípticos que, desde posicionamientos culturalmente aristocráticos, no se cansan de anunciar y denunciar la caída a los infiernos que ha sufrido el pensamiento y la cultura en las últimas décadas en una

invisible del mercado como principio regulador de las relaciones culturales integra las creaciones artísticas y literarias en la sociedad de consumo y les otorga un valor de cambio en virtud del cual tendrán más o menos visibilidad en un circuito cada vez más mediatizado. El giro no es ciertamente menor y así lo detectaba Ramón Acín en el mismo texto ya citado:

Lo cultural hoy día ya no es un acontecimiento social que obliga y desarrolla la convivencia debido al hecho de ser compartida, sino que se ha retirado y hasta refugiado en el espacio subjetivo, llenándose de privacidad. La cultura, repito, ha dejado de vivirse en sociedad como acontecimiento común que era —y es— para ser vivido de tal manera y transformarse en producto individual, privado, además de producto de laboratorio (Acín, 1996: 40).

Basta con navegar por el reportaje de Sergio Vila-Sanjuán *Pasando página* (2003) sobre el mundo editorial de la España democrática para darse cuenta de cómo las ventas, las cuantías de los premios, los contratos editoriales, las fusiones y absorciones de empresas y los medios de comunicación de masas han centrado la preocupación de casi todos los agentes de un campo cultural en expansión desenfrenada por el impulso capitalista.

En este sentido, es preciso señalar la confluencia de ese proceso histórico español con la nueva oleada política conservadora que se da a nivel global y que se reconoce hoy en día como la “contrarrevolución neoliberal”, encarnada en las figuras políticas de Margaret Thatcher y Ronald Reagan y en el liderazgo intelectual del economista Milton Friedman y sus *Chicago boys*. La implantación de un modelo de mercado cultural basado en el consumo forma parte, en realidad, de un fenómeno más extenso y global, que tiene que ver con la desregulación y la liberalización de las economías occidentales que se iniciará en esos mismos años y la consecuente sobreexposición biopolítica de cada vez más

---

sociedad cada vez más ignorante y despreocupada por lo que para ellos deberían ser las cuestiones fundamentales del ser humano y las creaciones más excelsas de éste (que suele coincidir, claro está, con sus propias obras y las de algún autor más, generalmente de su propio canon).



esferas de la vida al criterio mercantil como instrumento de gobierno. Para Elías Díaz, la expansión de ese “neoliberalismo económico como dogma científico del pensamiento único, reforzado a su vez (lex mercatoria, ley natural) por un iusnaturalismo en su núcleo duro como inmutable doctrina bíblica y/o eclesial” de la que “se tenía ya plena conciencia (conocimiento) en aquellos momentos” (Díaz, 2015: 49) justificaba la adopción moderada de un discurso socialdemócrata desde la izquierda española, por cuanto podía considerarse que, en términos pragmáticos, era la única opción capaz de hacerle frente. Sin embargo, también podemos diagnosticar —aunque sea desde el oportunista juicio del presente—, en aquella capitulación y renuncia de un discurso utópico-imaginativo de políticos e intelectuales socialistas, la pérdida de importantes instrumentos de contestación y de concienciación social que se echan de menos en el actual mundo hiperindividualizado, en el que la soberanía popular de sus democracias liberales está amenazada por el desbocamiento de unos poderes fácticos supranacionales que no rinden más cuenta que a las leyes del mercado. Parece igualmente razonable pensar que la socialdemocracia, al adoptar sin ambages la economía de mercado y sucumbir ante los intereses corporativos, las más de las veces ha sido más bien un aliado de este fenómeno global, y su fuerza antagonista se ha revelado menguante en las últimas décadas. Pero de ello habremos de hablar más adelante.

Lo que interesa ahora es señalar que, como había indicado Vázquez García en la anterior cita, el giro ideológico de muchos de los intelectuales españoles en la década de los ochenta estaba “preparando el terreno para el triunfo de la doxa neoliberal”. Ello se vería acentuado en un contexto de medios masificados en el que algunos de ellos iban a conseguir amoldarse perfectamente al rol de “intelectual mediático” que ofrecerá el nuevo campo cultural a través de plataformas como los periódicos nacionales de gran tirada —especialmente, como vimos, *El País*— y nuevos medios como la televisión o la radio. En este

sentido, la aparición de la televisión, con programas como *A Fondo* o, especialmente, *La Clave*, no sólo imponía una norma básica que “contradice la morosidad y la paciencia que son propias de la reflexión intelectual (el «pensamiento lento») en favor de la espontaneidad, la inmediatez y la capacidad de impacto instantáneo” (Pecourt, 2015: 22) sino que, ávida de figuras individuales carismáticas, lanzaba a la fama y el reconocimiento a unos pocos de estos intelectuales, convirtiéndolos en “una celebridad más en un mundo de celebridades” (ídem) o, como aquí hemos ya señalado, en el *intelectual espec(tac)ular*. Mientrastanto, el columnismo español evolucionaría, con notables excepciones, hacia la exposición literariamente labrada de una subjetividad más o menos exhibida a través de figuras como Javier Marías, Rosa Montero, Maruja Torres, Vicente Verdú, Juan José Millás o Vázquez Montalbán. Por muy críticos que pudieran mostrarse algunos de ellos, lo cierto es que, por su propia condición de archipiélago de individualidades, estas poéticas formarían parte de un ensayismo que podemos llamar *ensimismado* en consonancia con la tendencia literaria de los años 80 y 90 de la “novela ensimismada” (Sobejano, 1988) y de las “escrituras ensimismadas” (Tortosa, 2001).

Los años noventa suponen en España la consolidación exultante de la cultura socio-liberal de mercado y sus sueños de modernidad y europeización, especialmente a partir de 1992, año en el que confluyen los exitosos Juegos Olímpicos de Barcelona y la Exposición Universal de Sevilla mientras que Madrid es nombrada Capital Europea de la Cultura. Coincidiendo con esta consolidación, en esta década se asienta y difunde un *relato mítico-heróico*<sup>50</sup> y ciertamente acrítico de la transición democrática, sostenido sobre la exorcización

---

<sup>50</sup> Tomo prestado esta etiqueta de la terminología utilizada por Germán Labrador en su curso “Democracies to Come? Political Transitions and Cultural Revolutions of the 1970’s” (Princeton University, Otoño de 2015). Aprovecho para agradecerle la amabilidad y generosidad en dejarme participar en él.

de los radicalismos “de los dos bandos” para legitimar un centralismo político muy cercano al discurso del “fin de las ideologías”.

Sin embargo, mientras los canales oficiales y mediáticos se esmeran en la puesta de largo mítica de la Transición española, también rebrotarán, generalmente desde posiciones más o menos excéntricas de producción cultural e intelectual, las voces críticas con ese proceso y que habían estado muy presente, como vimos, en el final de la década de los 70, logrando perdurar con más o menos fortuna a lo largo del siguiente decenio, como recogía Elías Díaz en 1990, en su artículo “Las ideologías de (sobre) la transición” (Díaz, 1990: 214-237)<sup>51</sup>. Libros como los de Sinova y Tusell (1990), Gregorio Morán (1991 [2015]), Joan Garcés (1996), Eduardo Subirats (1993; 2002) o Teresa Vilarós (1998), entre otros, apuntaban ya, en las postrimerías del siglo XX y con más o menos buena fe —y más o menos resentimiento—, a las patologías y defectos de la cultura democrática española surgida del posfranquismo, a las inquietantes continuidades con el régimen anterior, a cierto “mono” autoritario en su seno, a los escollos de la política en tiempos de libertad, al control mediático de la opinión pública o al creciente déficit de soberanía ante los intereses corporativos de un mundo globalizado. Cuando estalle la burbuja inmobiliaria, muchos jóvenes —y no tan jóvenes— políticos y pensadores españoles, encontrarán en ellos una fuente de reflexión e inspiración para detectar los problemas actuales y

---

<sup>51</sup> En este texto Díaz señala, de manera algo confusa, lo que él llama seis ideologías (y que cabría denominar, más adecuadamente, interpretaciones, o en algunos casos, argumentos) sobre la transición democrática en circulación, aunque con menor o mayor fortuna: 1) la ideología *esencialista* de la “izquierda radical” (por cuanto esencializa el significado de la democracia y niega la posibilidad de un avance progresivo hacia ella); 2) la ideología *constitucional conservadora* (según la cual la Constitución sería un texto eminentemente capitalista, al servicio del mercado y la empresa privada que cierra cualquier posibilidad de progresismo o socialismo); 3) la ideología del *desencanto* (más estética que política, para Díaz); 4) el *rupturismo como ideología* (la añoranza de un cambio más profundo y radical, que pudo haber sido y no fue); 5) la ideología *de la identidad* (la que pone el acento en el continuismo entre el régimen franquista y el democrático) y 6) la ideología franquista y/o tecnocrática (según la cual sería pues el propio Franco y sus seguidores quienes diseñaron y programaron la democracia española).

diseminar un discurso crítico frente a la omnipresencia mediática y oficialista del relato mítico-heroico, para, en último término, reivindicar —a veces demasiado histriónicamente— la necesidad de una “segunda Transición”.

Para esos mismos años 90 la industria cultural ha sufrido ya una rápida transformación basada en la acumulación de capitales y en la concentración de inversión pública en pocos pero significativos centros, como los principales museos de las dos grandes ciudades del país, Madrid y Barcelona. En lo que respecta a la producción editorial, como señala Sergio Vila-Sanjuán, recordando unas declaraciones de Alfonso Guerra,

la edición española [había cambiado] tanto que al acabar el decenio [anterior] difícilmente la hubiera reconocido su propia madre, en caso de que la tuviera. [...] Tres factores importantes se producen aquí: un fenómeno de concentración editorial, que llegará a su apogeo en los años 90; la entrada de multinacionales y el cierre de paquebotes editoriales que no han sabido adaptarse a los nuevos tiempos (en Vila-Sanjuán, 2003: 216).

Con ello, las ventas y las balanzas de beneficios se apropian así de un sector que parece dejar cada vez menos margen a pequeños proyectos independientes, a excepción de sellos como Anagrama o Acantilado que logran afianzar su posición como garantes de la calidad literaria en la nueva y recuperada modernidad española. Además, el mundo de la comunicación de masas también se expande a velocidades desconocidas hasta la fecha, y se erigen conglomerados mediáticos de empresas que, en su mayoría, invierten a la vez en prensa escrita, radio y televisión, dando lugar a un nuevo entorno de luchas corporativas por la visibilidad en un campo diversificado, en el que aparecerán también nuevas voces intelectuales desde posiciones abiertamente conservadoras<sup>52</sup>.

---

<sup>52</sup> Señala este fenómeno Javier Muñoz Soro (2015a: 25-26) como el “resurgimiento mediático de las derechas en los años noventa”, indicando dos causas que lo condicionan: “El primero de ellos es la supervivencia de una cultura —y de una cultura política— fuertemente condicionada por los mecanismos de socialización de la dictadura, que habrían ejercido mayor influencia de la que suele reconocerse en campos culturales mayoritarios, comerciales y apolíticos, frente a los espacios intelectuales críticos, con mayor prestigio académico y «capital simbólico», si usamos la

Así las cosas, en las postrimerías del siglo nos encontramos con esfera pública en constante transformación y en manos de grandes corporaciones en la que cada vez se imponen más los criterios audiovisuales y la inmediatez, en la vorágine de un país entregado a la carrera neoliberal y a la eclosión económica del ladrillazo, germen de la burbuja inmobiliaria. Como analizaremos más adelante, en este contexto, el intelectual perderá parte de su prestigio como *maître à penser* para pasar a ser un competidor en el mercado mediático. Mientras unos pocos acceden a estos puestos de visibilidad mediática, la mayoría de ellos se verán recluidos en un ámbito académico que en los años 90 aún está creciendo con ritmo constante: las plazas universitarias siguen aumentando e incluso se crean aún nuevas universidades, por más que se perpetúe en ellas la gradual propagación de un cuerpo docente, generalmente joven, endémicamente precarizado —situación que arranca a finales de los años 60 con el *boom* descontrolado del alumnado y la consecuente necesidad de profesorado mal remunerado.

### *1.5. Culturas del malestar y retornos a lo real*

En este contexto de producción y consumo cultural mediatizado y mercantilizado, en el que los medios de información y comunicación cada vez están en menos manos pero alcanzan a más ciudadanos, a los intelectuales críticos, aquellos que “buscan producir efectos determinados de sentido”, sólo

---

terminología de Bourdieu, que acabarían siendo ocupados por las izquierdas. [...] El otro tema que ayudaría a entender mejor el también sorprendente renacer de un empeño «gramsciano» de la cultura de derechas dos décadas después de la muerte de Franco es el nacional, es decir, la importancia que la convivencia y desafío de varios nacionalismos en el mismo territorio ha tenido desde principios del siglo pasado en la ubicación y la trayectoria de muchos intelectuales”.

les queda la opción de convertirse en “una suerte de activistas operando por medio del discurso en el seno del circuito comunicacional, en el Mercado”, como describía Miguel Morey en 1990 (2007: 235). Para el filósofo, el principal riesgo que supone la transformación del *pensador* en *intelectual*, en este entorno, es el de renunciar al *pensar* en favor del *argumentar*, consagrando así su tarea a un “discurso legitimador y autolegitimador, en el que buena parte de los trabajos que constituyen su nervadura tienen únicamente por objetivo sentar su propio estatuto de intelectual” (ídem: 240), dado que lo que enuncia redundantemente en el mercado de las ideas es en última instancia que *son pocos los que piensan* o los que *saben qué significa pensar*, es decir, porque se erige como “modelo de reconocimiento o ideal regulador” (ídem). En este hábitat, y ahí radica otro gran peligro para el intelectual, lo que se da es una determinada relación entre *medio* y *mensaje*, en el que “tienden a plegar[se] uno sobre otro, haciendo finalmente del medio el único mensaje” (ídem). En otras palabras:

El desplazamiento del pensar en beneficio del argumentar, el acentuar los efectos de sentido que el discurso busca del lado de la (auto)legitimación antes del de la (auto)transformación, sobredeterminan a cada uno de los elementos en juego [mensaje, medio, emisor e interlocutor], inclinándolos peligrosamente en dirección a un quehacer redundante que sólo enuncia las verdades del Mercado —y en su seno, el intelectual ocuparía una casilla vacía preestablecida en tanto que *tutor de la opinión pública*: es el encargado de recordar *lo que nadie puede negar*.

Lo que detecta Morey en 1990 es, por tanto, la connivencia del entorno mediático español con esas “verdades del Mercado” —*lo que nadie puede negar*— a las que convierte en *doxa* y el papel predominantemente tautológico del intelectual cuyo mensaje reproduce, las más de las veces, esta misma *doxa* mediante la ocupación de un puesto privilegiado e individual en la producción de sentido colectivo, puesto que a su vez lo legitima como *tutor de la opinión pública*. Un buen exponente de esto, sin duda, es la figura que aquí hemos llamado “intelectual espec(tac)ular” o lo que Picó y Pecourt señalan como “los profetas del mercado”.

En el mundo que se dibuja después de la caída del muro de Berlín, el del fin de la historia y de las ideologías, como habían preconizado Francis Fukuyama y Daniel Bell respectivamente, la preocupación por la nueva fase del capitalismo, para la que abundan los apelativos —avanzado, financiero, cognitivo, global, neoliberal—, crece entre algunos pensadores españoles y la “globalización” se convierte en tema estrella de las postrimerías del siglo XX y los albores del siguiente. El fenómeno es abordado por los más diversos ensayistas desde una gran variedad de disciplinas: económica, política, sociológica, filosófica, tecnológica, antropológica... y se presenta como un gran interrogante que enciende alarmas y esperanzas por igual, según el enclave ideológico de su autor. Los peligros que la globalización anuncia son muchos y tocan hasta la calidad democrática de los países alrededor del globo. En este sentido, cabe subrayar que ya en esos años se abre tímidamente algunos de los temas que parecían cerrado por el discurso consensual de la cultura socio-liberal, como por ejemplo el del debate maximalista sobre qué puede y/o debe ser la democracia. Aunque desde presupuestos ciertamente alejados, dos ejemplos tempranos de esta voluntad de cuestionar el resultado del sistema democrático surgido de la Transición española para señalar sus carencias y proponer nuevas maneras de profundizar en su capacidad participativa y transversal, así como de ahondar en los mecanismos de transparencia, serán los libros de Adela Cortina, *Ética aplicada y democracia radical* (1993), reeditado en 2008, y de Javier Tusell, *La revolución posdemocrática* (1997), que le valió el Premio Nacional de Ensayo Jovellanos. Como veremos más adelante, la crisis de este capitalismo avanzado, neoliberal, globalizado y globalizador, en 2008, ensanchará el camino de esta crítica desde la conciencia, compartida por muchos autores y ciudadanos, de que sólo la profundización democrática puede hacer frente a la maquinaria de desigualdades y deshumanización en que el mercado global se ha convertido.

En todo caso, las consecuencias de ese capitalismo transnacional habían cuajado ya antes y cristalizado en la expresión de un malestar social, político y cultural que se expande subterráneamente bajo el sol iluminador de la bonanza económica de un país que se sueña como uno de los motores de Europa —como era el caso de la España de los inicios del nuevo milenio. Un malestar que será ponderado por filósofos y ensayistas de la primera década del nuevo siglo y que, como reza el subtítulo del libro del colectivo Espai en Blanc (2008), en su aspecto social era en parte consecuencia del desmantelamiento del *antagonismo obrero*. En este y otros textos del colectivo se plantea la hipótesis del “malestar” como una conflictividad —una “nueva cuestión social”— caracterizada por la falta de visibilidad en comparación con la “cuestión social organizada en torno a la clase obrera”, que “no deriva tanto de la explotación capitalista clásica como de la movilización global” y cuyos “síntomas [...] son, entre otros, las llamadas enfermedades del vacío (depresiones, ataques de pánico, anorexia, etc.)” (Espai en Blanc, 2008: 255). Un malestar, por lo tanto, mucho más difícil de politizar, por cuanto se compone de una miríada de malestares individualizados, ya que responde a lo José María Ridaio ha señalado como *La estrategia del malestar* (2014), propia del capitalismo surgido *desde la caída del Muro hasta la crisis financiera* —como apunta el subtítulo<sup>53</sup>.

La constatación de este malestar, y de su falta de visibilidad en un contexto hipermediatizado y en especial en un país en plena euforia económica, está en la base de lo que podemos llamar “el retorno a lo real” de los intelectuales críticos españoles, o al menos de una parte de ellos. Este retorno, que a finales del pasado siglo ya había sido señalado por Hal Foster (2001) en el terreno del arte

---

<sup>53</sup> La figura social del malestar, vinculada a las limitaciones políticas de la democracia o al estado cultural en la democracia liberal de mercado, también ha sido señalado desde otros puntos de vista por diversos autores como, por ejemplo: Victoria Camps, *El malestar de la vida pública* (1996), José Luis Pardo, *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas* (2007), o Víctor Pérez-Díaz, *El malestar de la democracia* (2008).



internacional, supone a la vez un rechazo y un reaceramiento a la *realidad* o, más bien dicho, un reajuste de lo que esto pueda ser en la sociedad contemporánea. En un mundo cuya representación está en manos de unos *media* que a su vez están en manos de grandes corporaciones, esta representación difícilmente podrá salirse de lo que Morey llamaba “las verdades del mercado”. Se trata, pues, de un problema cultural e intelectual de primer orden en tanto que tiene que ver con la capacidad de dar sentido y representación a algo tan abstracto como el planeta que compartimos los seres humanos. En la tan repetida sociedad de la información, lo que llamamos *realidad* se revela como un constructo social, un simulacro, que habita en el espacio comunicacional, en el cual los grandes medios privados tienen toda la ventaja para expandir e imponer su discurso por encima de los demás. Por supuesto, esta realidad encuentra su fermento en el orden factual de las cosas, pero, en tanto que lectura o interpretación de este mismo orden, se construye en base a, al menos: criterios de visibilidad y ocultación según lo que se considera “noticiable” —digno de ser ‘notado’—; estructuras de sentido que le otorgan una lógica o explicación determinada; la adopción de un lenguaje específico y que en ningún caso puede ser neutral o puramente referencial (por mucho que se pretenda presentarlo como tal) para nombrar el propio orden factual; y la prioridad del interés del enunciador por encima del enunciado.

Esta consideración es lo que compartirán y lo que denunciarán los autores reunidos bajo dos sintomáticos volúmenes colectivos en este arranque del nuevo milenio: *El retorno de los intelectuales a la realidad* (AAVV, 2004) y *La (re)conquista de la realidad. La novela, la poesía y el teatro del siglo presente* (Escalera Cordero, 2007). En el primero, convocado por el entorno militante de un reivindicado Alfonso Sastre, participan, entre otros, el propio dramaturgo, Eva Forest y el ensayista Santiago Alba Rico, que en un artículo recogido en su libro *Capitalismo y nihilismo*, “Los intelectuales y la política: la vuelta a la realidad”, volvía al asunto para acabar

haciendo un llamamiento a un nuevo compromiso de los intelectuales con la *realidad*. Para el ensayista, el nuevo “cometido del intelectual debe ser el de demostrar —y hacer sentir— que *las cosas ocurren realmente*”, para lo cual “están obligados, en el plano teórico, a localizar e investigar los focos de *construcción de la realidad*” (Alba Rico, 2007c: 261). Y concluía de este modo:

En un mundo, en fin, en el que lo más fácil es tomar partido por la nada, los intelectuales están obligados a posicionarse *a favor de la realidad*, que —por decirlo con René Char— sólo se hace visible allí de donde yo desaparezco; y tienen que sumarse, por tanto, como *psicoanalistas* de la acción colectiva y no como vanguardia revolucionaria, a todas las luchas, locales e internacionales, que se oponen a la aparatosada *nada* del imperialismo y la globalización (idem: 262).

La realidad a la que se apela, pues, no deriva de ninguna ontología, no se acerca al concepto de lo real lacaniano ni a la teorización de Clément Rosset al respecto. Se trata más bien de un concepto instrumental que pone el acento en la capacidad de construcción ideológica del complejo sistema comunicacional capitalista para antagonizar con éste en nombre de aquello que queda fuera, lo invisibilizado en el orden hegemónico. Vuelve a exponer esta idea, por ejemplo, Constantino Bértolo en el segundo de los volúmenes aludidos —y en el que también participan una representativa nómina de intelectuales marxistas, desde el propio Alfonso Sastre, Belén Gopegui, Julio Rodríguez Puértolas, Jorge Riechmann, Iris Zavala, Enrique Falcón o José Antonio Fuertes. Bértolo distingue en su artículo la “realidad” —como constructo— de “lo existente” —lo natural que preexiste al ser humano, cercano a lo real lacaniano—, para describir la primera como un *campo de fuerzas*, es decir, el enclave donde se libra la batalla ideológica entre un mundo hegemónico por la cosmovisión neoliberal y los contrarrelatos que pugnan para aflorar desde sus márgenes:

La realidad, por tanto, aparecerá como un campo de fuerzas ocupado, tanto por el constructo dominante, como por aquellos otros constructos que combaten contra su posición hegemónica, si bien es rasgo de la realidad dominante tender a presentarse como única realidad real, acaparando así lo que llamamos “el efecto de lo real”, la fuerza que transmite lo que se presenta como obvio y evidente, no necesitado de prueba ni argumentación (Bértolo, 2007: 131).

Lo que nos importa, en todo caso, de estos textos, no es tanto la concepción de *lo real* que reivindicán, y que en algunos casos se muestra un poco limitada a falta de otro concepto que acuda en su ayuda, sino lo que nos muestran como síntoma: la aparición de voces críticas que señalan los riesgos de un sistema-mundo mercantilizado en el que están en juego tanto la concepción de la vida humana, o al menos de lo que una vida digna debería ser, como su estructuración social y la lógica política que impone y que hace relucir las limitaciones de los sistemas democráticos liberales. Una original articulación de estos aspectos, que recupera la cuestión del malestar social y que describe “la época global como identidad entre capitalismo y realidad” debido al “desbocamiento del capital” que supuso la ofensiva neoliberal y que reduce “todos los acontecimientos a uno”, la encontramos en el libro de Santiago López-Petit, *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad* (2009)<sup>54</sup>.

Otro aspecto que queremos destacar aquí es el carácter colectivo de estas propuestas. Lo habíamos visto con un precoz comentario de Benjamín Oltra (1978: 157-58) a raíz de las figuras del intelectual —individualista, elitista— que se estaban fraguándose ya en el posfranquismo: “Necesitan no ya «bajar» de las alturas a este contaminado mundo, sino cobrar conciencia de que están en él, y de que sólo un trabajo colectivo nos hará salir de él”. Lo que atestigua, pues, el campo intelectual de inicio del siglo XX es una tímida tendencia a la colectivización del intelecto, aunque ello se dé, claro está, desde los propios márgenes del campo, y sea difícil percibirlo hasta bien entrada la crisis financiera,

---

<sup>54</sup> Escribe, resumiendo esta idea, su autor: “El capitalismo y la realidad coinciden porque un único acontecimiento unifica el mundo al conectar todo lo que en él pasa. Es decir, en principio, hoy todos los acontecimientos son reconducidos a un solo acontecimiento. Este acontecimiento único es el desbocamiento del capital. La globalización neoliberal, sinónimo de época global, no es más que la repetición —la repetición compleja por ser fundadora y desfundadora simultáneamente— de un solo y único acontecimiento: el desbocamiento del capital” (idem: 24).

que traerá a primer plano la necesidad de investigar nuevas relaciones entre la sociedad y sus figuras del saber, en lo que muchos han detectado también como una crisis de representación.

En este sentido, es de justicia destacar la labor de una nueva figura intelectual, fuertemente politizado, que va surgiendo y cobrando protagonismo gradualmente en estas dos décadas: la de los colectivos que conjugan en su propia configuración investigación académica y activismo, y que analizaremos en posteriores capítulos. Varios factores parecen explicar su aparición: 1) el elevado índice de formación superior que se da en España, que llega, como vimos, al millón y medio anual de matriculados universitarios; 2) la precarización gradual del mundo laboral que afectó especialmente a los ámbitos de especialización humanística, cuyos graduados y licenciados tendrán cada vez más dificultad para encontrar puestos de trabajo acordes a su formación; 3) la creciente recepción en España de la filosofía política emergida del contexto post-sesentayochista, desde los exponentes del post-estructuralismo francés a los filósofos de la autonomía italianos, pasando por las distintas derivas del pensamiento de la diferencia.

Todo ello hará que emerjan una miríada de grupos heterogéneos formados por investigadores y ciudadanos, normalmente jóvenes, que reaccionan ante la imposición capitalista de un modelo único y mercantilizado de la vida y ante la falta de respuestas —o propuestas— provenientes de la universidad. Son grupos cuyo objetivo suele ser la búsqueda de un nuevo tipo de relación entre conocimiento y sociedad, más allá de la barrera pragmática del mercado, y que promulgan a menudo la cooperación y la autogestión —a veces incluso el anonimato— como modelos superadores del ya mencionado “individualismo institucionalizado” y de las jerarquías institucionales del saber. Me refiero a colectivos como, entre tantos otros, Espai en Blanc, Traficantes de Sueños, Precarias a la Deriva, La Universidad Nómada, La Universidad Invisible y las

diversas Universitats Lliures que nacieron a contrapelo del Plan Bolonia, Zemos98, Patio Maravillas, Ateneu Candela, Ecologistas en Acció, Fundación de los Comunes, La Ciutat Invisible, Sindominio.net, Observatori DESC u Observatorio Metropolitano, por nombrar sólo algunos.

A través de estos y otros grupos, sin duda arraigados en el pensamiento libertario y contestatario y a sus diversas tradiciones de acción política, con estructuras horizontales a veces (pocas) respaldadas por instituciones públicas —universidades, centros de investigación o museos— y en simpatía con movimientos como el okupa, el antiglobalización, el altermundista o el zapatista, se irá tejiendo una red asociativa de investigación militante en la que, en 2004, Marta Malo ya detecta al menos tres tendencias cuando escribe para el volumen colectivo *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, editado por Traficantes de Sueños:

1) [...] experiencias de producción de conocimiento sobre/contra los mecanismos de dominación, que combinan la crítica del sistema de expertos, con la potenciación de saberes menores. [...] 2) iniciativas que persiguen producir pensamiento desde las propias prácticas de transformación, desde su interioridad. [...] 3) iniciativas que toman la investigación como palanca de interpelación, subjetivación y recomposición política, que utilizan los mecanismos de encuesta, entrevista y grupo de discusión como excusa para hablar con otros y hablarse entre sí (Malo, 2004: 36-38).

Examinaremos su relevancia cuando veamos los modos en que estas experiencias se entrelazarán con las demandas sociales y culturales surgidas de los deshechos de la crisis económica de 2008. Quedémonos ahora simplemente con que es en estos grupos, que conjugan su voluntad de transformación social con la de explorar nuevas formas de subjetivación, relación y organización entre personas y entre saberes, es decir, nuevas epistemologías y prácticas que no caigan en el círculo redundante de las “verdades del mercado”, y que emerjan desde abajo en forma de lo que busca ser una “onda global” (Fernández-Savater, Malo de Molina, Pérez Colina, Sánchez Cedillo, 2005) aglutinando pensadores,

investigadores, artistas, activistas y ciudadanos, donde encontramos el germen de nuevas propuestas políticas que serán amplificadas por el movimiento masivo de las plazas en 2011, el 15M, y su derivación posterior en múltiples mareas, cooperativas, asociaciones y asambleas.

## Capítulo 2

### *Mutaciones del campo cultural en los años de la crisis económica*

La concatenación de fenómenos que, a partir de 2008, fueron desembocando en la crisis financiera más aguda del siglo XXI a escala planetaria es sobradamente conocida y no requiere aquí de una explicación pormenorizada. Baste acaso con recordar, a modo de sucinta cronología, algunos de los hechos más destacados para lo que aquí nos interesa.

Fue en 2007 cuando los primeros síntomas de una inestabilidad económica relacionada con el sector hipotecario se hicieron oír en Estados Unidos, por problemas de liquidez o quiebra de diversos grupos como American Home Mortgage, IndyMac o Bear Stearns, ante lo cual tanto la reserva federal americana como los bancos centrales europeo y japonés reaccionaron con inyecciones millonarias a sus respectivas entidades financieras. Sin embargo, no fue hasta el 15 de septiembre de 2008 cuando se pudo tomar el pulso a la envergadura del problema, con el anuncio de la mayor quiebra bancaria de la historia, la protagonizada por Lehman Brothers, y la posterior desaparición de los otros tres grandes bancos de inversión estadounidenses —Goldman Sachs, Morgan Stanley y el propio Bear Stearns—, absorbidos por bancos comerciales por decisión de la FED —la reserva federal—. Arrancaba, con ello, la conocida crisis de las *subprime*, los préstamos hipotecarios de alto riesgo que habían sido utilizados sin

control ni medida por parte de los mencionados bancos de inversión —en 2010, el FMI estima que las pérdidas de los bancos norteamericanos alcanzan los 2,2 billones—, y consecuentemente lo que algunos han denominado la Gran Recesión del siglo XXI.

Los efectos inmediatos en España se reconocen rápidamente desde el mismo 2008 en consecutivas suspensiones de pagos de las principales constructoras del país —la más significativa de ellas, la de Martinsa-Fadesa, con más de 5.000 millones de deuda— y los anuncios de ERE (Expediente de Regulación de Empleo), que se repiten desde entonces en empresas como Burberry, Nissan, Iveco, Ono, Renault, Roca, Ryanair, Seat, Sony, Telefónica y muchas más. Se da por iniciado, de este modo, el estallido de la burbuja inmobiliaria y crediticia española<sup>55</sup> y las cifras de desempleo, que en 2007 habían llegado a un mínimo del 8%, empiezan a dispararse hasta alcanzar, en 2012, el 26% de la población activa y casi un 50% de paro juvenil —en 2010, casi el 90% de los que habían perdido su empleo eran menores de 35 años.

A nivel europeo, en mayo de 2010, es decir, medio año después de saberse que el déficit público de Grecia superaba el -12% —y no el -3%, como se creía hasta entonces— el Consejo Europeo, liderado por Alemania, decide iniciar una doble estrategia para mantener la solvencia de los mercados europeos: por un lado ofrecer el rescate financiero de los estados miembro despectivamente conocidos como PIGS (Portugal, Irlanda, Grecia y España) que así lo necesiten y, por el otro, exigirles la adopción de todas las medidas necesarias para la reducción de su déficit público —reformas laborales o de las pensiones, incrementos fiscales, limitación del gasto nacional, etc. Posteriormente, el Parlamento Europeo

---

<sup>55</sup> Entre 1997 y 2007 el suelo se había revalorizado en España más del 500% siendo, además, el país que más vivienda había construido, en esos años, de toda la eurozona. Por otro lado, mientras en “Alemania el crédito privado (no deflactado) subió entre 2000 y 2008 un 7%, en Italia un 97% y en Francia un 66%, en España [lo hizo] un ¡¡230%!!” (Barba, 2015).



aprobaría un plan de medidas para garantizar el seguimiento y la intervención —o sea, el control— de los sectores financieros y de seguros, así como de los mercados de valores, de los países que fueran rescatados, limitando claramente su soberanía económica. Empieza, de este modo, la era de la “austeridad” en los países de la periferia meridional europea. Tras los dos rescates de Grecia (2010 y 2011), el de Irlanda (noviembre de 2010), Portugal (mayo de 2011) y Chipre (marzo de 2012), el gobierno español acabó pidiéndolo en junio de 2012 y aprobando, en julio de ese mismo año, 35 medidas para corregir el déficit —hecho que causó el disparo de su prima de riesgo y el desplome del Ibex 35— dando así cumplimiento a las exigencias de la Unión Europea, que habían desembocado en la modificación del artículo 135<sup>56</sup> de la Constitución Española que el gobierno socialista y el Partido Popular acordaron en septiembre de 2011.

El coste social de esta crisis financiera en España, agravado sin duda por el imperativo político de la austeridad, no es menos conocido. La década que nos separa del inicio de las turbulencias bancarias en Estados Unidos ha supuesto en el país un auténtico sembradero de precariedad y de situaciones extremas para millones de sus habitantes. A la tasa de desempleo que ya hemos señalado hay que sumar una general precarización de las condiciones laborales —bajada drástica de los sueldos, incremento de la temporalidad en los contratos, pérdida de la capacidad de negociación de los sindicatos, facilitación de despidos a bajo coste, etc.—, dando lugar a un nuevo sector, empobrecido, de la clase media que amenaza en convertirse, a la larga, en algo parecido a los *working poors* que ya existen en otros países. Aunque sin duda ha sido en los sectores más desfavorecidos de la sociedad donde la crisis ha azotado con más virulencia. En

---

<sup>56</sup> Recordemos que este cambio en la carta magna Española establece que “el Estado y las Comunidades Autónomas no podrán incurrir en un déficit estructural que supere los márgenes establecidos, en su caso, por la Unión Europea para sus Estados Miembros” (Constitución española, 135.2) y que “el volumen de deuda pública del conjunto de las Administraciones Públicas en relación con el producto interior bruto del Estado no podrá superar el valor de referencia establecido en el Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea” (*idem*, 135.3).

2015, casi el 30% de la población se encuentra en riesgo de pobreza o de exclusión social según los datos del Instituto Nacional de Estadística, unas 400.000 familias han sido desalojadas de sus viviendas, los índices de indigencia no han dejado de subir, los extranjeros que llegan al país son cada vez en mayor número hacinados en CIEs y más de dos millones y medio de personas han abandonado el país —el 70% menores de 44 años, muchos de ellos inmigrantes o personas nacidas en España pero de padres extranjeros, pero también muchos jóvenes españoles. Mientras tanto, la desigualdad se dispara en España y el número de ricos —es decir, con rentas superiores al millón de dólares— aumenta más del 50% respecto a 2008, siendo así que un 0,4% de los españoles acumula casi la mitad del PIB del país.

Así las cosas, no puede sorprender que esta década haya estado marcada también por uno de los mayores ciclos de movilizaciones en la España democrática, que dio arranque con dos huelgas generales en medio año —29 de septiembre de 2010 y 27 de enero de 2011— y que tuvo su apogeo en el movimiento de contestación que en mayo de 2011 colmó las plazas de las principales ciudades del estado al grito de “Democracia Real Ya” o “No nos representan”, y que se dio en llamar “de *lxs indignadxs*” o *15M*. En su órbita, proliferaron miles de micromovilizaciones para evitar desahucios —con importantes plataformas como “Stop Desahucios” o la PAH— así como una polícroma variedad de “mareas” ciudadanas en defensa de lo público y de los derechos civiles —educación, sanidad, desempleados, emigrantes, mujeres, etc.— que han venido librando importantes luchas en sendos sectores. No cabe olvidar, asimismo, que sin el movimiento de las plazas no puede entenderse el surgimiento de nuevos proyectos de política institucional como las plataformas municipalistas que en 2015 irrumpieron en los ayuntamientos de casi todas las ciudades españolas y que incluso consiguieron hacerse con la alcaldía de algunas de las más importantes ciudades como Madrid (Ahora Madrid), Barcelona (Barcelona en Comú),

Valencia (Compromís), Zaragoza (Zaragoza en Común), Santiago de Compostela (Compostela Aberta) o A Coruña (Marea Atlántica), así como tampoco la creación, en 2014, de un nuevo partido político como Podemos, que, en coalición con sus homólogas plataformas autonómicas y con Izquierda Unida, logró establecerse como la tercera fuerza más votada de España en las elecciones generales de 2016, con más de cinco millones de votos.

\* \* \*

En este capítulo intentaremos examinar algunas de las relaciones que se dieron entre este complejo acontecimiento que llamamos “crisis” y el campo cultural español. Para ello, propondremos cuatro líneas de análisis y reflexión, que intentan abarcar un espectro suficientemente amplio de aspectos dentro de la miríada de posibilidades que se abren al tratar este asunto, si bien el resultado no podrá ser más que aproximativo dada la complejidad del fenómeno y sus ramificaciones. Por supuesto, a pesar de la linealidad que la escritura impone, estos cuatro aspectos están íntimamente imbricados y su modo de existencia y desarrollo no puede entenderse sino sincrónicamente en el breve recorrido —de poco más de una década— que separa el inicio del acontecimiento de nuestros días. En este sentido, creemos que resulta importante comprender que las dinámicas culturales no coinciden exactamente con la manera de funcionar de la política institucional, por lo que cualquier crítica a las formas de creación y de actuación intelectual en la esfera pública española debe entenderse desde las coordenadas que se ponen en juego en su propia dimensión —mucho más mediatizada que la de la representación política— y no, como a veces sucede, suponer la sencilla traslación de la crítica política al terreno cultural

En primer lugar, pondremos la mirada en la dimensión material del campo cultural para observar cómo la depauperación de las instituciones culturales y la merma de ciertos centros de poder mediático han supuesto en España una amenaza para la pervivencia de algunas creaciones artísticas —sobre todo de aquellas más dependientes de grandes inversiones o de subvención pública— pero a la vez también han impulsado una nueva fase de diversificación y multipolarización del campo intelectual, caracterizada por el descentramiento de los que habían sido los grandes focos de producción de saber y la consecuente proliferación de sus márgenes o afueras. Junto al freno en la expansión de los grandes grupos editoriales, podremos detectar la proliferación de una rica y variada constelación de pequeños proyectos; al lado de las vicisitudes económicas y profesionales de un periódico de referencia como *El País* —y de la totalidad de los otros periódicos tradicionales—, atestiguaremos una clara propagación de nuevos rotativos, especialmente *online*, desde distintas coordenadas ideológicas; junto a la amenazante pérdida de autonomía y la precarización de las universidades españolas, se dará una expansión capilar de colectivos de pensamiento y creación más autónomos e independientes de la academia. Se argumentará aquí que, muchas veces con la ayuda de las nuevas tecnologías, estas transformaciones han dado lugar a la aparición de nuevas comunidades interpretativas y de sentido, nuevas prácticas del saber que han desestabilizado la centralidad de la cultura socio-liberal en la España de la crisis.

El segundo aspecto que habremos de analizar aquí tiene que ver con la reapertura de dos viejos debates maximalistas que con la andadura de la democracia española habían quedado relegados a espacios, si no minoritarios, ciertamente reducidos. Me refiero, por un lado, a la reflexión en torno a qué y cómo es —o debiera ser— la *democracia* —es decir, cómo se comporta la democracia española, cuáles son sus desafíos y límites, qué la amenaza y qué puede hacerse para corregir sus problemas y revigorizarla— y, por el otro lado, a la discusión sobre

el alcance y expansión del *capitalismo* en su nueva fase financiera y especulativa que algunos llaman *avanzado* y al que tantos otros se refieren con el marbete de *neoliberalismo*. Parece obvio que el estallido de estas cuestiones y su formidable propagación se debe a una necesidad de repensar tanto el presente como el pasado desde postulados que se alejen de los discursos triunfantes de la transición española y del milagro económico a través de un prisma panorámico y complejo. Debido a la enorme policromía de enfoques y tomas de posición, nos veremos obligados aquí a examinar el fenómeno esencialmente como síntoma, renunciando por cuestión de espacio a la posibilidad de acercarnos a todas las propuestas y sus matices, y efectuando una necesaria reducción de posturas enfrentadas.

El tercer aspecto relevante que tendremos en cuenta para explicar la transformación del campo cultural en la última década tiene que ver con la enésima crisis de la figura del intelectual. Aquí intentaremos diagnosticar ciertas patologías a través de los comportamientos de algunos de los representantes más destacados del campo intelectual en su modo de acercarse a fenómenos como la crisis económica y política, el auge del populismo o el 15M. Nos centraremos en aquellos intelectuales que han adquirido su notoriedad pública durante los años de la transición y las primeras décadas de democracia española, generalmente, pues, entrados ya en cierta edad, y exponentes de lo que aquí hemos identificado como una dominante “cultura socio-liberal”. Con ello, pretenderemos radiografiar ciertos usos de la razón prestigiada y encontrar algunos de los motivos por los que la crisis de representación política que se dio a partir de la crisis española también derivó en cierta forma en una crisis de representación intelectual. Dejaremos para capítulos posteriores el análisis de nuevas prácticas y figuras del saber surgidas a partir de la crisis económica así como la reflexión en torno a la relación entre el intelectual y la precariedad o vulnerabilidad.

Finalmente, nos detendremos, como último aspecto a destacar, en algunos de los debates específicamente culturales que han surgido en los últimos años, donde habremos de hallar temas como la vuelta de la idea de compromiso, el cuestionamiento de la autonomía cultural o la necesaria reflexión sobre las nuevas lógicas de consumo de masas a las que está expuesta la creación en todos sus sentidos.

Recordémoslo: la dimensión de lo que ha supuesto la crisis económica para el campo cultural español es inabarcable para un capítulo de esta extensión y alcance. Lo que aquí se bosquejará es un ensayo de sintomatología que, con fortuna, logre detectar algunas de sus transformaciones más profundas y, sobre todo, aquellas que explican el surgimiento de nuevas miradas y voces que permiten intuir al trasluz la necesidad de una nueva figura o, más bien, una nueva noción de intelectual, así como de nuevas prácticas que escapen a las lógicas volátiles del capitalismo y sus crisis recurrentes. Todo ello ha de servir, pues, para dibujar un paisaje intelectual, el de los primeros lustros del siglo XXI en España, sobre el cual —o en cuyas laderas y márgenes— podrán emerger el pensamiento de la precariedad y lo común, las tareas colectivas del saber y las escrituras de la vulnerabilidad de las que queremos dar cuenta en la segunda parte de esta tesis. Además, tendremos oportunidad de empezar a acercarnos a algunos de los ensayos más destacados que se han publicado en la última década, especialmente en el ámbito del pensamiento político, económico y cultural.

### *2.1. ¿Qué crisis? Relatos, sentido, mercado*

No parece muy aventurado afirmar que la mayor consecuencia cultural —en el sentido de construcción de imaginario social— que conllevó la crisis financiera

de 2008 en España es que puso fin a la hegemonía del relato triunfalista que caracterizó los discursos nacionales oficiales en democracia, tenazmente basados en lo que vino a denominarse el nuevo “milagro español” —réplica democrática de aquellos años de frenético desarrollismo en la España franquista. Basta leer el sintomático reportaje que publicaba, en el abisal año de 2007, alguien como Andreu Missé (2007) en *El País*, titulado precisamente “El milagro económico español”, para observar el festín de datos macroeconómicos que legitimaban la euforia del que se proclamaba por entonces el cuarto motor económico de Europa. En veinte años de integración europea, la renta *per cápita* había pasado del 71% al 90% respecto a la Europa de los quince, la tasa de ocupación lo había hecho del 47% al 63,3% y la población había crecido en más de seis millones de habitantes, debido, sobre todo, al nuevo fenómeno de la inmigración. Y todo ello, rezaba este gran relato, gracias a la modernización y a los fondos comunitarios de la Unión Europea —en el mismo artículo, por ejemplo, Joaquín Almunia afirmaba que “España, Irlanda y Finlandia han sido los tres países que mejor han aprovechado y avanzado desde su entrada en la UE” (*idem*).

Sin embargo, a partir de 2008, con el derrumbe financiero global, la gran recesión económica, el aumento implacable del desempleo, el drama de los desahucios masivos o de las preferentes, el rescate bancario, la incertidumbre ciudadana y las medidas *austericidas* impuestas por la misma Unión Europea que antes se enorgullecía de la modélica España, se hizo evidente, lenta pero irrefrenablemente, que esa interpretación no tenía más espacio en el imaginario sociopolítico del país. Así, con el pinchazo de la burbuja inmobiliaria, también la autocomplacida burbuja discursiva del relato nacional se desinfló irrevocablemente. Hacía falta, entonces, otra explicación, otro discurso que diera cuenta de lo sucedido ante la estupefacción generalizada. De este modo, empezó la pugna mediática por el sentido de lo que ocurría y, tras meses de obstinada negación por parte del gobierno de Zapatero, la palabra “crisis” acabó

imponiéndose en cada rincón del discurso público y publicado. En este vocablo, pues, lo que se cifraba ante todo era la caída de un discurso de poder basado en el crecimiento económico —y la aceptación implícita del capitalismo—, la modernización —y su idea de progreso— y el europeísmo —como garante de la democracia—, es decir, la inadecuación de mantener el código de interpretación que, con altibajos, se había establecido desde la oficialización de cierto relato heroico de la transición hasta los últimos compases de la historia patria y que suponía *de facto*, como vimos en el capítulo anterior, algo parecido al discurso sobre “el fin de las ideologías”, que en España había tomado una forma idiosincrática que Luisa Elena Delgado (2014) llamó la “fantasía de la normalidad democrática”.

Como nos recuerda Reinhart Koselleck (2006), es sólo a partir del siglo XIX cuando el término *crisis*, aplicado a todas las ciencias sociales, pero en especial a la economía y a la filosofía de la historia, empieza a contener un significado transicional, de fase histórica en un *continuum* diacrónico marcado por el vaivén entre progreso y declive, siendo así que este concepto “becomes a structural signature of modernity” (*idem*, 372) en su particular modo de temporalidad. Sin embargo, puede sernos útil recordar la etimología de la palabra para desnaturalizar este uso actual, no por dominante menos vago<sup>57</sup>. Si en su origen griego el término κρινω (*krinō*) (‘separar’, ‘escoger’, ‘juzgar’, ‘decidir’) se aplicaba sobre todo en el ámbito médico para aludir al momento inevitable en el que debía hacerse la valoración y juicio de la patología y su consecuente toma de decisión como momento *crítico* —decisivo y deliberativo— su adopción latina tendió a privilegiar la acepción jurídica para referirse a esta misma necesidad y

---

<sup>57</sup> La propia conclusión de Koselleck sobre el concepto apunta a esta dirección: “The concept of crisis, which once had the power to pose unavoidable, harsh and non-negotiable alternatives, has been transformed to fit the uncertainties of whatever might be favored at a given moment. Such a tendency towards imprecision and vagueness, however, may itself be viewed as the symptom of a historical crisis that cannot as yet be fully gauged” (*idem*; 399). Sigo, en lo que sigue, la detallada explicación del historiador alemán.



capacidad de decisión última, determinante, en todo juicio y ulteriormente en toda resolución política. En el siglo XVII, en su traslación a las lenguas nacionales es cuando se documentan los primeros usos metafóricos del término en el que el origen médico de la palabra se proyecta, a través de la idea del cuerpo enfermo, hacia el cuerpo político de la nación o estado. Con todo, es relevante aquí observar que el término se usaba para señalar tanto a una condición objetiva —enferma o problemática— como a la necesidad de una valoración, juicio y decisión, subjetivos por definición, de —literalmente— vital importancia. De ahí la derivación tanto hacia el término *crítica* —capacidad de *diagnosis* requerida ante la “crisis”— como hacia *criterio* —valor deliberativo proyectado hacia la *prognosis*.

En la introducción al libro que editó en 2011, Paul Crosthwaite reflexiona precisamente sobre la relación entre *crítica* y *crisis*. Por un lado, citando a Paul de Man en su ensayo “Criticism and Crisis”, nos recuerda que “all true criticism occurs in the mode of crisis” (2011; 1), es decir, que todo ejercicio verdaderamente *crítico* debe proclamarse como *crisis* de algún postulado heredado, para “desmixtificarlo”. Por el otro, incide atentamente en la condición discursiva/subjetiva/performativa de toda crisis:

there is, in truth, no such thing as a crisis *as such*, no state of things that, neutrally and objectively, constitutes a crisis. Rather, in performative fashion, a crisis exists only insofar as it is proclaimed and recognized as such. In other words, *crises* (though not, of course, the actual events they typically surround) are discursive phenomena, and there is invariably a strategic element to invocations of the language of crisis, whether this be as a means of engendering fear, stifling dissent, and consolidating hegemonic power structures, or, conversely, of mobilizing disaffection, laying bare societal divisions, and agitating for radical change. (*idem*. 5)

Existe, por lo tanto, una tensa relación entre la objetividad fenoménica y el marco de interpretación que toda crisis implica, que no debe pasarse por alto por cuanto de esta relación depende tanto lo que se acaba generalmente aceptando como las respuestas o acciones a tomar. Si la crisis actual puede entenderse como

*acontecimiento*, en el sentido filosófico del término, es precisamente por esta condición interpretativa del fenómeno que, como explicábamos antes, obliga a abandonar un curso epistémico o discursivo dado frente a la urgencia desarmante de una realidad que impone nuevas preguntas y periclita antiguas certidumbres. De lo contrario, si olvidamos esta dimensión bífida de toda crisis, estamos expuestos a una ontologización del concepto que lo deja expuesto a un uso político dirigista, tal como nos recuerda Carlo Bordoni:

Se «culpa» así a «la crisis» de todo suceso adverso, sobre todo si guarda relación con el sector económico. Hablamos, pues, de una atribución de responsabilidad absolutamente despersonalizada, lo que libera a los individuos de toda implicación y remite a un ente abstracto de apariencia vagamente siniestra (Bauman y Bordoni, 2016; 11).

De la naturaleza “acontecimental” de la crisis se deriva, como apuntábamos, la necesidad de una *crítica* o diagnóstico en base a unos *criterios* dados, hecho que la abre irremediamente a una pugna por su sentido. Por eso, las preguntas que el caso español plantea, y que en este estudio queremos atender, no es tanto “¿qué es la crisis?” sino más bien otras que tienen que ver con su performatividad enunciativa, como pueden ser: ¿Quién está legitimado en nuestra sociedad para explicarnos (o sea, definirnos) la *crisis*? ¿En base a qué? ¿A través de qué canales? ¿Cómo se articulan los discursos públicos en relación con ésta? ¿Qué factores se sobreexponen y cuáles se escamotean? ¿Qué medidas se toman en su nombre y a qué intereses responden? Cuando usemos, en adelante, este término, lo haremos pues para condensar todas estas preguntas, y otras que puedan asociarse a ellas, más que para cerrar el discurso de un modo aproblemático bajo la idea insostenible de anormalidad transitoria y futura recuperación, que es a lo que a menudo apelan algunos discursos, desde el político al experto, que pretenden naturalizar el fenómeno o alimentar una visión de excepcionalidad efímera dentro de un marco económico supuestamente estable y confiable, para

asimismo, deslegitimar el modelo bienestarista europeo e incidir en la necesidad de adoptar medidas de corte neoliberal.

En este sentido, se da una lucha epistemológica por el significado de la crisis en la España del siglo XXI que podemos catalogar en tres grandes constelaciones o haces de sentido, ligados a tres prácticas muy diversas de la razón y la acción letrada, aunque, por supuesto, interconectadas y de fronteras borrosas:

1) *Discurso político-institucional*. Como era de esperar, el relato emitido desde el poder político, acostumbradamente anclado en el tacticismo electoralista, ha sido seguramente el más distorsionador e interesado ante la gravedad de la situación en España. En primera instancia, como sabemos, la administración Rodríguez Zapatero se dedicó, durante meses, simplemente a negar o evitar la palabra “crisis”, para lo cual recurrió a retorcidos eufemismos o tecnicismos como “desaceleración”, “desaceleración acelerada” o “período de dificultades objetivas”, cayendo según Antón Costas (2008) “en esa actitud psicológica muy frecuente en algunos pacientes, consistente en negar su enfermedad, agravando sus efectos y siendo incapaces de hacerle frente de forma positiva”. Para cuando fue capaz de encajar el término, el gobierno del PSOE tenía los días contados. Tuvo tiempo, sin embargo, como nos recuerda el libro de José Manuel Martín Corvillo, *Cronología de la neolengua española* (2015), de allanarle el camino al Partido Popular, que lograría la mayoría absoluta en las elecciones generales de 2011, respecto a la estrategia semiótica y política a seguir ante la crisis. Ésta puede ser resumida en dos claras posiciones: la nacionalización/socialización de la culpa (*diagnosís*) y la privatización de las soluciones (*prognosis*). Para ello, había que convencer a la población española de que todos habían contribuido al desastre económico y, más importante aún, de que “no había alternativas” de salir de la crisis que no pasaran por la aplicación de medidas de corte claramente neoliberal —para lo cual, como vimos, la fuerza

coercitiva de la Unión Europea jugó un papel decisivo. De entonces son fórmulas como “hemos vivido por encima de nuestras posibilidades” (Blanco, 2011; Fabra; 2012), mantra socialista rápidamente secundado por populares y patronal, que justificaría la adopción de “medidas de austeridad” y “políticas de ajuste” o, en el lenguaje más directo de la entonces presidenta de la comunidad de Madrid, Esperanza Aguirre (Agencia EFE, 2010), la necesidad de “apretarse el cinturón”. Es este marco interpretativo (*crítica, diagnosis*) que, repetimos, entendía la crisis económica como resultado de la conducta negligente del común de los españoles, el que permitió la adopción de medidas (*criterios, prognosis*) como: el rescate público de la banca privada —o “inyección de liquidez”, según la neolengua del gobierno—; el incremento del IVA cultural, entre otros, al 21%; la privatización de servicios públicos —o “externalización”—; la pasividad o connivencia ante los cientos de miles de desahucios y la estafa de las preferentes; la reforma de la constitución española a imposición de la llamada Troika, para supeditar el gasto público al pago de la deuda externa; una reforma laboral precarizadora contra derechos básicos de los trabajadores —o “flexibilización del mercado”—; la impasibilidad ante la emigración masiva de los jóvenes españoles —o “movilidad exterior”— y tantas otras. Todo un discurso que logró una difusión máxima a través de los medios de comunicación mayoritarios en España<sup>58</sup>, por mucho que algunos de ellos se mostraran más o menos críticos tanto con las medidas como con los postulados básicos de esta interpretación. Evidentemente, este discurso político-institucional no deja de relacionarse con los otros dos, que ahora señalaremos, en tanto que, por un lado, selecciona aquellos datos del “discurso experto” que le conviene para legitimar su postura y, por el otro, tiene la ambición de proyectarse sobre la opinión pública con el objetivo de permear e influir en el “discurso lego”. Por otro lado, la forma en

---

<sup>58</sup> Para un análisis de las metáforas más recurrentes para referirse a la crisis en la prensa española se puede acudir a Mariottini (2017).

que más claramente se materializa la alianza entre discurso político-institucional y discurso experto es probablemente la de los *think tanks*, auténticos laboratorios de ideas generalmente al servicio de un partido o corriente política. Estos espacios que, dentro y fuera de España, han proliferado enormemente en las últimas décadas espoleados especialmente por la expansión de la arena política en el ciberespacio, suelen convocar a científicos sociales, politólogos y expertos en comunicación para desarrollar estrategias comunicativas de intervención ideológica en densos circuitos de circulación de ideas y opiniones (Castillo Esparcia y Smolak Lozano, 2017: 106-246)

2) *Discurso experto*. No resulta extraño que una consecuencia directa de la preocupante situación que vive España desde 2008 haya sido la sobreproducción de libros, reportajes, entrevistas, panfletos y monográficos por parte de las figuras del saber calificadas para entender y explicar la *crisis*. En momentos de zozobra cada sociedad mira hacia estas figuras, de las que se espera, no sólo el alivio derivado de la (fe en la) comprensión de lo que ocurre, sino también que sepan e indiquen qué cambios hay que efectuar, qué medidas se pueden tomar para reconducir la situación<sup>59</sup>. En las democracias liberales modernas, qué duda cabe, tradicionalmente no han sido otras que la del *intelectual* y la del *experto* —cada vez más la segunda en detrimento de la primera— mediante sendas intervenciones discursivas en el espacio público. En estos casos, el mercado editorial, siempre con el olfato puesto a pie de calle, se lanza a satisfacer la demanda de respuestas de la población para extraer de ella su rédito empresarial. Tanto es así que si hacemos un rapidísimo buceo por el catálogo de Planeta, por poner un ejemplo representativo, encontramos que en menos de un lustro publicó más de cincuenta libros directamente centrados en la crisis económica, escritos desde diversos enfoques y coordinadas ideológicas —desde la

---

<sup>59</sup> Un ejemplo arquetípico y aleatorio de estas dos expectativas resulta, entre otros muchos, el título del libro de Ramón Tamames (2009), *La crisis económica. Cómo llegó y cómo salir de ella*.

ultraderecha y el liberalismo económico al socialismo y la nueva izquierda— por una variada paleta de autores, muchos en la órbita simbólica del intelectual o el experto: sociólogos, economistas, filósofos, periodistas, políticos, especuladores bursátiles, ex-presos políticos, escritores, expresidentes del gobierno, exministros... incluso cocineros y humoristas<sup>60</sup>. Una ecléctica gama de escrituras

---

<sup>60</sup> Anoto aquí una lista reducida, a modo de muestreo desordenado y arbitrario, el resultado que devuelve la búsqueda de libros sobre la crisis sólo en el catálogo de Planeta: *Crisis, mentiras y grandes oportunidades* (2011), de Carlos Torrecilla Gumbau; *Las crisis financieras en la España contemporánea, 1850-2012* (2013), de varios autores; *¿Y después de la crisis, qué? Claves para un nuevo rumbo económico en España* (2013), de Juan Rosell y Joaquín Trigo; *El impacto de la crisis en las familias y en la infancia* (2012), del Observatorio social de España, Vicenç Navarro y Mónica Clua-Losada; *Gestión en tiempos de crisis (o cómo darle la vuelta a la tortilla)* (2010), de Juan Fernández-Aceytuno; *Anatomía de una crisis. Cómo la mala gestión y la injerencia política cambiaron la vida de todos y provocaron el rescate financiero* (2013), de Aristóbulo de Juan, Francisco Uría e Íñigo de Barrón; *Seis recetas para superar la crisis. Y sus diez ingredientes básicos* (2011), de Enrique Alcat; *Ríete de la crisis ¿Qué hemos hecho nosotros para merecer ésto?* (2009), Carme Font; *La crisis en Orejilla del Sordete* (2013), M<sup>a</sup> Carmen Martínez Villaseñor; *España puede salir de la crisis* (2010), de José María Aznar; *España gana dinero con la crisis* (2010), de Aitor Zárate; *España está en crisis. El mundo no. Todo lo que pueden y deben hacer emprendedores, directivos y pymes para abrirse al exterior* (2013), de Josu Ugarte; *Una alternativa liberal para salir de la crisis. Más mercado y menos Estado* (2012), de Juan Ramón Rallo; *La trastienda de la crisis. Lo que el poder económico quiere ocultar* (2010), de Juan Francisco Martín Seco; *Los culpables de la crisis* (2010), de Curri Valenzuela; *Gabinete de crisis* (2010), de Ana Samboal; *No es economía, es ideología* (2012), de Economistas Frente a la Crisis; *La Europa asociada. Crisis y estado del bienestar* (2013), de Luis Moreno Fernández; *Una alternativa progresista. Una respuesta a la crisis económica e institucional de España* (2013), de Jonás Fernández; *Cuatro bodas y un funeral. Cómo salir de la crisis sin salir del euro* (2014), de David Taguas; *Reformas o declive. Los cambios necesarios para salir de la crisis y volver al crecimiento* (2013), de Juan Rosell; *La revolución de los vikingos. La victoria de los ciudadanos. Las lecciones del modelo islandés para superar la crisis en España* (2012), de Elvira Méndez Pinedo; *El hombre que cambió su casa por un tulipán. Qué podemos aprender de la crisis y cómo evitar que vuelva a suceder* (2010), de Fernando Trías de Bes; *El lado oscuro de la economía. Lo que no quieren que sepas sobre la crisis* (2009), de Juan Tugores Ques; *Prepárate para triunfar. La crisis ha terminado, levántate y corre a perseguir tus sueños* (2014), de Josef Ajram; *Si no se cumplen mis teorías, tengo otras. El estrepitoso fracaso de los economistas ante la crisis* (2014), de Xavier Horcajo; *Tipos infames. Los políticos, banqueros y empresarios que se están forrando con la crisis* (2014), de Carlos Fonseca; *Triple A. ¿Quién mueve los hilos?. Los secretos mejor guardados de la crisis* (2012), de Bruno Cardeñosa; *Hombre rico, hombre pobre. Cómo multiplicar tu dinero en época de crisis* (2012), de Marcelo Elbaum; *La torre de la arrogancia. Políticas y mercados después de la tormenta* (2012), de Antón Costas y Xosé Carlos Arias; *La falsa bonanza. Cómo hemos llegado hasta aquí y cómo intentar que no se repita* (2015), de Miguel Sebastián; *El dilema. 600 días de vértigo* (2013), José Luis Rodríguez Zapatero; *De aquí se sale* (2013), de Mario Conde; *El liberalismo no es pecado. La economía en cinco lecciones* (2011), de Carlos Rodríguez Braun y Juan Ramón Rallo; *Euforia y Pánico* (2009), de Oriol Amat; *El dilema de España* (2016), Luis Garicano; *Los ricos vamos ganando. Señores contra ciudadanos en la España neofeudal* (2015), de Antón Losada; *Socialismo XXI. La izquierda del futuro* (2014), de Joan Mesquida Ferrando; *Vale la pena luchar* (2013), de Marcos Ana; *El Imperio Invisible. La auténtica conspiración del gobierno mundial en la sombra* (2013), de Daniel Estulin; *Salmones contra percebes. Cómo ganar la partida a quienes rechazan cambios políticos y sociales* (2013), de Rosa María Artal; *Los años irresponsables. Lo que va de siglo* (2013), de Valentí Puig Mas; *España se escribe con E de*

que lo único que comparten es, en todo caso, la posición enunciativa del *connaisseur* que se dirige a un público desorientado para ilustrarlo, hacerle entender lo que “de verdad” ha ocurrido y qué hay que hacer para enmendar la situación —tanto a nivel colectivo o nacional como personal. Lo que comparten la figura tradicional del intelectual y la del experto es precisamente que ambos se sitúan (al menos) un peldaño por encima de su potencial público lector en una jerarquía de saberes que le arroga previamente este privilegio, acreditado por su experiencia, currículum, profesión o presencia mediática. En este sentido, no deja de sorprender que sean los expertos en economía aquellos a los que se ha recurrido con mayor insistencia, al menos si tenemos en cuenta que ese campo del saber es precisamente el lugar desde donde se había proyectado el discurso triunfalista del “milagro español” que la crisis económica derrumbó con crudeza. Antonio Muñoz Molina, por ejemplo, reparó en el poder de espejismo que estas figuras habían ejercido antes de la gran crisis cuando escribió:

No eran expertos en economía sino en brujería. Les hemos creído no porque comprendiéramos lo que nos decían sino porque no lo comprendíamos, y porque la oscuridad de sus augurios y la seriedad sacerdotal con que los enunciaban nos sumían en una especie de aterrada reverencia. [...] Pero ahora [en septiembre de 2008] el brujo, el Maestro, el gurú [Alan Greenspan], era un viejo que confesaba no entender nada de lo que estaba pasando (Muñoz Molina, 2013: 26-27).

Y, sin embargo, lejos de perder esta aura de “brujos”, “maestros” o “gurús”, los economistas se han consolidado en su atalaya del saber experto en la España de la crisis e incluso han ganado notoriedad pública a través de los grandes medios de comunicación. Algunos de ellos hasta han llegado a convertirse, durante estos años, en auténticas *celebrities* a través de apariciones constantes en tertulias,

---

*Endeudamiento. Radiografía de un país abocado al abismo* (2012), de José María Gay de Liébana; *Las claves para transformar España. La sociedad civil toma la palabra* (2012), de Eduardo Serraç, Marc Alba y David García; *El disparate nacional. Del fraude de la Transición al desastre de ZP* (2011), de Roberto Centeno; *¿Qué está pasando?* (2011) de Bernardo de Miguel; *¿Mercado o estado?* (2011), de Lorenzo Bernaldo de Quirós y Jordi Sevilla; etc.

debates, entrevistas o secciones de casi todos los canales mayoritarios de la televisión española —pienso en nombres como Niño Becerra, Gay de Liébana, Juan Torres, Daniel Lacalle o Luis Garicano, entre otros—, algo sin duda impensable en la España anterior a 2008. Lo que no sorprende, sin embargo, es que, siendo así, el género que más ha abundado entre los intentos para entender el fenómeno de la crisis haya sido el ensayo en su tradición más tratadista y menos literaria, es decir, en la que se encuadra en los géneros epidícticos y deliberativos de la retórica clásica, en este caso, con clara tendencia a fundamentarse en los saberes, herramientas y estrategias que ofrecen las ciencias sociales.

3) *Discurso lego o indignado*. Muy distinto, por procedencia y formulación, es el discurso proveniente de aquellos que no pertenecen a las organizaciones políticas de gobierno ni ocupan un lugar prestigiado del saber, es decir, lo que los sociólogos Ramón Ramos Torre y Javier Callejo Gallego (2016) denominan el “saber lego”. En su estudio sobre la “semántica social de la crisis”, éstos observan que el “repertorio de sentido” construido desde este saber se mueve entre dos polos que podrían entenderse, respectivamente, como asimilación e impugnación del discurso político-institucional. Si, por un lado, abundan las referencias a la crisis como una “fuerza oscura” inexplicable e inevitable ante lo cual poco puede hacerse (*ídem*: 44-47) y también la autoinculpación moral (*ídem*: 47-49) por los pecados del gasto excesivo en el pasado —adopción evidente del cacareado lema: “hemos vivido por encima de nuestras posibilidades”—, por el otro lado, también se explicita la “conciencia de saberse pisoteados” (*ídem*: 46), se denuncia la cultura del “materialismo y el consumismo desaforado” (*ídem*: 48) y la “asimetría del mundo social” (*ídem*: 49), y sobre todo se comparte la idea de pérdida del (estado del) bienestar, es decir, “del mundo social que nuestros



padres construyeron a base de sufrimiento y lucha” (*ídem*: 52)<sup>61</sup>. Es este segundo polo de la interpretación “lega” de la crisis el que será el germen de la irrupción de un contra-discurso público, de masas, en forma de manifestaciones y toma de las plazas en España, es decir, lo que conocemos como el 15M, caracterizándose como un “discurso indignado”. Habremos de señalar más adelante algunas de las características de su comportamiento epistémico y político, pero dejemos aquí apuntado que, como desborde democrático que fue, el 15M supuso un gesto multitudinario de refutación tanto de la representación política como de cierto modo de representación intelectual o cultural. En tanto que contra-discurso desde la experiencia afectada, su mayor logro fue el de mostrar un desacato colectivo de la sociedad española ante el cierre interpretativo que ofrecían las instancias institucionales (“no hay alternativas”) para situar en el centro de las urgencias sociales del momento la necesidad de nuevos debates, es decir, de un nuevo sentido para la crisis, así como de distintas prácticas políticas y diferentes relaciones sociales. Para eso, había incluso que cuestionar el uso del término “crisis” en el ámbito político, tal como rezaba uno de sus eslóganes más reproducidos: “no es una crisis, es una estafa”. Siendo así que, si bien el significante “crisis” se mostró como espacio de contienda ideológica en los primeros estertores del *crash* español —para poner el dedo en la llaga de la disfuncionalidad multidimensional del sistema político-económico ante la negación de los partidos del gobierno a reconocer el fin del relato victorioso de la modernización—, entre los nuevos movimientos sociales y los jóvenes pensadores de izquierda se ha acabado extendiendo la idea de que este concepto esconde la engañosa idea de que se trata de un ciclo recesivo más, tras el que tarde o temprano vendrá la crisis. No faltan motivos para pensar, en

---

<sup>61</sup> Conclusiones similares, desde el mismo método de trabajo, pueden encontrarse en el artículo de Alonso, Fernández Rodríguez e Ibáñez Rojo (2016), “De la moral del sacrificio a la conciencia de la precariedad. Un análisis cualitativo de los discursos sobre la evolución de la crisis en España”.

efecto, que lejos de la idea de excepcionalidad que implica la noción de “crisis”, el fin de ciclo económico ha servido para implementar una serie de medidas austericidas que atentan contra el Estado del Bienestar con tal intensidad que no se puede ya pensar en una salida, recuperación o vuelta a esa antigua “normalidad” basada en la prosperidad económica. Como veremos, el devastado paisaje socioeconómico que ha dejado tras de sí la fallida financiera exige nuevas categorías y una mirada comprehensiva para poder ser analizado y para repensar qué viene tras de éste.

Se trata, como ya hemos apuntado, de tres universos de discurso distintos, pero con múltiples, fluctuantes y complejas relaciones. Y aún debemos destacar otro tipo de relato que los atraviesa o sobrevuela, y que responde a unas circunstancias específicas que no lo hacen equiparable a éstos: me refiero al discurso estético. Por supuesto, la producción artística y literaria no ha sido impermeable a los sucesos de los últimos años en España. De hecho, la influencia de la *crisis* y de las reivindicaciones populares en cualquiera de los géneros de creación ha sido determinante tanto en el modo de concebir la tarea artística como en la temática tratada por las obras que han nacido al calor de la turbulenta actualidad. Tal vez sea en el ámbito de la narrativa donde este fenómeno se ha dejado sentir más, reflejado en la aparición de una etiqueta crítica como la de “novela de la crisis”, marbete que da cabida a una tendencia —profundamente heterogénea— de los narradores españoles a prestar atención a asuntos como la corrupción política, las nuevas condiciones (precarizadas) del trabajo, el sistema financiero, la joven generación de la crisis o los movimientos sociales surgidos de ella. Aunque en la nómina de “narradores de la crisis” probablemente han destacado cuatro por encima del resto (Rafael Chirbes, Belén Gopegui, Marta Sanz e Isaac Rosa), el conjunto de escritores que han incorporado estas temáticas ha sido ingente y va desde narradores noveles (Pablo Gutiérrez, Elvira Navarro, Carlos Pardo, Sara Mesa, Pablo Sánchez o Jesús

Carrasco) a otros consolidados (Benjamín Prado, Alberto Olmos, Javier Moreno, Manuel Vilas, Menéndez Salmón o José Ovejero) e incluso algunos con larga andadura novelística (como Juan José Millás, Manuel Vicent o Almudena Grandes). Con ellos, y muchos otros, se ha instalado de nuevo en la creación novelesca la preocupación por la intención crítica o realista que había imperado en los años cincuenta y sesenta, aunque a su vez también se ha tratado de una operación de *marketing* editorial que ha sabido canalizar el interés del público lector. De hecho, no han sido pocos los que han alertado de que no existe tal cosa como “la novela de la crisis” sino en un mero plano (oportunistamente) promocional<sup>62</sup> y que muchas de sus exponentes, más que ofrecer una articulada visión crítica de la realidad a través de arriesgadas propuestas estéticas, acaban configurando un “cántico nostálgico a la vida anterior a la caída de Lehman Brothers” (Becerra, 2013). Explica este fenómeno y sus riesgos Santos Sanz Villanueva (2013: 13) del siguiente modo:

Parece que el menosprecio de la dimensión material y económica de la realidad, de la conflictividad colectiva y de las fallas de la organización social se ha detenido por el momento. Es un respiro para esa aspiración noble de la literatura a convertirse en el espejo pasado a lo largo de un camino. No conviene, sin embargo, echar las campanas al vuelo y presentarlo como gran reconquista de nuestro tiempo. Una amenaza acecha estos positivos planteamientos: que se convierta en una moda, pasajera como todas las modas, y que la industria editorial fagocite este movimiento con la naturalidad con que el capitalismo genera anticuerpos para neutralizar cualquier ofensiva desestabilizadora.

Estamos, pues, ante las contradicciones propias del arte crítico en un sistema capitalista: a pesar de poder articular un discurso que lo cuestiona y denuncia, no deja de reforzar las condiciones de producción y de consumo del mercado editorial, así como algunos de sus bastiones ideológicos o simbólicos —el aura del valor cultural, la tarea individual como condición de este valor, la figura autorial, etc. Cabe mencionar que, aunque en menor intensidad, lo mismo ha

---

<sup>62</sup> Así lo explica, por ejemplo, Isaac Rosa (2016) cuando afirma que “Por eso chirrían esas apuestas de crear la etiqueta de novela de la crisis que al final genera productos inofensivos”.

ocurrido en muchos otros géneros de la creación contemporánea, como el cine, el teatro, la fotografía, el cómic o hasta la poesía lírica donde no son pocos los ejemplos de obras que se han ocupado de la crisis económica, sus causas y sus efectos.

En cuanto al ensayo, como ya hemos apuntado, lo que más ha abundado en estos años de desconcierto social ha sido el que representa su polo más tratadista o científico, de cuño argumentativo o demostrativo, y escrito generalmente por economistas, periodistas o científicos sociales. Sin embargo, también el ensayo más literario o filosófico ha bebido de la actual situación y se ha beneficiado de la vuelta del lector español a este tipo de lectura de no ficción. Y es que la población española no sólo se ha girado a escuchar a los “expertos” ante la incertidumbre causada por la situación económica, política y social (Arroyo, 2016), sino que también han buscado “claves para dar sentido a un mundo desconcertante en la filosofía, la política o la ciencia”, y a ello se debe en gran medida la subida de ventas del género ensayístico —ante la caída de otros géneros que han acusado cierto agotamiento como, por ejemplo, la novela (Rodríguez Rivero, 2017)— y que los libros de filósofos como “Byung-Chul Han o Giorgio Agamben se [compre]n por decenas de millares” (Arroyo, 2015). En esta misma estela, no cabe duda de que se ha ido erigiendo una generación de ensayistas españoles, muchos de ellos nacidos en los años 70, que han ido ocupando puestos de visibilidad en algunos escaparates mediáticos y han gozado de una notable recepción por parte de la crítica y el público, como los que Lenore da en llamar, tal vez de un modo demasiado artificial, “generación Gramsci” (2016), y que incluye nombres como César Rendueles, Esteban Hernández, Alberto Santamaría, Carolina del Olmo o Emilio Santiago Muiño, a los que habría que añadir otros como Remedios Zafra, Emmanuel Rodríguez, Jorge Moruno y algunos más. De casi todos ellos habremos de hablar en este trabajo, aunque aquí se tratará más bien de rescatar una relación más subterránea e indirecta con

la actualidad marcada por la precariedad y que, en mi opinión, resulta más indicativa del cambio en el uso de la razón publicada que se ha venido operando en el último par de lustros.

En todo caso, hay que subrayar que la concepción de la crisis que ha emergido de los discursos artísticos dista mucho de ser unitaria u homogénea, a pesar de que se incline mayoritariamente hacia la impugnación del discurso político-institucional y hacia la representación de la precariedad que ésta ha generado en múltiples capas y niveles del cuerpo social español, tendiendo a posicionarse en favor de sus víctimas para darles, de este modo, una voz que en muy poca medida les ha sido dada en el relato dominante de la crisis.

En adelante, nos detendremos en examinar algunas de las características principales que han definido las condiciones de posibilidad de estos discursos artísticos o intelectuales pues, en mi opinión, tratándose precisamente de discursos que se materializan en una forma estética, no podemos obviar que su lugar de enunciación está mediatizado por las particularidades del propio campo cultural. Un campo que en las últimas décadas, antes y después de la crisis financiera, ha experimentado profundos cambios que, como veremos, nos pueden llevar incluso a pensar en el fin de la autonomía tal como se había conocido.

## *2.2. Diversificación y multipolarización del campo*

Las consecuencias directas de la crisis económica en el campo cultural e intelectual español han sido tan profundas como heterogéneas, pero conforman una red de transformaciones que cabe describir como un proceso de *diversificación*

y *multipolarización* respecto al sistema que se había configurado en las décadas precedentes. Si, como vimos en el capítulo anterior, la transición posfranquista hacia la democracia supuso una verdadera reconfiguración tras unos años de anomia cultural que acabarían estableciendo un centro gravitacional en torno a lo que hemos denominado una cultura socio-liberal dominante —con su núcleo en las políticas culturales del PSOE y el autoproclamado “intelectual colectivo” de *El País*, así como en las editoriales afines al proyecto— la última década ha atestado el debilitamiento de esta cultura y de su fuerza centrípeta. El resultado de esto no puede entenderse como una nueva fase de anomia cultural, pues muchas de las directrices normativas que habían sido establecidas en ese campo han permanecido relativamente intactas —aunque, en algunos casos, con alteraciones significativas—, sino más bien como un nuevo reparto, más plural y disperso, del poder simbólico que éste produce, gestiona y organiza. Será gracias a este nuevo reparto más diverso, es decir, a la interrupción de la dinámica acumuladora de los grandes agentes de producción simbólica —el Estado, las universidades, las grandes corporaciones editoriales y periodísticas— que podremos observar la aparición de nuevas prácticas del saber y de la creación desde espacios anteriormente periféricos, que cada vez lograrán más visibilidad y mayor implicación por parte de ciertos agentes culturales. Nos interesará entender esta lógica de adelgazamiento de los grandes centros intelectuales y de ensanchamiento de sus afueras porque es lo que permitirá, al fin y al cabo, la aparición de nuevos lugares de enunciación intelectual desde coordenadas ideológicas distintas al socioliberalismo y enraizadas en diversas tradiciones emancipadoras, que serán habitualmente el semillero donde podrán germinar las nuevas figuras del saber a las que nos acercaremos en la segunda parte de esta tesis.

### 2.2.1. La cultura recortada: políticas culturales y giro emprendedor

Para entender este doble movimiento de transformación debemos atender ante todo a la consecuencia más evidente de la crisis económica sobre el campo cultural, esto es, al impacto recesivo que ésta ha tenido sobre las diversas industrias que lo pueblan. Los datos al respecto son reveladores y ratifican lo que intuitivamente ya podíamos imaginar: que, en su aspecto comercial, el sector cultural ha sufrido una importantísima caída, reflejada en casi todos los indicadores económicos en lo que se refiere a producción, venta, consumo, creación de empleo, gasto público y privado, inversión, importación y exportación de productos culturales. Lo resume macroeconómicamente Enrique Bustamante (2016: 16) cuando afirma que “las actividades culturales españolas han sufrido desde 2008 un grave retroceso en términos de mercado y de rentabilidad económica”, un retroceso concentrado especialmente en el primer lustro de la crisis financiera, en el que “se habían perdido, entre 2008 y 2013, unos 4.700 millones de euros de facturación (de 16.963 a 12.261), más de 4.000 empresas culturales (de 112.643 a 108.546) y más de 100.000 empleos culturales estables en esos cinco años (de 591.200 a 483.300)”. Evidentemente, hay que hallar una de las causas de la abrupta bajada de la facturación de dichas empresas en la grave incidencia que tuvo la gran recesión en las economías domésticas de los españoles, que tuvieron que priorizar otros gastos más urgentes sobre el dedicado a este tipo de actividades, haciendo que “el porcentaje del gasto cultural sobre el gasto total cay[era] del 3,2% al 2,5%” (Ariño, 2016: 169).

Ante esta situación, no puede decirse que la reacción del gobierno español haya sido precisamente compasiva con las industrias creativas ni mucho menos que

se haya impuesto como prioridad la resolución de la misma. Antes bien, las medidas que han tomado tanto el gobierno Socialista como, sobre todo, el Popular han venido a poner más leña al fuego devastador de la crisis, debido esencialmente a dos factores: 1) la reducción drástica del gasto público para tales industrias y; 2) el incremento, en septiembre del 2012, del IVA cultural, según el cual la grabación fiscal para los productos y actividades artísticas casi se triplicó, pasando del 8% al 21%. Mientras que esta segunda medida, que penalizó duramente la demanda cultural, supuso que España se convertía, de lejos, en el país con un mayor IVA cultural de la eurozona, la primera de las medidas conllevó la reducción a casi la mitad del total de la subvención estatal para el fomento del arte y la cultura. Si en 2009 la partida presupuestaria que España le dedicaba era de 1.284 millones de euros, en 2013 se redujo a 722 millones de euros, lo que, sumado a la subida del IPC durante esos años, con una inflación de 9,1%, “nos daría un descenso real, entre 2009 y 2013, superior al 50%” (Bustamante, 2013: 12). La política cultural que ha practicado el gobierno de Mariano Rajoy, basada como en otros sectores en los consabidos recortes y la flexiausteridad, ha sido por consiguiente especialmente sangrante para el dominio cultural, llegando a mermar “también las transferencias que [el estado] hacía para instituciones o actividades culturales de las CC.AA. [comunidades autónomas], en un 42 % general en sólo dos años (2011-2013)” (*idem*: 13) provocando que fueran los municipios quienes “hayan aguantado el peso de la financiación de la cultura” (Rubio Arostegui, Rius Ulldemolins y Martínez Illa, 2014: 66). Con todo, no sorprende que algunos destacados agentes del sector cultural se hayan referido a la crisis económica como una “tormenta perfecta” en la que han convergido al menos cuatro factores determinantes: 1) la disminución de las transferencias públicas; 2) la disminución de los ingresos; 3) la disminución del consumo privado y 4) el aumento de la imposición fiscal (*ibid*).



Por supuesto, la crisis ha repercutido de un modo desigual en los diversos sectores que conforman las industrias culturales, a pesar de que en todas ellas se haya podido apreciar una tendencia a la baja. Uno de los que más han sufrido sus efectos es sin duda el sector editorial (que perdió el 40% de su facturación entre 2008 y 2013) y el de telecomunicaciones (que tuvo que reducir más del 21% de sus empleos entre esos mismos años). En estos casos, la recesión económica vino a añadirse a los estragos que estaban causando la transición digital a nuevos formatos y los nuevos comportamientos de los consumidores vinculados a la revolución 2.0. Podría pensarse que el trato de favor que, por parte del gobierno, recibieron estos sectores cuando se les decidió aplicar un IVA hiperreducido del 4%, en lugar del 21%, se debió precisamente a esta cruda situación, sin embargo, como recuerda Bustamante (2016: 20) “ningún discurso oficial justifica[ba] esta discriminación a favor de la cultura escrita, en donde se centraban coincidentalmente los mayores grupos editoriales y multimedia”. Si recordamos que otros sectores, como por ejemplo el de la producción musical, ha sufrido aún más si cabe los tambaleos de los nuevos hábitos culturales vinculados al consumo por internet sin conseguir ningún tipo de indulto fiscal, resulta ciertamente más verosímil comprender esta excepción por la estrecha relación de intereses que, desde el franquismo y conservada en menor medida en democracia, los gobiernos españoles han mantenido con los grandes grupos editoriales y mediáticos del país. Veremos en el próximo subcapítulo algunas de las transformaciones en este ámbito.

De momento, importa simplemente destacar la situación de desamparo que muchas de las *empresas creativas* españolas han tenido que enfrentar en el peor lustro de su historia democrática, agravada en gran medida por el papel de las políticas culturales de un gobierno cuyo principal partido político, el PP, ha sido firme defensor de la liberalización de este sector y de la abrupta retirada de financiación pública, por más que en anteriores legislaturas no había actuado en

consecuencia (Rubio Arostegui, 2005). De hecho, la política cultural del Partido Popular, que siempre se ha caracterizado por concentrar esfuerzos presupuestarios en la difusión exterior en aras de potenciar el papel del español y la españolidad en el mundo, sólo ha mantenido la partida de gasto público propia de esta sección —incrementándola, incluso, un 1,6% entre 2009 y 2013—, mientras que en casi todos los demás subsectores han aplicado reducciones de más del 50%, siendo las más acusadas las de los ámbitos del cine (-55,7%), el patrimonio histórico (-61%), las bibliotecas (-57%) y archivos (-52,4%) o la promoción del libro (-52,4%) (Rubio Arostegui y Rius Ulldemolins, 50). Por un lado, esta coyuntura ha diezmando contundentemente la capacidad productiva de estas industrias y ha incidido en la aguda precariedad del empleo cultural, dejando tras de sí un paisaje de extrema fragilidad e incertidumbre para muchos trabajadores del sector, pero, por el otro, también ha impulsado un necesario debate sobre los problemas del modelo de financiación cultural y de la concepción de la cultura implícita en la práctica política de las instituciones públicas, mientras que, asimismo, también ha obligado a muchos de sus productores a experimentar con nuevas prácticas de financiación, producción, difusión y consumo de cultura<sup>63</sup>, muchas veces impulsadas por una visión más comunitaria y menos mercantil de estas actividades.

Y es que lo que la “tormenta perfecta” ha venido a poner en jaque es la idea de “democracia cultural” que se expandió a partir de los años 70 en Europa tras la consolidación del Estado de Bienestar, y como consecuencia de ella. En ésta se cifra una situación profundamente paradójica de la cultura en las sociedades occidentales de las últimas décadas en la que, por un lado, se le otorga un lugar

---

<sup>63</sup> La lista podría ser casi interminable, pero me refiero a originales nuevos formatos que van desde desde el *crowdfunding* en todo tipo de iniciativas culturales —sobre todo audiovisuales— hasta la taquilla inversa popularizada en las artes escénicas, pasando por nuevas formas teatrales como el microteatro, o plataformas o repositorios de “prosumidores”, editoriales que imprimen bajo comanda o conciertos organizados con compra previa de entradas, o incluso formas de evasión del IVA cultural a través de diversas astucias y picaresca.

privilegiado de motor económico y también de cohesión social, mientras que, por el otro, tiende a perder la autonomía conseguida en el siglo anterior y se muestra como extremadamente frágil a las turbulencias económicas y a los embates financieros (Rubio y Ulldemolins, 2015: 9; 2016: 46). Vale la pena detenernos en los dos aspectos de este supuesto lugar privilegiado —el más privilegiado del que, seguramente, ha gozado la cultura en la historia moderna en términos de legitimidad social y política—, en el que se detectan dos corrientes paralelas de conceptualización y desarrollo. La primera de ellas concibe la actividad cultural como un elemento cohesionador para las sociedades, heredando la idea del derecho a la cultura que resultó tras las Guerras Mundiales —en cuyo representante por antonomasia se erigió André Malraux cuando ocupó el cargo de Ministro de Cultura francés. Esta concepción, que le otorga al arte y la cultura un papel social, tuvo entre sus objetivos el de democratizar el acceso a ésta para contrabalancear la tradicional tendencia al elitismo y al clasismo implícita en la idea de una Alta Cultura —sólo apta para espíritus bellos y cultivados—, así como el de contrarrestar el creciente rol de las industrias de masas. A la práctica, sin embargo, esta concepción bienintencionada de la cultura le ha valido una gran dependencia del estado, y consecuentemente de los partidos políticos, que no siempre ha jugado en su favor ya que se ha expuesto al intervencionismo y al dirigismo institucional, generando “decenas de casos de presiones, censuras, destituciones y dimisiones de responsables museísticos y/o profesionales del arte” (Marzo y Badía, 2006: 7). Pero la transformación que esto implicaba es sin duda más trascendente ya que, si la autonomía del campo cultural, cuyos inicios detectó Pierre Bourdieu en el siglo XIX, se caracterizaba por la capacidad del medio artístico de crear una esfera social especializada de gran relevancia simbólica con normas de comportamiento autoestablecidas, aunque a expensas de una “relativa marginalidad en términos macro-sociales, económicos o políticos” (Rubio Arostegui y Rius Ulldemolins, 2015: 11), a partir

de los años 70 la nueva centralidad social que adquiere la cultura a través del creciente rol de las políticas culturales se paga con la imposición heterónoma del criterio del “valor público”<sup>64</sup>, merced al cual las instituciones públicas —convertidas en casi exclusivos mecenas— buscan potenciar iniciativas de impacto para la ciudadanía más allá de su valor intrínsecamente artístico<sup>65</sup>. Algo de crítica —aunque más bien melancólica y encubiertamente neoliberal— a este nuevo proceso hubo sin duda en el polémico panfleto que publicó Marc Fumaroli en 1991, titulado precisamente *El estado cultural. Ensayo sobre una religión moderna*, traducido sintomáticamente en España, por Acantilado, en 2007.

La segunda tendencia que señalábamos en lo que a la concepción y evolución de la esfera cultural se refiere tiene que ver con esta instrumentalización creciente de lo cultural para fines urbanos y sociales, a los que debemos añadir también los económicos. Y es que no podemos ignorar que bajo el discurso del valor público y el servicio a la ciudadanía lo que las políticas culturales han llevado a cabo muchas veces es la transformación del valor cultural en valor económico, motivo por el cual la cultura “ha ganado centralidad en el desarrollo económico de las sociedades occidentales” (Hernández i Martí y Rius-Ulldemolins, 2016: 45). En este sentido se han constatado dos transformaciones recientes que

---

<sup>64</sup> Tal como explican Rubio Arostegui y Rius Ulldemolins (2015: 15), este concepto, acuñado por Mark H. Moore en el marco de lo que se ha denominado Nueva Gestión Pública, tiene como objetivo “identificar aquellas actuaciones que aportan soluciones (es decir, un valor) a la ciudadanía, centrando la atención en los resultados “en ella” y no en los procesos internos de la administración pública. Su aplicación al ámbito cultural se ha traducido en una mayor atención al usuario final, a la calidad de su experiencia y la capacidad de resolver retos o problemas colectivos a partir de la cultura.”

<sup>65</sup> Además de señalar el peligro de esta tendencia a “instrumentalizar la política cultural para fines de otras agendas políticas”, resumen la ambivalencia de este fenómeno Hernández i Martí y Rius-Ulldemolins (2016: 47) cuando apuntan que “esta tendencia puede corregir una tendencia a la autorreferencialidad de los sectores culturales y aportar visiones más enfocadas a satisfacer las aspiraciones de la ciudadanía, es decir, a aportar valor público, pero también puede acabar desnaturalizando la política cultural al someter las decisiones sobre programación artística sin tener en cuenta la calidad o la innovación propiamente cultural”. Una corriente que “se basa en una asunción a priori de que la cultura genera impactos y efectos positivos, un discurso que desde los años ochenta ha ido sustituyendo las legitimaciones tradicionales basadas en el valor cultural”.

podemos denominar la “mercantilización de la cultura” y la “culturización de la economía”. El segundo de estos conceptos recoge el creciente papel del *marketing* y la publicidad en los flujos económicos, así como la estetización del consumo y la producción o el auge de un tipo de capitalismo postfordista que algunos han llamado cognitivo (Moulier Boutang et al., 2004) y que se centra en la explotación de las capacidades creativas de las sociedades. El primero de ellos, por su parte, arranca de la constatación de que incluso lo que antaño era considerado como una “obra del espíritu” es susceptible de generar valor de cambio, hecho que derivó en una concepción de la cultura como “sector económico” y condujo en los años 90 a la creación del término “industrias creativas”<sup>66</sup>, haciendo que “conceptos como los de entretenimiento, ocio, creatividad, contenidos digitales y otros similares ha[ya]n ido permeando y erosionando las viejas concepciones sobre la cultura como derecho, tiñendo sus políticas también de tendencias mercantiles” (Bustamante, 2013: 7).

Con clara influencia de la ideología neoliberal, en las últimas décadas el discurso sobre las políticas culturales se ha colmado de jerga y enfoques empresariales, protagonizando lo que Harvey Goldstein (2010) llama *entrepreneurial turn* y que ha analizado con atención Jaron Rowan (2010) en su libro *Emprendizajes en cultura*, siendo aplicado en España especialmente en los marcos urbanos. Siguiendo la estela de *think tanks* y consultorías culturales creadas a partir de los años 90, esta visión de lo cultural ha llevado a la práctica la empresarialización emprendedora de las políticas culturales que en España anunciaba, por ejemplo, la secretaria del

---

<sup>66</sup> Según Jaron Rowan (2010: 35), “no es hasta el año 1994 cuando el gobierno australiano intenta redefinir el potencial y tamaño del sector cultural a través de un documento denominado *Creative Nation: Commonwealth Cultural Policy*, en el que se introduce por primera vez la idea del «sector creativo». Lo siguió de cerca el gobierno neolaborista de Tony Blair a partir del 1997, cuyo ministro de Cultura, Medios y Deportes, Chris Smith, impulsó la elaboración de un informe como el “Creative Industries Mapping Document” y posteriormente organismos como el Creative Industries Task Force (ídem: 36). Para uno de los primeros acercamientos al tema en España desde esta óptica puede consultarse el artículo de Rafael Boix y Luciana Lazzarotti (2012).

Ministerio de Cultura entre 2009 y 2011, Elvira de Palacio, en una máxima reveladora: “Nunca más cultura versus economía. A partir de ahora la cultura de la mano de la economía” (citado por Rowan, 2010: 31). Pese a que, por supuesto, no se trata de un fenómeno homogéneo y que coexisten muchos discursos y visiones de lo cultural, a menudo contradictorios, en los últimos años, los proyectos “creativos” que se ha tendido a promover desde las instituciones públicas responden a criterios marcadamente *manageriales* en los que se prevalece su posibilidad de integración en el mercado y su potencialidad de extraer el máximo de beneficios, a pesar del coste o riesgo que puedan suponer.

Una de las nuevas concepciones en que se ha materializado más explícitamente esta filosofía del *culturepreneur* ha sido el *place branding*, es decir, la capacidad que tienen las producciones simbólicas de generar un discurso publicitario vinculado a una determinada región, (re)presentándola de un modo que pueda resultar sugerente para la atracción de capital extranjero en forma de turistas e inversores. Como afirman Hernández i Martí y Rius-Ulldemolins (2016: 49), siguiendo este mandato, y supeditando el valor cultural al crecimiento económico, muchas grandes ciudades del mundo, y también españolas, “han convertido las políticas culturales en subsidiarias de la construcción de marcas urbanas internacionales”. Esta larga cita de los mismos autores apunta importantes aspectos de este proceso:

La política cultural asociada al urbanismo empresarial (también denominado como del giro emprendedor) promueve un modelo de cosmopolitismo espectacular, plasmado en grandes e impactantes infraestructuras, así como en grandes eventos, que a la postre generan espacios urbanos que se pueden catalogar como *glolugares*, a modo de epicentros de una determinada lógica —la lógica neoliberal— de concebir los procesos *glocalizadores*. Efectivamente, el modelo dominante de globalización neoliberal provoca en todas partes una profunda reestructuración de los sistemas urbanos, alentando al mismo tiempo una reorientación acelerada de las políticas y agendas urbanas y promoviendo políticas culturales que “aúnan tanto una visión de futuro para la ciudad —transformarse en una urbe atractiva, competitiva y global— como el itinerario preciso para hacerla efectiva”. Dichas políticas conciben la ciudad como una unidad competitiva inmersa en un espacio global de competición, al tiempo que el mercado y las mentalidades competitivas son promovidos a través de nuevas prácticas

de la gestión pública. [...] La política cultural de grandes eventos y proyectos ha solido beneficiar a los grandes grupos empresariales (grandes constructoras), a la vez que ha propiciado el despilfarro, la acumulación por desposesión o la escasa transparencia y control público de los proyectos acometidos (idem: 51).

Es difícil no pensar en Barcelona y sus transformaciones culturales de las últimas décadas como ejemplo cristalino de este “cosmopolitismo espectacular” que se ha materializado en sus políticas de grandes eventos culturales (cuyo epítome no fue otro que el hiperpublicitado *Fòrum de les Cultures*, tras el éxito de los Juegos Olímpicos del ‘92), en la creación de prestigiosos equipamientos y museos y la potenciación de barrios neobohemios o *hípsters* (Rubio-Arostegui y Rius-Ulldemolins, 2015: 19) llamados a atraer el capital de especuladores inmobiliarios y a contribuir a la “gentrificación” de las zonas populares de la ciudad. Pero esta lógica, que sigue la denominada “ideología de la ciudad creativa” cuyo precedente teórico se encuentra en los trabajos del geógrafo estadounidense Richard Florida<sup>67</sup>, no se ha limitado al ámbito local de las grandes urbes españolas; es la misma que se reproduce a nivel estatal reflejada en la creciente preocupación por generar una “marca España” (*place branding*) por parte de gestores, economistas, publicistas y políticos. Siguiendo esta ideología, Rubén Arcos popularizó una teoría de la “excepción cultural” en su libro *La lógica de la excepción cultural. Entre la geoeconomía y la diversidad cultural* (2010), según la cual, en un mundo globalizado, lo que deben hacer los países es potenciar sus especificidades a través de los discursos culturales —que tienen que seguir, por supuesto, una dinámica de *management* emprendedor— en aras de construirse un

---

<sup>67</sup> Una ideología que, según Rubio Arostegui y Rius Ulldemolins (2014: 64) “se ha difundido en España a partir de los medios académicos y las consultorías especializadas en el sector y de la que es producto las grandes infraestructuras y que priorizan las grandes oportunidades locales (y sus réditos político-electorales) por encima de la planificación cultural en base a unas necesidades consensuadas socialmente”.

nicho de mercado apetecible en la competición internacional<sup>68</sup>. No resulta baladí que, desde las páginas de *El País*, alguien como José María Lassalle conminara, pocos meses antes de ser nombrado Secretario de Estado de Cultura (2011-2016), a seguir el dictado de la teoría de Arcos ya que, para el político y escritor, “se trata de ofrecer una imagen de marca-país que nos muestre como lo que somos: uno de los pueblos europeos más creativos, con una fisonomía mestiza y tolerante que puede atraer la innovación creativa iberoamericana y mediterránea”, para lo cual “tenemos que asumir que las industrias culturales y creativas son un eje de sentido de estrategias de influencia global” (Lasalle, 2011).

Se trata, por lo tanto, de una transformación que bajo el amparo de cierta idea de “valor público”, favorece que la esfera cultural vaya plegándose y modelándose a ese nuevo “espíritu del capitalismo” emprendedor (Boltansky y Chiapello, 2002) —o sea, la lógica neoliberal— en el que se prima, cada vez más, la estrategia publicitaria, la gestión calculada en términos mercantiles, el valor monetario por encima del propiamente cultural o social, y en última instancia, evidentemente, la creación de beneficio económico. Por supuesto, este credo, que financiariza la vida cultural del mismo modo que el *homo competitor* financiariza su propia vida, ha legitimado, por lo demás, todo tipo de atropello en lo que se refiere a derechos de los trabajadores en las empresas culturales, donde los contratos indefinidos han desaparecido prácticamente, se ha normalizado la contratación de falsos (y fraudulentos) *free-lance* en casi todos los subsectores y se ha tensado al máximo la precarización incesante en forma de reducciones de sueldo y de pérdida tanto de certidumbres estabilizadoras como de derechos sindicales. Por todo lo visto hasta aquí, Alberto Santamaría dedica al asunto un breve texto titulado “Acabemos de una vez por todas con la

---

<sup>68</sup> Este concepto fue, de hecho, creado y utilizado por el Ministerio de Asuntos Exteriores francés en la década de 1990. La versión de Arcos parece, en este sentido, una adaptación patria a las especificidades del territorio y costumbres españoles.



creatividad” que termina del siguiente modo: “La creatividad, tal y como la entienden las grandes instituciones y el gobierno, simplemente es una forma de *construir modelos ajenos a la política*. ¿No sería necesario acabar de una vez por todas con esta creatividad? ¿No sería misión del artista llevar a cabo esa destrucción?” (Santamaría, 2016: 85).

En conclusión, podemos resumir el impacto de la crisis financiera en el campo cultural como esa “tormenta perfecta” a la que ya hemos aludido, en la que al descenso constante de consumo y venta se ha añadido la drástica reducción del gasto público en el sector, la expansión de una ideología heterónoma que supedita el valor cultural al mercantil, bajo la fórmula del “valor público”, y la conciencia de que el modelo de dirigismo estatista que había imperado en décadas anteriores ha dejado de resultar operativo o funcional. Con todo, varios analistas hablan de la congregación de una triple crisis para el sistema cultural (Bustamante, 2013: 7; Rubio Arostegui y Rius Ulldemolins, 2015: 10): 1) la propiamente económico-financiera, que ha acentuado la zozobra que ya había causado la transición a un mundo cultural digital; 2) la crisis del estado del bienestar (del cual dependía su funcionamiento tal como se conocía hasta la fecha), amenazado por la expansión irrefrenable de las lógicas neoliberales globalizadas, y; 3) la crisis de valor, es decir, la pérdida de legitimidad de la causa cultural o la merma de su capacidad de dar un valor a su actividad a través de criterios intrínsecos —es decir, en términos de Bourdieu, pérdida de autonomía—, suplantada por una legitimidad social o meramente económica. Cabe recordar, como ya hemos señalado, que la expansión de la conciencia de esta crisis múltiple de lo cultural y de las fallas en sus postulados estatistas y economicistas también ha impulsado, tal como habremos de ver más adelante, la búsqueda de nuevas formas de creación, circulación y socialización de la cultura desde heterogéneas propuestas generalmente más colectivas y

horizontales, así como menos controlables o capitalizables por parte de los poderes políticos o fácticos.

## 2.2.2. La universidad condicionada

Uno de los espacios institucionales más determinantes para el devenir del pensamiento y la circulación de las ideas a lo largo del último siglo ha sido sin duda la universidad, cuyo crecimiento sin antecedentes en las sociedades modernas ha procurado el sostenimiento material de filósofos, escritores y artistas posibilitando, por tanto, su diversa producción, entre ella, la ensayística. En las actuales estructuras del saber y el conocimiento, pues, cualquier transformación que afecte a la academia no puede dejar de incidir de modo significativo a la salud creativa y filosófica de los países, alterando asimismo su campo intelectual. En este sentido, los años de la crisis económica en España no han hecho más que añadir una grave situación financiera a, al menos, dos preocupantes derivas que ya habían arrancado algunas décadas anteriores: me refiero a la crisis de las Humanidades<sup>69</sup> como su eje de sentido y, sobre todo, a las crecientes amenazas a la autonomía universitaria.

De este modo, lo que la crisis de la última década ha provocado ha sido, como veremos, una aceleración de estos procesos al situar la universidad pública española en un brete de difícil, si no imposible, salida, debido a la drástica

---

<sup>69</sup> Sobre la crisis propia de las Humanidades a lo largo del siglo XX he escrito un poco más detenidamente en otro lugar (Jornet Somoza, 2014).

reducción de la inversión estatal en la partida universitaria, su principal sustento hasta la fecha:

[Entre 2010 y 2013] el dinero del Estado para investigación universitaria cayó más de la mitad (51%) de 635,8 millones de euros a 311,4 millones. Su peso en el total de inversiones es cada vez menor. Ha pasado de suponer más de la mitad de las fuentes de recursos en 2010 a apenas un tercio en 2013. (Álvarez, 2015)

Algunas consecuencias directas de estas dramáticas reducciones presupuestarias para la ciencia y el pensamiento son conocidos —han sido publicitados con más o menos recurrencia— y ahondan la fractura social española, afectando esta vez a la profesión académica: cierre de proyectos de investigación a medio desarrollar y pérdida de innumerables materiales, bloqueo de nuevas plazas o de ascensos entre el profesorado, precarización extrema de las condiciones de contratación del personal universitario sin plaza fija —especialmente de los profesores asociados, en algunos casos, como el de la Universidad de Barcelona, más de la mitad de la plantilla docente del centro—, pérdida de una generación de jóvenes doctores que no han encontrado acomodo laboral o auge de la conocida “fuga de cerebros” hacia contextos menos hostiles.

Pero si estas son las consecuencias más evidentes y sangrantes, no menos importantes son algunas transformaciones que, con motivo de las primeras y de un modo más subrepticio, se han venido operando en el modelo universitario público español y que tienen que ver tanto con su autonomía como con el lugar de los estudios humanísticos en su seno. Dos cuestiones que no dejan de estar intrínsecamente ligadas, como apuntaba Derrida en sus conocidas reflexiones en torno a *L'Université sans condition* (2001: 13), ya que:

ce qui concerne la question et l'histoire de la vérité dans son rapport à la question de l'homme, du propre de l'homme, du droit de l'homme, du crime contre l'humanité, etc., tout cela doit en principe trouver son lieu de discussion *inconditionnelle* et sans pré-supposé, son espace légitime de travail et de réélaboration, *dans* l'université, et en elle, par excellence, *dans* les Humanités.

Aunque en la práctica todo haya sido obviamente más problemático y concreto, lo que tradicionalmente ha justificado la existencia de las universidades en las sociedades modernas ha sido la voluntad de abrir y proteger un espacio de reflexión y análisis incondicional o incondicionado, o sea autónomo —sin otro interés u objetivo que el saber en sí mismo; principio vertebrador y garante de su *universalidad*—, sobre todo aquello que concierne al ser humano en tanto que objeto de conocimiento. Para el filósofo francés, el carácter *sin condición* de la universidad es lo que garantiza que en ella nada esté a resguardo de ser cuestionado, es decir, lo que posibilita el derecho primordial a decirlo todo y a decirlo públicamente<sup>70</sup>. Ahí es además donde se cifra la capacidad de resistencia del espacio universitario, ya que sólo desde ese principio básico es capaz de oponerse a los poderes estatales, económicos, religiosos, mediáticos o ideológicos, cuando así sea necesario —o sea, cuando faltan a la verdad, la justicia o el bien común—. Y, sin embargo, esa misma falta de condición se traduce en un “sin poder” o una “sin defensa”, ya que al ser absolutamente independiente la universidad se convierte en una “ciudadela expuesta” —a los embates de los poderes antes mencionados (ídem: 18). Es esta fragilidad intrínseca lo que ha exigido, en tantos países del mundo, el carácter público de la universidad, es decir, que sea el Estado quien se haga cargo de su mantenimiento, supuestamente sin posturas partidistas.

Pues bien, lo que se atestigua en los últimos años en la academia española es precisamente una serie de amenazas a su incondicionalidad, a su autonomía, que se han incrementado aprovechando el acusado debilitamiento económico del

---

<sup>70</sup> “L’université devrait donc être aussi le lieu dans lequel rien n’est à l’abri du questionnement [...]. Voilà donc ce que nous pourrions, pour en appeler à elle, appeler l’université sans condition : le droit principal de tout dire, fut-ce au titre de la fiction et de l’expérimentation du savoir, et le droit de le dire publiquement, de le publier” (ídem; 16).

Estado y por lo tanto su capacidad de sostén para la academia y su independencia. Estas amenazas pueden reunirse en un proceso que podemos llamar de *mercantilización* creciente de la universidad impulsado por las recientes políticas educativas europeas, con declarada connivencia del gobierno español. No en balde, la única fuente de inversión universitaria que ha aumentado durante los años de la crisis ha sido, precisamente, la Unión Europea, cuyas políticas en materia de conocimiento y educación superior han adoptado sin ambages, como veíamos también en el caso de la cultura, el discurso del *management* y el emprendedurismo. Con ello, cada vez se han ido imponiendo más, tanto en la docencia como en la investigación universitaria, criterios mercantiles —y, por tanto, heterónomos, ya que atentan contra la autonomía del saber que debiera proteger la universidad— como la búsqueda de financiación privada, la eficiencia, la rendición de cuentas, el productivismo o la empleabilidad. Como nos recuerdan Lucía Gómez y Francisco Jódar (2013), es la propia Comisión Europea quien ha marcado en sucesivos informes estas directrices: “las universidades deben financiarse más por lo que hacen que por lo que son, centrando la financiación más en los resultados pertinentes que en los insumos” (CE, 2006), con lo cual éstas tienen que “rendir cuentas por su calidad, eficacia y la consecución de los objetivos enmarcados” (CE 2005). Por si no era suficientemente clara la adopción de la lógica de mercado, la “Estrategia Universidad 2015” del Gobierno español (2010) se encargaba de allanar el camino retórico: “el conocimiento es un capital pero es necesario identificar en él lo que realmente tiene de valor para el mercado”. Como vemos, para quienes construyen los caminos que debe transitar la academia española, la autonomía del saber está lejos de ser una prioridad a defender por parte del Estado, supeditándola al rédito económico que de ésta pueda derivar, en consonancia con los modelos de educación superior de países como Estados Unidos o Gran

Bretaña, y con lo que varios pensadores denominan “capitalismo cognitivo” (Moulier Boutang, et al. 2004).

Las consecuencias de esta nueva universidad incondicional —o sea, condicionada por los designios del mercado— es crítica tanto para el conocimiento que de ella emana como para el nuevo tipo de subjetividades que alienta. En el primero de estos aspectos, cabe destacar que, a través de los dispositivos de evaluación universitaria, que cuantifican el conocimiento, objetivándolo, la tarea investigadora se ha convertido en una carrera desenfrenada por la producción de *papers* publicados en revistas de alto impacto, pues suponen su unidad prestigiada de medición y a la postre su única posibilidad de permanencia. Son incontables los problemas que esto ha supuesto para la comunidad científica, en la que se ha ido imponiendo una jerarquía de campos según su atractivo o el número de practicantes; se ha detectado un número creciente de resultados falseados para poder cumplir con los requisitos de publicación; han aparecido centenares de revistas llamadas “depredadoras”, que publican al mejor postor; e incluso se ha rozado el ridículo cuando se han tenido que retirar artículos ya publicados, como tuvieron que hacer las editoriales Springer y IEEE al saberse que más de cien habían sido “escritos” por un generador robotizado de *papers* llamado *SCIgen* (Van Noorden, 2014). Una situación que, por lo demás, sólo beneficia a las grandes editoriales académicas, verdaderas corporaciones internacionales —Elsevier, Springer, John Wiley, Informa, etc.—, que han reportado beneficios billonarios incluso en los años de crisis globalizada (The Economist, 2011) incidiendo en lo que no es descabellado describir como una auténtica burbuja editorial, en la que la gran mayoría de textos publicados tienen un número de lectores de menos de dos dígitos pero cuyas revistas se venden por paquetes a precios desorbitados (a pesar de que sus autores no cobren por el trabajo hecho y en muchos casos deban ceder los derechos de reproducción a la propia editorial, que pasa a ser la “dueña” del texto). Y si la situación es

preocupante para el ámbito científico —que, al fin y al cabo es entorno al que está pensado todo el sistema de evaluación actual—, resulta más que alarmante para el humanístico, pues a lo dicho, hay que sumar que el imperio del formato *paper* impone una brevedad que muchas veces atenta contra el largo aliento del pensamiento, estandariza la voz de la escritura e incentiva el uso del inglés por encima de cualquier otro idioma, características, todas ellas, contrarias a las necesidades del libre y sofisticado discurrir de las ideas que buscan una plasmación en el espacio de la escritura reflexiva<sup>71</sup>.

De lo que se trata, en definitiva, es de amoldar el modo de existir de las universidades a la lógica managerial y *culturepreneur* propias del neoliberalismo galopante, en un lento proceso de privatización que parece tener como objetivo alejarlas del cobijo estatal para dejarlas a merced de esa mano (no tan) invisible del mercado. Como decíamos, otra de las graves consecuencias de este proceso es que produce un nuevo tipo de subjetividad académica a través de las exigencias que proyecta sobre el investigador y el docente, así como de las medidas de control y evaluación a los que los somete. En este contexto, se produce un tipo de disciplinamiento, especialmente crítico entre los jóvenes —por cuanto sus condiciones de trabajo son más precarias y dependen más de satisfacer con todos los requisitos—, basado en el hiperproductivismo, la competitividad constante, la financiarización de la vida privada —que debe ser calculada para poder encajar en las exigencias laborales y la imagen de “persona volcada en su investigación” sancionada por el discurso gerencial—, la autoexplotación, el desarrollo de habilidades burocráticas, etc. A estas alturas

---

<sup>71</sup> Para una extensa y colectiva reflexión sobre todos estos fenómenos puede acudir al dossier doble que coordiné, junto a Guillem Vidal Lorda, y en el que colaboran Bernat Padró Nieto, Jeffrey Beall, Xulio Ferreiro, Ester Jordana, Daniel Reyes, Lucía Gómez y Francisco Jódar (Vidal Lorda y Jornet Somoza, 2015 y 2016). También es de recomendable lectura, para el tema que nos ocupa, el monográfico coordinado por José Enrique Ema, José García Molina, Sonia Arribas y Germán Cano que el volumen 13 —número 1— de la revista *Athenea Digital* dedicó a preguntarse “¿Qué (nos) está pasando en la universidad?”.

resulta evidente que la sobrexigencia en la evaluación de la tarea académica supone más un entorno de asfixia que un aliciente para el trabajo docente o investigador. Basta siquiera aquí con recordar el aumento generalizado de problemas mentales en el mundo académico, como depresiones, estrés sostenido, desórdenes alimenticios y de sueño, ansiedad, alcoholismo y autolesiones (Shaw & Ward, 2014), por no señalar el incremento de suicidios entre sus miembros. Y no parece que en España vaya a rebajarse esta situación de presión proyectada sobre el investigador, al menos a juzgar por los nuevos criterios de evaluación propuestos por la Agencia Nacional de Evaluación de la Calidad y Acreditación (ANECA), que rozan el absurdo si tenemos en cuenta que, si tuvieran que pasar por su cedazo, al menos 23 premios Nobel de la historia reciente de la ciencia no conseguirían la acreditación de catedrático (Villarreal, 2017).

Si al hecho de que los (pocos) jóvenes que, durante la crisis, se han podido formar como investigadores han tenido que amoldar su práctica a una subjetividad hiperproductivista, ferozmente competitiva, sacrificada, en deuda, y tendente a la ansiedad, añadimos que se trata de la generación más formada de la historia de España —en la que el número de doctorandos actualmente es igual al número de licenciados que había hace poco más de cincuenta años— obtenemos que, sin duda, la universidad ya no puede saciar su sed de conocimiento y saber, así como tampoco produce una práctica del saber que pueda obtener un reconocimiento social unánime. Por este motivo, como contraparte a lo expuesto hasta ahora, resulta esperanzador observar el incremento de “las afueras” de la academia en el campo intelectual español, es decir, de los espacios de creación y de pensamiento que germinan fuera del *hortus conclusus* de la universidad condicional —aunque la relación con ella a menudo no se limite a mera exterioridad sino que se muestra de un modo u otro fluctuante. Me refiero a la miríada de proyectos grupales que, generalmente —aunque no



siempre— sin el apoyo de instituciones públicas, han ido creando un considerable archipiélago de colectivos de reflexión en común, como ya hemos apuntado en las postrimerías del anterior capítulo, que sin duda han diversificado el campo intelectual español.

No deja de ser sintomático que muchos de estos grupos se propongan como modelos alternativos al de la universidad neoliberal que se está gradualmente implementando en la academia española, y que además lo hagan, de modo explícito, desde su propio nombre, como las diversas Universidades Libres, la Universidad Invisíbel, la Universidad Desconocida, la Universidad del Barrio o la Universidad Sin Créditos. Son proyectos, sin duda, de distinta envergadura, cariz y recorrido, pero que comparten una serie de rasgos comunes que los hermanan, tanto entre ellos como con las que mencionamos en el capítulo anterior (Traficantes de Sueños, Fundación de los Comunes, Nociones Comunes, La Hidra, Precarias a la Deriva, Ecologistas en Acción, Espai en Blanc, Zemos98, Observatorio Metropolitano, Artefakte y tantos otros):

a) *son proyectos colectivos, abiertos y horizontales*: tratan de huir del solipsismo en el que puede caer el pensamiento recluido en el sujeto. De este modo pretenden escapar, además, de la lógica de competitividad entre individuos y de la jerarquía propia de la institución académica.

b) *conjugan pensamiento y acción*: tienen una clara voluntad de incidencia en la vida social a través del orden simbólico. Se trata de un activismo intelectual que pretende expandir un pensamiento crítico y compartido, de código abierto.

c) *forman redes*: cooperan, en muchos casos, entre ellos formando en ocasiones nodos interterritoriales o locales.

d) *mezclan sujetos y saberes*: se proponen como crisoles donde congregan personas heterogéneas, de distinta procedencia, capacidad adquisitiva o

formación, convocadas por intereses comunes. Del mismo modo se amalgaman los saberes que cada integrante puede aportar, ya sea experto o pragmático.

e) *apuestan por una raigambre local*: se implican en la vida y los problemas del barrio o zona en la que tienen su espacio de encuentro y trabajo.

f) *son precarios y a menudo efímeros*: no requieren, en general, de grandes inversiones más allá del tiempo y esfuerzo (a veces titánico) que dedican. Por ello mismo, son pocos los casos cuya andadura logra perdurar más de una década.

g) *pueden tener una dimensión editorial*: no renuncian a las publicaciones, a menudo también colectivas. De hecho, algunos son propiamente editoriales (Traficantes de Sueños) o una parte importante lo es (Artefakte, Ecologistas en Acción).

Con todo, el uso del saber que se propone desde estos colectivos es más el de un pensamiento situado que busca erigirse desde lo intersubjetivo que el de una razón pública(da) desde tribunas periodísticas y pretende alejarse de la verticalidad de las figuras individuales del experto o del intelectual. Es un pensar que no puede deslindarse de una praxis de lo común, porque surge de ésta y encuentra su sentido en ella. Habremos de dedicarle un poco más de atención en subcapítulos por venir. Baste ahora enunciarlo para entender que la diversificación del campo intelectual español en la crisis también pasa por el surgimiento capilar de este tipo de proyectos que quieren alertar sobre los límites y peligros del modo de existir de la razón pública dominante, sancionada por las lógicas del propio campo cultural. El éxito de estas propuestas se puede cifrar, por ejemplo, en el hecho de que muchas instituciones culturales hayan querido fagocitarlos, cuando no replicar sus modos de actuar y congregar intereses: pienso en casos como el Programa de Estudios Independientes del MACBA o el MediaLab-Prado, en Madrid. Sin duda, una sociología de este tipo de activismo

intelectual nos ofrecería un mapa nodal complejo en el gradiente de acción política y cultural que ofrecen, en cuanto a modo y diversa intensidad institucional, estas prácticas.

En todo caso, quedémonos con que este tipo de iniciativas dibujan una relación de ida y vuelta con la universidad española: por un lado, no se entienden sin una sociedad masivamente formada de los españoles y la popularización de la filosofía política en sus aulas, mientras que, por el otro, existen muchos individuos que forman parte de ambos tipos de espacios o que encuentran un acomodo menos precario en el seno de alguna universidad. Lo mismo ocurre, por ejemplo, con los nuevos medios, a los que muchos de los participantes de estos grupos tendrán acceso en forma de colaboración más o menos esporádica. Además, para lo que aquí nos preocupa, también cabe señalar que muchos de los pensadores y ensayistas que examinaremos en la segunda parte de este trabajo han tenido experiencias en algunos de estos colectivos, de cuya praxis filosófica, en muchos casos, intentarán no acabar de alejarse nunca.

### 2.2.3. Con Prisa pero sin pautas: diversificación editorial y periodística

Por otro lado, para poder comprender las condiciones de producción de pensamiento en la España post-crisis no podemos dejar de atender a las transformaciones de la esfera pública a lo largo de la última década. Como vimos en el anterior capítulo, se trata del hábitat privilegiado del saber en las sociedades modernas, del que surgió la figura del intelectual, y que en gran medida define las condiciones de posibilidad de creación, difusión, circulación y recepción de

ideas, así como los espacios públicos desde los que se puede usar una razón prestigiada. En este sentido, debemos prestar atención, en primer lugar, a los medios que tradicionalmente, y antes de la revolución audiovisual característica de finales del siglo XX, contribuyeron con más intensidad a generar estos espacios, a saber, la prensa y el sector editorial. Ambos, puestos en jaque por las nuevas prácticas digitales y la relativa pérdida de hábitos lectores y de consumo que éstas han conllevado, correrán parecida suerte en la España del nuevo siglo en lo que proponemos comprender como un proceso de diversificación y relativa despolarización del campo intelectual.

Como ya señalamos, el sector del libro impreso ha sido uno de los más damnificados por la “tormenta perfecta” originada por la crisis financiera:

Durante los años más duros de la crisis, el sector del libro en España perdió 1.000 millones de euros de facturación: de los 3.185 millones del 2008, el año en que tocó techo, a los 2.181 millones del 2013, el ejercicio en el que tocó fondo. Un 30% se evaporó según las cifras de la Federación de Gremios de Editores de España. [...] En precios constantes, descontando el efecto de la inflación, el descenso se acercaría al 40% que suelen citar las fuentes del sector. (Alós, 2017; que recoge los datos del informe titulado “Análisis del Mercado Editorial de España” de la Federación de Gremios de Editoriales de España [FGEE])

Las consecuencias de este fenómeno, que “hizo saltar las alarmas en el sector editorial español al retroceder 20 años” (Manrique Sabogal, 2014), se han traducido en dos tendencias destacables: por un lado, muchas editoriales medianas, que son las que más han sufrido la recesión, han desaparecido o han sido absorbidas por uno de los dos grandes grupos mayoritarios del libro español, dando continuidad a la lógica de concentración de poder y capital que ya se venía desarrollando desde los años 90. De hecho, lejos de reducir su proporción en cuanto a número de libros editados en España, la pareja formada por Grupo Planeta y Penguin Random House se ha establecido como un auténtico duopolio editorial incrementando su presencia en el reparto total del

mercado editorial: si en 2008 suponían el 22,6% del total (14,7% y 7,9%, respectivamente), en 2013 este número había aumentado hasta el 32,2% (18,3% y 13,9%), lo que, si excluimos los libros de texto, implica que ambos copaban el mercado del libro literario hasta el 40,5% (Alós, 2017). La segunda tendencia que cabe mencionar aquí es hasta cierto punto antagónica a esta y aporta una gota discordante en la dinámica de concentración y aglutinación en cada vez menos manos propia del sector: nos referimos a la aparición exponencial de pequeños proyectos editoriales que se ha venido dando a lo largo del siglo XXI. De hecho, durante estos años, y según los mismos datos, las editoriales pequeñas —con menos de 3 millones de facturación— han incrementado su presencia en el sector del 36,2% al 44,1% (ídem). Además, según el informe “El sector el libro en España” (MECD, 2017a: 15), en 2015, y siguiendo la tendencia de los últimos años, el 67% de editoriales españolas publicaba menos de diez libros y, de las alrededor de 300 editoriales que se han creado cada año durante el último lustro, han sido el 90% las que han publicado menos de diez libros, mientras que “desde el año 2000 no se ha registrado ninguna incorporación de editoriales grandes” (MECD, 2017b: 18). A pesar de que el fenómeno empezó antes del estallido de la crisis financiera, con editoriales pioneras nacidas en la primera década del siglo, como Alpha Decay, Libros del Asteroide, Barataria, Fragmenta, Libros del Lince, Candaya, Melusina, Minúscula, Impedimenta, Nórdica, Periférica o Sexto Piso (Silió, 2007), la auténtica consolidación de esta tendencia llegó a partir de 2010, año en que los medios llamaron la atención sobre el fenómeno de las “microeditoriales” que convertían a España en la líder mundial de “bibliodiversidad” (Ayén, 2010)<sup>72</sup>, con la consolidación de muchos otros proyectos de la misma envergadura y ambición y la sostenida aparición de otros

---

<sup>72</sup> Así lo describe Sergio Fanjul (2011) en las páginas de *El País*: “Un puñado de pequeñas o pequeñísimas editoriales independientes se ha instalado en el mercado con el aval de lectores, críticos, medios y redes sociales. Están abiertas a toda clase de géneros y son pioneras en una nueva y constante relación de ida y vuelta con su público”.

tantos, nuevos (Morla, 2016). Algunos de ellos, tanto recientes como de creación anterior a la crisis —pienso en nombres como Catarata, Icaria, Libros del K.O., Capitán Swing, Caballo de Troya, Errata Naturae, Acuarela, Con tinta me tienes, Clave Intelectual, La Oveja Roja, Pepitas de Calabaza, Tinta Roja, Blackie Books, Libros en Acción, Rayo Verde o Contrabandos— han hecho sin duda contribuciones cruciales en la creación y difusión del pensamiento crítico en España. Si en la consolidación del campo cultural de la democracia fueron las pequeñas editoriales afines a *El País* y, por lo tanto, también al PSOE —desde Taurus, Tecnos y Alfabeta hasta Anagrama o Tusquets—, las que tuvieron un papel más vigorizador de las prácticas lectoras y críticas de la sociedad española, ahora se trata de una verdadera miríada de microproyectos que insuflan un aire renovador a la publicación nacional de literatura y pensamiento.

Se trata de empresas muy heterogéneas, pero que en su mayoría comparten algunos puntos en común: 1) pudieron aparecer gracias al abaratamiento del proceso de edición que permitieron las nuevas tecnologías y sin necesidad de una importante inversión inicial; 2) no tienen, como objetivo prioritario, la acumulación de beneficios sino la aportación de valor cultural a la sociedad, cosa que les permite; 3) seguir una línea editorial determinada, normalmente centrada en géneros y/o subgéneros concretos —narrativa de todo tipo, poesía, ensayo, etc.— o en determinadas posturas ideológicas y en la búsqueda de calidad literaria o filosófica por encima del dictado del mercado —o sea, de la demanda que se pueda deducir de estudios sobre los comportamientos lectores—; 4) tienden a colaborar entre ellas formando una constelación de pequeñas empresas en lugar de competir o querer absorberse, y; 5) aspiran a generar una marca fiable de calidad que fidelice a sus lectores y permita la subsistencia de la propia editorial. Estamos, pues, ante un fenómeno que ha transformado de raíz el paisaje del libro y las formas de editar en España, por no hablar de algunos proyectos, aún más comprometidos con el valor social de la creación, el pensamiento crítico y

la cultura libre, como el de Traficantes de Sueños, que han mostrado la viabilidad de un modo de proceder sin precedentes —como tendremos ocasión de analizar. En todo caso, se trata de iniciativas que han renovado el campo de lo posible en lo que a la edición se refiere, y que, a pesar de sus limitaciones, han logrado diversificar los espacios de publicación y de consumo lector, llenando los estantes de las librerías de obras de calidad, tanto de narrativa o poesía —nacional y extranjera— como de ensayo. Aunque no podemos detenernos aquí, señalemos fugazmente que el de las librerías también ha sido un sector que ha seguido una trayectoria relativamente paralela, en el que la dinámica fagocitadora que había dominado en las décadas anteriores —protagonizada por grandes grupos como La Casa del Libro, FNAC o Corte Inglés— ha remitido en favor de la proliferación de una miríada de pequeñas librerías de proximidad, más enraizadas en sus entornos inmediatos, y que han recuperado la voluntad discriminatoria propia del oficio, a la vez que impulsan una renovada vida cultural en su entorno inmediato a través de talleres, presentaciones y proyectos de todo tipo.

En el sector periodístico, por su lado, podemos dar cuenta de un proceso hasta cierto punto similar, aunque tal vez más complejo debido a la conversión de muchas empresas de comunicación tradicionales en grandes grupos multimedia. Y es que a partir de los años 80 lo que había igualmente imperado entre las empresas mayoritarias de la comunicación española había sido las políticas de fusión y adquisición, que convirtió el panorama mediático del país en un auténtico baile de inversiones, absorciones y fundiciones en busca de la creación de grandes conglomerados que pudieran competir en el mercado internacional de la comunicación<sup>73</sup>. El campo de batalla que más capital ha hecho circular y

---

<sup>73</sup> Esta dinámica de concentración ha convertido, generalmente, en España, los grupos empresariales del sector periodístico en grupos multimedia, ya que, a partir de esa época también se empezó a invertir cantidades masivas en la televisión y radio. Lo explica García Santamaría (2016: 35-36): “durante los años ochenta y noventa, la política de M&S (fusión y adquisiciones)

más movimientos ha propiciado ha sido sin duda el de las cadenas televisivas, que a día de hoy ha acabado conformando otro duopolio de gigantes del sector integrado por la berlusconiana Mediaset y por Atresmedia, con elevadísima participación del grupo Planeta, un duopolio que “acapara un 87% de los ingresos por publicidad y el 60% de la audiencia” (García Santamaría, 2016: 161).

Más importante para lo que aquí nos ocupa, la prensa escrita sigue dominada por lo que García Santamaría (2016: 171 y ss.) denomina “oligopolio mutante”, es decir, una serie de grupos empresariales de la comunicación —a veces con cuantiosas inversiones en espacios radiofónicos, cibernéticos o televisivos, como Prisa, Zeta, Godó, Unidad Editorial, Correo, Prensa Española, etc.— que han ido recurrentemente cambiando de manos y de socios capitalistas en las últimas décadas. Pero, como ya hemos señalado anteriormente, se trata de uno de los sectores culturales que más pérdidas ha acumulado a lo largo de los años de la crisis, viendo agravada, por la situación económica del país, una crisis interna que venía anunciándose desde las postrimerías del siglo anterior: la crisis propia de la transición digital. Si en el inaugural año 2000, el sector de la prensa escrita en papel llegaba al máximo histórico de 2.700 millones de euros de facturación, a partir de 2007 empezó una rápida caída que redujo esta cifra a 1.700 millones en 2012, debido esencialmente a tres factores decisivos: “disminución del número de cabeceras, fuerte reducción del volumen de su difusión y de la inversión publicitaria”<sup>74</sup>, y un cambio del hábito de lectura en el lector tradicional

---

se convirtió en una de las herramientas estratégicas preferidas de los grupos multimedia, so pretexto de generar mayores economías de escala y obtener una mayor eficiencia económica”. Hasta entonces, “la televisión europea [había sido] vista más como un medio cultural y un servicio público que como un negocio”, pero con la “sociedad de la información”, la globalización y la construcción de una Europa “como un espacio de convergencia económica y política superior [...] surgieron las políticas de comunicación y convergencia: desregulación, liberalización o diversidad cultural”.

<sup>74</sup> Como recoge el mismo García Santamaría (ídem: 88), tal vez sea este el factor más determinante ya que la inversión publicitaria en diarios, que en 2007 acumulaba un total de 1.894 millones de euros, en 2013 sucumbió hasta los 662 millones, es decir, en un lustro se redujo en casi dos tercios.



de prensa en papel, que estaba migrando cada vez más hacia los soportes *online*” (ídem: 89). Ni la privilegiada y extraordinaria reducción fiscal hacia un 4% de I.V.A. ha podido frenar las vicisitudes de unas empresas que se han visto abocadas a anunciar drásticos Expedientes de Regulación de Empleo (ERE), buscar desesperadamente la inyección de capitales extranjeros —a veces incluso de fondos de riesgo— o pedir fáusticas cantidades de préstamo bancario para paliar sus deudas, hechos que en muchos casos han afectado gravemente a la transparencia e independencia informativa de los propios medios.

El caso más representativo de esta amarga situación para los periódicos impresos —aún sin ser, ni mucho menos, el único, puesto que la mayoría de las cabeceras más difundidas en la España democráticas han pasado por procesos semejantes— es, sin lugar a dudas, el de Prisa, que a partir del 2008 empieza una fase de capitulación empresarial con ventas y acentuadas desinversiones para poder rebajar el total de deuda acumulada, que en 2009 superaba los 5.000 millones de euros. Por supuesto, esta situación no podrá dejar de afectar a su buque insignia —y trinchera empresarial a la que se aferra el grupo tras una década de constantes pérdidas—: *El País*. Recordemos que, como hemos analizado en el capítulo anterior, este rotativo había sido capaz de convertirse, en menos de un lustro desde su aparición, en el auténtico periódico de referencia y en centro polarizador del campo intelectual y articulador de la cultura dominante de la España democrática, es decir, lo que aquí hemos llamado dado en llamar la “cultura socio-liberal”. A pesar de que a finales de 2017 todavía se trate del rotativo más consultado y leído en España, su pérdida de centralidad se puede cifrar al menos en dos aspectos, el económico-empresarial, ligado a la suerte que ha corrido el grupo dirigido por Juan Luis Cebrián, y el intelectual, pues podemos afirmar que a esta fecha el periódico ha dejado de marcar la agenda político-cultural española, al menos en la misma intensidad que había conseguido hacerlo en las tres décadas que separan la muerte de Franco del

estallido de la crisis financiera. El primero de estos aspectos, a pesar de ser complejísimo por la dimensión y variedad de los movimientos financieros y estructurales, se puede resumir en dos datos que dan cuenta de la situación actual del periódico. En primer lugar, cabe destacar que la tirada del rotativo se ha visto drásticamente reducida en una década: la media anual de ejemplares vendidos al día que consiguió en 2004, 469.183, se ha visto convertida a casi la mitad en 2014, 259.775 (García Santamaría, 2016: 271). Debido a esto y a la ya mencionada deuda desorbitada que tuvo que afrontar el grupo, el periódico ejecutó en 2012, por otro lado, un sangrante Expediente de Regulación de Empleo —el enésimo dentro del grupo Prisa—, con más de 120 despidos, rompiendo los pactos sindicales a los que se había comprometido.

El segundo de los aspectos mencionados, el que tiene que ver con la pérdida de una centralidad legitimadora dentro del campo intelectual, resulta en parte consecuencia del primero, en muchos sentidos. En primer lugar, porque la significativa reducción de sus lectores ha dañado sin duda el capital simbólico que había acumulado hasta ahora. Pero, además, la participación de bancos (CaixaBank, Banco Santander y el HSBC) y de fondos de inversión (*Liberty Acquisition Holding Corp.*) en el capital social de Prisa<sup>75</sup> ha venido acompañado de un atrincheramiento ideológico del rotativo en posturas centristas e institucionalistas que lectores, analistas e incluso el propio Comité de Redacción del periódico (Arranz, 2015) han interpretado como una concesión a los intereses de estos grandes grupos económicos, en un movimiento parecido al

---

<sup>75</sup> Este fenómeno ha sido descrito por varios autores como un proceso de “financiarización” del grupo Prisa (García Santamaría, 2012) en el que las decisiones a tomar a partir de entonces se rigen, más que nunca, por valores empresariales en busca de la recuperación económica para la obtención de dividendos de bancos y grupos inversores. De hecho, el mismo director de *El País*, Antonio Caño, reconoció en 2014 que “la vida era más cómoda” sin la presencia de los bancos en Prisa, según recogió *El confidencial* (Toledo, 2014). Cabe decir, para matizar la situación específica del rotativo, que se trata de un fenómeno —el del desembarco de capitales bancarios o financieros internacionales— que han sufrido todos los grandes periódicos impresos españoles sin excepción, desde *La Vanguardia* hasta *ABC*, desde *El Mundo* hasta *El Periódico de Cataluña*.

que ha protagonizado el ala más conservadora del PSOE, con el que *El País* se ha mostrado firmemente solidario, al menos hasta 2018. La cobertura informativa de la irrupción de Podemos o de las elecciones primarias del partido socialista en mayo de 2017 han sido tal vez los casos más evidentes del desplazamiento a la derecha que ha protagonizado la línea editorial del periódico, que ha dejado de ser, por ello, la referencia inexcusable para la tradición izquierdista del país. Con todo, algunos de los colaboradores o integrantes de la plantilla del periódico han dejado de participar en sus espacios —como Ernesto Ekaizer, Fernando Garea, Miguel Mora, Ignacio Sánchez-Cuenca, Francesc Serés o John Carlin— precisamente por motivos ideológicos mientras que la reciente captación de escritores y pensadores más o menos jóvenes que puedan representar una regeneración del pensamiento progresista en sus filas —como César Rendueles, Marta Sanz, Carlos Pardo o incluso Íñigo Errejón— aún está muy lejos de poder compensar el envejecido grupo de intelectuales con más presencia entre sus páginas y cuyos postulados convergen con la línea más conservadora del periódico —Savater, Vargas Llosa, Azúa, Marías, etc—, por más que el último cambio en la dirección del rotativo, que en 2018 situó a Soledad Gallego-Díaz en su dirección, debe interpretarse inequívocamente como una voluntad de recuperar la línea más netamente socialdemócrata.

Pero si la doble crisis —económica y digital— ha supuesto la caída de las cifras lectoras para prensa escrita, y por tanto también la merma de su capacidad polarizadora en el campo intelectual, cabe destacar que los vacíos que los grupos multimedia consolidados han creado con su desinflamiento se han ido rellenando gracias a la aparición de un número sorprendente de nuevos proyectos periodísticos, en muchos casos “nativos digitales”, que, como en el caso editorial, han diversificado significativamente el panorama informativo español, ocupando nuevos espacios ideológicos y explorando nuevos modelos empresariales. Los que aquí nos interesa destacar son sin duda aquellos que han

aparecido, precisamente, a la izquierda de *El País* en el espectro ideológico, y cuyo origen, en muchos casos, se encuentra en el cierre de la edición en papel del diario *Público* en 2012 —periódico promovido por el gobierno de Zapatero, en alianza con la empresa de Jaume Roure—, por cuanto sus fundadores se hallan entre los que entonces perdieron su trabajo: me refiero a cabeceras como *infoLibre*, *Alternativas Económicas*, *La Marea*, *eldiario.es*, *La directa*, *CTXT* o —más recientemente— *El Salto*<sup>76</sup>. Todas ellas tienen como precursores a iniciativas más bien voluntaristas nacidas a partir de los años 90, como *Diagonal* o *Rebellion.org*, pero, como describe uno de los fundadores de la segunda, Pascual Serrano (2014: 198-99),

Lo que está surgiendo ahora es diferente. Hay periodistas que trabajan a jornada completa estudiando documentos desde una mesa de redacción, enviados especiales a lugares en conflicto, colaboradores fijos y esporádicos remunerados, directivos que organizan y marcan líneas de trabajo. Y, lo más importante, detrás de ellos ya no hay bancos, grandes anunciantes o emporios económicos. Como ha señalado Pere Rusiñol —fundador y accionista de *Mongolia* y *Alternativas económicas*—, el mercado sigue ahí pero, en la medida en que los medios tradicionales no lo pueden atender porque se deben a los bancos con los que están endeudados, surgen un montón de oportunidades que dibujan un panorama excepcional.

Efectivamente, uno de los principales atractivos de estos proyectos periodísticos es que, siendo exclusivamente digitales, han podido ser creados con propuestas creativas y sostenibles en lo que se refiere a sus fuentes de financiación y estructura empresarial, inspirada, muchas veces, en el cooperativismo —tendencia, por otro lado, detectable en tantos otros sectores comerciales españoles— para evitar la injerencia de los poderes políticos o fácticos (bancos, fondos de inversión, grandes anunciantes, corporaciones) en su oferta

---

<sup>76</sup> Existen, sin duda, otras tantas cabeceras digitales que han aparecido recientemente, pero desde otras coordenadas ideológicas, más liberales o incluso conservadoras, como *lainformacion.com*, *El Confidencial*, *Huffington Post*, *Vozpópuli*, *El Español*, *Okdiario* o *Libertad Digital*, por mencionar sólo unos cuantos. Para un listado completo de ellas, puede consultarse plataformas como el “Observatorio de Nuevos Medios” ([www.nuevosmedios.es](http://www.nuevosmedios.es)), o en el portal “Prensa escrita” ([www.prensaescrita.com](http://www.prensaescrita.com)).

informativa. Sistemas de suscripción, socios, microfinanciación, publicidad ética, horquillas salariales, contabilidad transparente y pública, etc., son algunas de las fórmulas que estos medios han puesto en juego para garantizar su andadura y transparencia. De este modo, su valor no sólo reside en el incremento de la variedad de oferta periodística y su compromiso con la independencia informativa, sino también en su capacidad de demostrar que existen alternativas viables y sostenibles a la alarmante “financiarización” del sector para garantizar la independencia informativa.

Si bien las cifras de lectores de estos medios andan lejos de los principales medios tradicionales —*El País* y *El Mundo*, especialmente—, en una sociedad cuyo acceso digital a la información ya ha superado estadísticamente al papel, el incremento de plataformas periodísticas que acumulan audiencias de millones de visitantes únicos ha supuesto una transformación muy significativa en cuanto a la creación, difusión, circulación y consumo de la información. Por otro lado, hay que notar igualmente que ninguno de los periódicos mencionados está en condiciones de compararse aún, a nivel de audiencia pero sobre todo en tanto que espacio intelectual, con lo que *El País* ha supuesto en la España post-transición, pero no por ello dejan de ser destacables las colaboraciones diarias de algunas figuras notorias en estos nuevos periódicos, como la de Isaac Rosa y Owen Jones en *eldiario.es*, Amador Fernández-Savater o Boaventura de Sousa Santos en *Público*, Emmanuel Rodríguez o Ignacio Sánchez-Cuenca en *CTXT*, Luis García Montero o Benjamín Prado en *infoLibre*, etc. Con todo, estamos ante un nuevo paisaje mediático cambiante, caracterizado por la diversificación de la esfera pública —en la que caben cada vez más voces— y la despolarización respecto al centro neurálgico que había supuesto *El País* como foco de relaciones político-culturales, aunque, por supuesto, éste mantenga una posición más que relevante en el circuito comunicativo español, a pesar de su audiencia ciertamente envejecida. Como veremos más adelante, esto ha conllevado necesariamente un

significativo cambio para las funciones y las formas de existencia del perfil de intelectual que se había asentado a partir del fin de la transición española.

#### 2.2.4. El saber enredado

Y, sin embargo, esta sumaria panorámica sobre las transformaciones del campo intelectual español no estaría completa si no mencionáramos, aunque sólo sea para apuntar ciertos cambios en los hábitos de los españoles, el uso del ciberespacio y las redes sociales como creciente foco de creación, circulación y consumo de la información y el conocimiento. En este sentido, el universo 2.0 se ha convertido, desde su aparición, en un agente transformador de las relaciones mediáticas tradicionales, y eso al menos en tres direcciones hasta cierto punto opuestas: 1) por un lado, ha facilitado —¿democratizándolo?— el acceso a la información e incluso a la creación de contenidos, permitiendo que todo tipo de personas y colectivos se hagan con un espacio de visibilidad en la esfera pública —a través de blogs, cuentas en redes sociales, series de videos, plataformas digitales, etc.—, aunque, 2) por el otro lado, la desjerarquización inherente a su existencia también ha conllevado una fuerte atomización de la creación de contenidos en constelaciones enmarañadas de información a veces sin una ética de la contrastación y la rendición de cuentas, allanando el camino para los terrenos pantanosos de la *posverdad* y las *fake news*, cuando no directamente para el control estratégico o la manipulación segmentarizada de las audiencias a través de *think tanks* y grupos de influencia. Además, 3) en lo que aquí nos atañe, cabe destacar que las redes sociales, con su predominio de la inmediatez y de lo audiovisual, se han revelado en ocasiones como un espacio

más propicio para el vocerío, la autoafirmación redundante de la propia opinión o incluso el *troleo* que para la producción de un pensamiento pausado y sofisticado, y por lo tanto resulta sin duda un territorio inhóspito, en general, para la tarea filosófica o intelectual. Conviene, en todo caso, detenernos rápidamente en estos tres puntos para no caer en posturas reduccionistas —es decir, apocalípticas o ingenuamente tecnoutópicas— y comprender que, en todo caso, el nuevo mapa de relaciones comunicativas cibernéticas que se ha ido fraguando en el siglo XXI es a la vez un espacio de posibilidades emancipadoras y de pluralización del saber y un campo atravesado por múltiples tensiones, dinámicas de dominación y tendencias mercantilizadoras de cualquier tipo de actividad *online*.

1) *¿Democratización del conocimiento?*: desde su creación, la existencia de internet ha venido acompañada de un discurso que lo presenta como una potente herramienta democratizadora, pues iguala el acceso a sus contenidos, permite subvertir la relación antiguamente unilateral entre creadores y consumidores y logra “conectar” grandes sectores de la población, dando voz pública a muchos sujetos que anteriormente carecían de ella. Hoy sabemos, sin embargo, que la realidad es mucho más compleja y que con este vocablo de lo que se estaba hablando era más bien de la aparición de una nueva esfera pública caracterizada por el abaratamiento de los costes de producción de información, por una potencialidad de llegar a un número siempre creciente de lecto-espectadores y por el favorecimiento de nuevos proyectos colectivos impensables hasta la fecha, fenómenos todos que no necesariamente acaban incidiendo en una profundización democrática de las sociedades, sino que quedan a merced de muy distintas intenciones políticas, tanto emancipadoras como represoras. A lo sumo, pues, podemos secundar lo que hace ya más de diez años escribía Vicente Luis Mora (2006: 33):

Internet es, hoy en día, uno de los instrumentos políticos más importantes. Con el adjetivo “político” me refiero a un concepto muy amplio que incluye la capacidad de la Red de presionar a los gobernantes, de presionar a los gobernados, la posibilidad de constitución de lobbys o grupos de presión económicos o sociales, la creación de un nuevo modo de éxito social, la influencia sobre procesos productivos multinacionales, la operatividad informativa la transformación del concepto tradicional de periodismo y facilidad de traspasar la siempre peligrosa frontera entre el espectáculo y la propaganda, la diversión de masas y la manipulación.

Internet es, efectivamente, un nuevo terreno de contienda simbólica por la producción de sentidos cuya principal novedad, en todo caso, ha sido la multiplicación exponencial del número de receptores a los que puede llegar un mensaje y la posibilidad de que los individuos puedan conectarse sin necesidad de compartir espacios físicos, lo que conocemos como el ciberespacio 2.0. Si bien este fenómeno se ha erigido como una herramienta determinante de la globalización neoliberal, también ha sido especialmente importante, como veremos, tanto para los nuevos movimientos sociales que han nacido al calor de nuevos usos tecnopolíticos<sup>77</sup> como para el ámbito del periodismo y de la contrainformación. Podemos afirmar, sin necesidad de caer en interpretaciones voluntaristas que, efectivamente, el universo digital encierra un importante potencial antagonista respecto a las instituciones de gobierno y las redes de intereses conformadas entorno a los grandes poderes económicos. Así lo entiende, por ejemplo, Víctor Sampedro (2015: 15) cuando, analizando el papel del *hacktivismo* y de plataformas como Wikileaks, opina que “el Cuarto Poder en Red ejerce de contrapoder<sup>78</sup>: controla a los otros tres”, ayudando así a “construir

---

<sup>77</sup> Para entender la relación de los movimientos sociales con la tecnología es particularmente importante la labor que lleva desempeñando Manuel Castells (2001, 2012), a pesar de su inclinación más o menos ciberutópica, así como la revista *Teknocultura* desde hace más de un lustro. Puede consultarse, en particular, el número dedicado a “Participaciones aumentadas” (Teknocultura, 2011).

<sup>78</sup> Para Sampedro el nuevo periodismo digital, “humano”, “científico” o “de código libre” que utiliza la tecnología colaborativa entre periodistas y colectivos organizados o internautas singulares “recupera el principio fundacional de la Prensa: ejercer como el cuarto poder que no quiere poder. Y esto implica descentralizarlo, distribuirlo, nutrirlo desde abajo” (ídem: 205).



una esfera pública donde el público sea el principio del que arranca todo y el final que le da sentido”.

Aun así, decíamos, son muchos los reparos que tenemos que contemplar a la hora de evaluar las supuestas virtudes intrínsecas de internet como herramienta política. Reparos que ya hicieron explícitos, por ejemplo, en sendos panfletos, dos destacadas figuras del hacktivismo y la reflexión cibernética como Evgeny Mozorov (2011) y Jaron Lanier (2010), mientras que en España han hecho lo propio pensadores como César Rendueles, Remedios Zafra, Margarita Padilla o Marta Peirano.

2) *Atomización de las fuentes de información*: como ya hemos tenido oportunidad de anotar, internet ha permitido la aparición de un sinfín de proyectos periodísticos que han pluralizado significativamente el panorama mediático español, lo cual no deja de ser celebrable desde el punto de vista de salud democrática del país. Sin embargo, el universo 2.0 ha supuesto mucho más que esto en lo que a la diversificación y circulación de la información se refiere. Y es que las redes sociales se han convertido, en ellas mismas, en hervideros donde flotan noticias de todo tipo y en cualquier formato imaginable. De hecho, según *El Libro Blanco de la Prensa 2014*, “dos de cada tres usuarios de Facebook, y uno de cada dos usuarios de Twitter, utilizan habitualmente estas redes para informarse. Además, uno de cada cuatro seguidores de cada red suele acceder a los diarios a través de los enlaces recibidos de aquellos medios, periodistas o contactos que siguen” (Servimedia, 2014). De este modo, no sólo la creación de la información se ha pluralizado sino que su capacidad de difusión, consumo y reproducción se ha visto radicalmente alterada en un sistema donde cada ordenador con conexión supone potencialmente un rebotador de noticias. Así lo explica Ariño Villarroya (2010: 60), siguiendo el estudio *The Networked Household*, de Barry Wellman:

los hogares se han convertido en centros de redes de comunicación, cuyo portal es la persona individual, y que por tanto impulsan un nuevo modelo de sociabilidad basado

en la individualización. «La gente muestra y comparte la información que recibe online; a veces buscan conjuntamente, y se comunican conjuntamente con otros. Las TIC [tecnologías de la información y la comunicación] no sólo ofrecen oportunidades a las personas para comunicarse con el exterior —comunicar y buscar información—, sino que también proporcionan oportunidades para la unión: para conectarse conjuntamente con amigos y conocidos, para buscar y compartir información con otros miembros de la familia».

Este disparadero de información en el que se ha convertido internet gracias a su conectividad social supone, como vimos, la oportunidad para una contrainformación efectiva y con posibilidad de replicarse exponencialmente, pero también expone los perfiles de los usuarios a la saturación informativa o al bombardeo de noticias dispares (“infoxicación”), sin clasificar y de dudosa procedencia, convirtiéndolos en atractivos blancos para la manipulación política. Gracias al *big data* que genera diariamente la ciberesfera, empresas como la Internet Research Agency — “la agencia de trolls más famosa del mundo”— o Cambridge Analytica venden sus servicios al mejor postor para interferir en las opiniones de la población en procesos, por ejemplo, electorales, como fueron los casos del Brexit o las últimas elecciones presidenciales estadounidenses (Peirano, 2017). Sin ir tan lejos en las profundidades de la “posverdad”, cabe señalar que la mayoría de los *thinks tanks*, tanto dentro como fuera de las fronteras españolas, dedican sus estrategias comunicativas a “promover, o más bien promocionar, las ideas a través de las herramientas de marketing” ya que han comprendido que “en la ciberdemocracia la realidad es la comunicación” (Castillo Esparcia y Smolak Lozano, 2017: 116 y 109, respectivamente).

3) *Imperio de lo visual, nuevos formatos y nuevas figuras*: finalmente, debemos señalar que la transformación de la red 2.0 para el campo intelectual también supone un cambio de paradigma en los formatos de consumo de *contenidos* y un desplazamiento de predominancia desde la escritura a lo (audio)visual. Por supuesto, la lectura sigue siendo un aspecto fundamental de la comunicación y

la circulación de la información, pero cada vez se impone la imagen, en movimiento o estática, como unidad de difusión. No hay más que pensar en la cantidad de videos y fotografías —o memes— que circulan por la red, favoreciendo una comprensión más directa y menos laboriosa a la información, aunque también, por supuesto, menos matizada y sofisticada. Incluso los periódicos digitales se han tenido que amoldar a las necesidades de lo audiovisual y cada vez *cuelgan* más archivos en formato video para acompañar a sus noticias.

Este cambio de paradigma, que en realidad ya empezó con la aparición del televisor, corre en contra de la figura tradicional del intelectual que aquí hemos presentado y que en las postrimerías del siglo XX, como habíamos visto con Picó y Pecourt, se había visto obligado en muchos casos a convertirse en una *celebrity* para poder mantener su presencia mediática. Ahora prosigue este camino que obliga a las figuras públicas del saber o la difusión de ideas a explorar las posibilidades de los canales de video en distintas plataformas para tal motivo. Un caso sintomático, entre tantos, de lo que señalamos es la serie de 23 capítulos sobre filósofos del canon occidental que Fernando Savater gravó y compiló bajo el título de “La aventura del pensamiento” —disponibles en Youtube— y que en realidad no son más que traslaciones audiovisuales de los capítulos de su libro *La aventura de pensar* (2008). Y es que con los nuevos formatos también han nacido nuevas figuras en la esfera pública expandida que supone el mundo 2.0, como youtubers, influencers, bloggers y vloggers o tuiteros, muy alejados, todos, de la condición y la tradición del intelectual, pero que no dejan de competir con él en un hábitat, la esfera pública, en la que una vez se paseó a sus anchas pero que cada vez está más superpoblada de especies y especímenes de lo más diverso, algunos sin duda más adaptados al nuevo medio que éste. Y es que la red ha disparado la capacidad de presencia pública de figuras carismáticas para distintos sectores sociales o grupos de intereses, potenciadas por el renovado marketing

de influencia que usa las plataformas digitales para llegar a audiencias mucho más perfiladas y poder así vender sus productos.

Con todo, no podemos más que estar de acuerdo con Juan Luis Cebrián cuando en 2012 afirmó, no sin dejar de traslucir cierta nostalgia, que “los diarios ya no vertebran la opinión pública”, para apostillar seguidamente que “la pérdida de prestigio de la democracia tiene que ver con la de los medios y viceversa” (Espinosa, 2012).

### 2.2.5. Nuevas prácticas del saber, nuevas comunidades interpretativas

En resumidas cuentas, lo que los casi diez años de crisis económica han dejado tras de sí es un campo cultural precarizado especialmente en sus cauces institucionales de existencia —políticas culturales y universidades—, así como en lo que respecta a *industrias creativas* —en particular, las periodísticas y editoriales— pero en cuyos márgenes han ido apareciendo proyectos novedosos que han diversificado y multipolarizado significativamente las prácticas del saber y de la creación. Todo ello con la ayuda imprescindible del nuevo marco digital de producción, difusión y consumo de la información, que no sólo ha multiplicado exponencialmente el número de accesos a ella sino que ha transformado también el modo de hacerlo.

Estamos, pues, ante un campo intelectual pluralizado y atomizado, donde cada vez es menos posible la existencia de pocos y grandes canales de control de la información y de adscripción ideológica —lo que suponían, hace apenas unas

décadas, los cuatro o cinco periódicos de referencia y las televisiones estatales— para dar paso a un escenario donde predominan las afinidades electivas, los pequeños grupos de intereses, las audiencias segmentadas, los grupos de influencia, las redes de amistades, las listas de *followers* y las comunidades de pensamiento político.

Como la mayoría de transformaciones, ésta no resulta intrínsecamente positiva ni negativa, pero sí que podemos atisbar en ella una ambivalencia en forma de potencialidad y peligro. Por un lado, es innegable que el proceso de diversificación y multipolarización ha abierto el campo de lo posible en lo que se refiere al régimen de representación de múltiples voces, realidades, identidades y sensibilidades que hasta hace poco tiempo carecían de un espacio en la esfera pública española, algo irrenunciablemente deseable para ahondar en la calidad democrática del país. Por el otro lado, parece evidente que este movimiento de surgimiento de pequeñas comunidades de afinidad contiene un riesgo político que no se puede pasar por alto: el de que esta atomización acabe conformando comunidades interpretativas de tamaño variable de individuos congregados por alineación ideológica cada vez más encapsulados en la repetición autoafirmativa de sus propios postulados, invisibilizando progresivamente lo disidente respecto al pensamiento propio, evitando cada vez más los espacios de roce, confrontación y reconocimiento del otro —parte substancial e irrenunciable del aprendizaje democrático. Utilizo aquí el concepto de “comunidad interpretativa” de modo ligeramente distinto al que popularizara Stanley Fish (1980), para referirme a conjuntos de población que comparten un mismo universo referencial, con prácticas similares, posturas políticas cercanas y opiniones respaldadas recíprocamente, cuya proliferación podría dar en una galaxia de consumidores de información divididos en algo así como “nebulosas de la unanimidad” —afortunada expresión que recuerdo haberle escuchado a Félix de Azúa en alguna entrevista, aunque con distinta intención—, un fenómeno al que

Eli Pariser (2017), en su análisis del modo de funcionar de los grandes distribuidores de información *online* y gestores de *Big data* —buscadores y redes sociales, especialmente—, denomina el “filtro burbuja”.

Todo ello parece que acaba conformando una sociedad que según Daniel Innerarity se caracteriza por ser una *Democracia del conocimiento* (2011) que ha superado la socorrida “sociedad de la información”. Las implicaciones epistemológicas que Innerarity señala en su estimulante libro son muchas y muy variadas, pero la que más nos interesa aquí es que la accesibilidad a la información ha fomentado una nueva ignorancia debido a la propia complejidad informativa, que a día de hoy se presenta de forma no inmediata respecto a nuestra experiencia del mundo, extremadamente densa y mediada tecnológicamente (ídem: 18-19). Lo que, en resumidas cuentas, se traduce en un reconocible cambio de estatus del conocimiento, pues si la modernidad se había caracterizado por la creencia en la posibilidad de un conocimiento estable (el científico) en el que a la postre debía basarse la tarea política para orientarse hacia el bien común y sancionar así las conductas tanto de los ciudadanos como de los agentes sociales, el siglo XXI ha desestabilizado esta concepción positivista de la ciencia (y, de rebote, también de la tarea política) para asumir en su seno la fragilidad y la provisionalidad que le es característico al saber humano. Como señala en el siguiente párrafo el ensayista vasco, lo que está en juego es un desplazamiento en la relación entre saber y poder en las sociedades del conocimiento:

Se está produciendo así la paradoja de que la sociedad del conocimiento ha acabado con la autoridad del conocimiento. El saber se pluraliza y descentraliza, resulta más frágil y contestable. Pero esto afecta necesariamente al poder, pues estábamos acostumbrados, siguiendo el principio de Bacon, a que el saber fortaleciera el poder, mientras que ahora es justo lo contrario y el saber debilita al poder. Lo que ha tenido lugar es una creciente pluralización y dispersión del saber que lo desmonopoliza y hace mu contestable. Junto a la forma tradicional de producción científica en las universidades aparecen nuevas formas de saber a través de una pluralidad de agentes de la sociedad, como el saber de las ONG, la cualificación profesional de los ciudadanos, el saber de los diversos subsistemas sociales, la accesibilidad de la

información, la multiplicación del saber experto... En la medida en que se diversifica la producción de saber, disminuye también la posibilidad de controlar esos procesos. La sociedad del conocimiento se caracteriza por el hecho de que un creciente número de actores dispone de un fondo también creciente de diversos saberes, por lo que estos actores informados están en condiciones de hacer valer el propio saber frente a las intenciones de los gobiernos. En lugar de un aumento de las certezas, lo que tenemos es la pluralidad de voces que discuten cacofónicamente sus pretensiones de saber y sus definiciones del no-saber (Innerarity, 2011: 68-69).

### *2.3. Crisis de(l) Estado: dos debates urgentes*

En esta nueva esfera pública que acabamos de esbozar, en este diversificado campo intelectual que se ha conformado en la larga estela de la crisis económica, y precisamente debido a la exigencia de pensarla, han acabado por reabrirse dos debates maximalistas que, como habíamos visto en el primer capítulo, en España habían quedado más o menos aparcados o ladeados en el paisaje mediático posterior a la transición democrática: me refiero, por un lado, al debate sobre el capitalismo como sistema económico vertebrador de las relaciones sociales y, por el otro, a la forma de gobierno propio de la democracia representativa actual (sus límites, sus potencialidades e incapacidades, su relación con los poderes fácticos). El fuerte impacto que ha supuesto el azote de la crisis financiera, su fuerza de acontecimiento, sin duda ha sido el acicate para reabrir —o actualizar— la necesaria controversia sobre estos dos temas, que se antojan como la tarea *crítica* —en el sentido médico y filosófico— requerida para poder disponer de *criterios* de actuación para reconducir la difícil situación que siguen sufriendo millones de españoles. Esto ha conducido, por parte de amplios sectores de pensamiento progresista, a la problematización del pasado y particularmente de los años posteriores a la transición democrática (y en algunos casos, no sin muchos problemas, de la llamada “Cultura de la Transición” o del “régimen del

78”) como momento en el que debemos rastrear algunos de los procesos que se revelarán como defectos sistémicos en la actualidad. Más allá del argumentario, a veces desmedido, que se esgrime para tal efecto, parece evidente hoy que el sistema político que naciera de los pactos de la Moncloa, del ruido de sables, de las concesiones y de la “correlación de debilidades” (en irónicas palabras de Vázquez Montalbán) exige hoy una refundación, idea que aceptan implícitamente la mayoría de los partidos políticos del país, incluso conservadores, cuando hablan de la necesidad de una “segunda transición” y de modificar la constitución española de 1978.

Asimismo, no podemos dejar de tener en cuenta que la actual situación de crisis sistémica debe enmarcarse en un contexto más amplio que el de las fronteras españolas, por cuanto sus raíces se hunden en el reordenamiento global que las nuevas tecnologías y medios de transporte han favorecido en las últimas décadas, así como en las características propias de un nuevo estadio del capitalismo, financiero, en el que la competencia internacional ha roto con los equilibrios y particularidades nacionales y la especulación ha permeado en todas las esferas de las relaciones humanas. Cualquier enfoque que obvие esta realidad (y no menudean, entre las publicaciones consagradas a la crisis española) se ve sin duda abocado a la parcialidad y el sesgo, por mucho que, evidentemente, España presente una serie de factores y rasgos propios en el impacto, reacción y gestión de esta crisis financiera global. Una crisis, como decíamos, que no es ni mucho menos prerrogativa del caso español y que se cifra ante todo en la transformación que han venido sufriendo los estados modernos desde las postrimerías del siglo anterior, y en especial desde el repliegue del estado del bienestar y la ofensiva neoliberal de los años 80. Intentar pensar, precisamente, en este problema de la forma-Estado en su modo actual de existir es lo que acometen Zygmunt Bauman y Carlo Bodoni en su libro dialogado *Estado de crisis* (2016). Compartimos aquí el



diagnóstico que hace el primero de ellos, apuntando a una de las tensiones más acuciantes para las actuales formas de gobierno en los países capitalistas:

Somos dolorosamente conscientes [...] de que, sin control alguno, los mercados que se guían únicamente por el criterio de la rentabilidad conducen a catástrofes económicas y sociales. Pero ¿deberíamos (y, sobre todo, podríamos) regresar a los mecanismos empleados anteriormente —hoy descartados (o infrautilizados)— de la supervisión, el control, la regulación y la dirección estatales? Que «debamos» o no es discutible. Lo que sí es absolutamente seguro, sin embargo, es que «no podríamos». [...] En su situación actual, el Estado carece de los medios y los recursos necesarios para realizar las tareas que se requerirían para una supervisión y un control efectivos de los mercados (y no digamos ya para una verdadera regulación o dirección de estos) (Bauman y Bordoni, 2016: 23).

Efectivamente, creemos que es en la propia forma del estado, ese eje de unificación popular y soberanía nacional que nació hace más de dos siglos con las revoluciones liberales y donde se congregaban, en tensa relación, el impulso democratizador y las fuerzas productivas, donde se da hoy la grieta de una impotencia y de una crisis de soberanía. Por eso, añade el sociólogo alemán, “la crisis actual difiere de sus precedentes históricos por cuanto la estamos viviendo desde un contexto de «divorcio entre el poder y la política»”, un divorcio que “provoca una «ausencia de la agencia o capacidad de acción» necesaria para hacer aquello que toda crisis exige por definición: elegir un modo de proceder y aplicar la terapia indicada para seguir el camino que se ha escogido” (ídem: 24).

En lo que sigue, analizaremos someramente algunos de los esfuerzos que se han hecho en el panorama intelectual español para comprender esta tensión, esta ausencia. Para ello, debemos prestar atención, en primer lugar, a las recientes conceptualizaciones que se han propuesto para comprender la fase actual del capitalismo: avanzado, financiero, neoliberal. Posteriormente, dedicaremos unas páginas a los debates sobre los retos actuales de la(s) democracia(s) y a algunas de sus formulaciones. Repitamos: nos interesa más aquí observar la aparición de estos debates como síntoma y fenómeno relevante del nuevo espacio intelectual

español que analizar pormenorizadamente estas propuestas —tarea, esta, que escapa a la necesaria brevedad a la que debemos ceñirnos aquí.

### 2.3.1. La nueva razón del mundo

Por supuesto, en lo que se refiere a la comprensión de este complejo sistema económico e ideológico que llamamos capitalismo y que, como ha demostrado en los últimos siglos, galopa a base de crisis recurrentes, los análisis son tan variados como las opiniones y los postulados de sus autores en el espectro del pensamiento político. Intentaremos aquí dar cuenta de algunos de los aportes más originales desde el pensamiento crítico y la tradición contestataria, no sin señalar antes que con sus aportaciones éstos se enfrentan a una doxa ideológica extendida esencialmente por economistas y políticos conservadores. Efectivamente, los representantes de la ortodoxia del libre mercado, lejos de acobardarse o matizar sus posturas ante la devastación provocada por los atropellos del sistema bancario o la burbuja inmobiliaria, en los últimos años se han apresurado a argumentar que la causa de la difícil situación económica española radica en un deficitario estado del bienestar y que, consecuentemente, las recetas para salir del atolladero pasan por una huida hacia adelante en el seguimiento del credo neoliberal, es decir: más mercado y menos Estado. Así reza, literalmente, por poner sólo un ejemplo, el título del libro de Juan Ramón Rallo, director del Instituto Juan de Mariana —conocido *think tank* conservador—: *Una alternativa liberal para salir de la crisis: Más mercado y menos Estado* (2012).

La premisa implícita en este tipo de propuestas es la de la excepcionalidad española, que hace reposar la culpa de la particular situación del país en un supuesto carácter nacional —un *Volkegeist* atávico, picaresco, anti-moderno, fanático, etc.— y que, por lo tanto, perpetúa tácitamente el mantra liberal de que no existe alternativa viable al capitalismo, ya que en ningún momento se lo cuestiona o se duda de su potencial capacidad de devastación. De este modo, hemos podido apreciar cómo la leyenda negra nacional se ha actualizado, en los años de la crisis, en una versión posmoderna llena de políticos corruptos, cínicos constructores y banqueros inmorales. Por supuesto, es necesario denunciar las conductas negligentes y delictivas de unos y de otros, cuyas responsabilidades deberían haberse depurado ya en los juzgados y parlamentos del país, pero, como sabemos, las teorías de la manzana podrida o de la oveja negra sirven siempre más para legitimar el sistema que las contiene, alabando sus virtudes, que para encontrar los problemas estructurales de los que adolece. Y es que la premisa de la excepcionalidad española permite a los ideólogos de la economía política (ultra)liberal revestir sus obras de un halo de espíritu crítico y de librepensamiento por cuanto se complacen en señalar las torpezas y desajustes del sistema español en su deficiente aplicación de los principios básicos del mercado libre, supuesto horizonte apromblemático hacia el que se debe caminar con decisión<sup>79</sup>. Ahí radica, seguramente, el éxito comercial del libro que César Molinas publicó como extensión de su artículo “Una teoría de la clase política

---

<sup>79</sup> Explica este fenómeno Ignacio Sánchez-Cuenca (2014: 9-10) del siguiente modo: “Este tipo de análisis ha dado lugar a un resurgimiento del regeneracionismo de factura «noventayochista». Lo que la crisis ha dejado al descubierto, según esta visión, son caracteres nacionales que nos impiden tener las instituciones y las economías de los países europeos avanzados: una ilustración insuficiente, el cañismo hispánico, la primacía de los particularismos, una pesada herencia católica, el desprecio a la legalidad, etc. Se trata de explicaciones que recurren a la cultura y a la moralidad para dar cuenta de nuestro desgraciado presente. [...] Una característica general de este tipo de enfoques es su profundo «provincianismo», en el sentido de que se abren y se cierran con España, sin pararse a considerar, ni por un momento, que otros países, con sociedades e instituciones muy distintas de las nuestras, están sin embargo sufriendo dificultades parecidas a las que tenemos aquí”.

española” —uno de los artículos de opinión más leídos del 2012 en *El País*—, y titulado *Qué hacer con España* (2013). En él, Molinas expone una concepción de lo que da en llamar “capitalismo castizo”, una versión local del capitalismo dañado por redes clientelares, nepotismo y una clase política secularmente anclada en el tráfico de influencias, características, todas, de “la anomalía histórica de España”. Repitémoslo: más allá de los aciertos que atesoran algunas de estas críticas, el problema es que obvian la trascendencia global de la crisis financiera que ha azotado el planeta y que no deja de ser un fenómeno quintaesencial del propio capitalismo cuando éste deja de estar embridado por una fuerza de contención como la que ha ejercido el Estado en algunos períodos del siglo XX. No olvidemos, en este sentido, que ni el proceso acelerado de precarización global rampante en la actualidad ni el aumento de la desigualdad social son fenómenos privativos de la realidad económica española, sino un ciclón desatado que sopla en la mayoría del orbe a rachas más o menos imparables.

De ahí que se haga necesaria una revisión crítica tanto de los propios fundamentos del capitalismo como de su modo específico de existir hacia el que ha evolucionado en los últimos decenios. A esta labor se ha lanzado el pensamiento político y económico español de izquierda, revitalizando un debate que, como ya hemos señalado, parecía haber quedado aletargado en el circuito mediático del país desde al menos el primer mandato del partido socialista. En este sentido, han sido sin duda importantes la aparición de colectivos como el de *Economistas frente a la crisis* y también la tarea de profesores y economistas como, entre otros, Juan Torres y Vicenç Navarro, quienes, disfrutando de cierta atención mediática a través de varios periódicos y programas televisivos, han trabajado para descentrar el pensamiento económico del credo neoliberal y demostrar, como hacen en el libro que escribieron junto a Alberto Garzón, que *Hay alternativas* (Navarro, Torres López y Garzón Espinosa, 2011), es decir, que

existen otros modelos para contrarrestar los efectos demoledores de la crisis financiera y que pasan precisamente por acentuar el bienestar y la justicia social desde las estructuras del estado, y no lo contrario.

No obstante, aquí queremos centrarnos en la labor que desde el ensayismo filosófico o literario se ha realizado para abordar el asunto. Un género en el que ha destacado, en el último lustro, César Rendueles, desde que publicara su exitosa opera prima *Sociofobia* (2013). Si en esa obra, a la que habremos de volver más adelante, ya dedicaba un primer capítulo al “Capitalismo postnuclear” y a “El panóptico global”, el sociólogo iba a consagrar su siguiente ensayo precisamente a desnaturalizar los presupuestos básicos del capitalismo, el credo del mercado libre, la concepción del trabajo y las relaciones sociales que se establecen bajo su expansivo dictado. De este modo, *Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura* (2015a) es un libre recorrido a través de innumerables referencias literarias, filmicas y televisivas que permite a su autor establecer una retrospectiva panorámica gracias a la cual poder poner el acento en la novedad histórica que supuso el surgimiento del mercado de trabajo y la excepcionalidad que se presenta en nuestros días cuando observamos la “colonización mercantil de todos los ámbitos de nuestra vida” (ídem: 15). Con esto, Rendueles reclama, a través de la imaginación política, una historia social que dé cuenta de las convulsas transformaciones que se dieron a partir del primer tímido surgimiento de los comerciantes, del siglo del liberalismo y de la revolución industrial por cuanto las sucesivas transformaciones de las relaciones productivas condenaron a las capas más expuestas de las sociedades modernas a una nueva relación de dominación a través de esa anomalía histórica que llamamos trabajo asalariado:

Es extraño, cuando se hurga en los orígenes del capitalismo, la civilización más opulenta que ha conocido la historia, a menudo uno se encuentra con un ejército de *homeless*. Campesinos sin tierra, ni crédito, ni profesión que se echan a los caminos. Si el origen del comercio tiene que ver con los buscavidas [los *canallas* de los que se hace eco el

título del ensayo], el del trabajo asalariado está relacionado con los mendigos (ídem: 63).

Del mismo modo, el libro intenta dar cuenta de los cambios que se han dado en las mentalidades y los modos materiales de vida según ha ido avanzando el propio capitalismo, y llega a reflexionar tanto sobre la necesaria invención del estado del bienestar tras la peor crisis bélica que el mundo ha conocido jamás<sup>80</sup> como su capitulación a partir de los años de la contrarrevolución neoliberal, cuando “el consumismo borró de la memoria colectiva las consecuencias que había tenido el capitalismo desbocado, la miseria y las decenas de millones de muertos que dejó a su paso” (ídem: 184). Por supuesto, el sociólogo no duda en localizar en esta nueva fase del capitalismo el origen de la crisis económica española y desautorizar consiguientemente las voces que apuestan por la ortodoxia del libre mercado: “el turbocapitalismo actual [...] recuerda a esos ludópatas que tratan de saldar las deudas de juego hipotecando su casa para apostar aún más fuerte. La década dorada de la economía española fue un chute de esteroides que concluyó, no podía ser de otro modo, con un fracaso multiorgánico” (ídem: 211).

También José María Ridaó, desde posiciones políticas claramente socialdemócratas y liberales, dedica uno de sus recientes ensayos a analizar y arrojar algo de luz sobre las consecuencias de esa “revolución silenciosa, la revolución disimulada, la conocida por el oxímoron de *revolución conservadora*, que emprendieron Margaret Thatcher y Ronald Reagan y por la que la utopía cambió de manos, abandonando el territorio de la izquierda e instalándose en el de la

---

<sup>80</sup> Recuerda Rendueles, al respecto, la victoria electoral del laborista Clement Attlee en 1945, ante la estupefacción de Churchill, tras lograr que la mayoría de los soldados-trabajadores ingleses votaran por él y se atrevieran así “a desafiar las políticas clasistas y liberales de su comandante en jefe” y apostaran por “la democratización de la vida social y económica” (ídem: 171). Efectivamente, prosigue, “el desarrollo de las estructuras básicas del estado social europeo —la sanidad pública, los subsidios de desempleo, los sistemas de jubilación—, que hoy nos resultan modestas, limitadas y aburridas, requirió de un inmenso entusiasmo político. De hecho, fueron tachadas hace poco más de cincuenta años de locuras utópicas” (íbid).

derecha” (Ridao, 2014: 11). En *La estrategia del malestar* (2014), el ensayista madrileño evidencia el contacto cercano con la actualidad política de medio mundo que su cargo de diplomático le brinda para denunciar las tensiones y abusos sociales que ha generado la globalización — “el nombre otorgado al programa político que defendía la utopía neoliberal de los mercados desregulados” (*ídem*: 18)— en diversos lugares del planeta, especialmente tras el camino despejado y cuesta abajo que, para sus aspiraciones, dejó tras de sí la caída del muro de Berlín. Y es que, para Ridao, “la globalización [...] propuso una agresión exactamente simétrica a la totalitaria, una vez que ésta parecía conjurada: en la relación entre las esferas pública y privada que recomendaba la doctrina liberal era la esfera privada la que debía primar, la que debía ser hipertrofiada hasta estrangular y vaciar de contenido todo lo que era común a los individuos” (*ídem*: 71-72). Un fenómeno que fue posible gracias a que “las corrientes conservadoras lograron imponer la falsa idea de que fue el capitalismo capaz de autorregularse el que triunfó en la guerra fría, no la versión corregida por Keynes” (*ídem*: 92) consiguiendo imponer en el nuevo orden mundial la “ortodoxia económica impuesta por la revolución conservadora” (*ídem*: 132) que en la práctica “sólo aplicó la desregulación al flujo internacional de capitales, que en el plazo de pocos años pasó de estar sometido a autorizaciones administrativas [...] a operar sin ningún género de normas” (*ídem*: 132). Ridao da sin duda aquí en una de las claves que explican y caracterizan a la nueva forma del capitalismo que se ha ido cincelandando en el último medio siglo, a saber: la especulación financiera global, sin pautas ni cortapisas, que ha convertido la generación de beneficio pecuniario en criterio único que rige cualquier relación comercial, reduciendo así toda actividad humana a potencialmente especulable, como ha evidenciado lo que conocemos hoy como biocapitalismo o como capitalismo cognitivo, o sea, la conversión de cada vez más esferas de la vida humana en mercancía con valor de cambio y en codiciada plusvalía.

Con una voluntad más incisivamente filosófica, tan original como crítica por momentos, Santiago López Petit ha propuesto entender esta evolución del capitalismo como un único acontecimiento, repetido a múltiples niveles, que ha dado en llamar de “desbocamiento del capital” y por cuya acción y efecto la “vida se convierte en un campo de batalla” (López Petit, 2009: 16) cruzado por poderosas fuerzas productivas y especulativas, y que hace que el capitalismo acabe fenomenológicamente identificado con la realidad:

El capitalismo y la realidad coinciden porque un único acontecimiento unifica el mundo al conectar todo lo que en él pasa. Es decir, en principio, hoy todos los acontecimientos son reconducidos a un solo acontecimiento. Este acontecimiento único es el desbocamiento del capital. La globalización neoliberal, sinónimo de época global, no es más que la repetición –la repetición compleja por ser fundadora y desfundadora simultáneamente– de un solo y único acontecimiento: el desbocamiento del capital (López Petit, 2009: 24).

En esta fase del capitalismo en el que el capital se ha desbocado e impregnado cada esfera de la vida humana hasta confundirse con la realidad, la producción acaba siendo completamente autorreferencial, es decir, “producción por la producción” (ídem: 28), algo que ya había señalado con tino Rafael Sánchez Ferlosio en su ensayo *Non olet* (2003) cuando aludía a la “inversión” o “revolución copernicana” en la relación entre el polo de la demanda y el de la producción consistente en que “ya no se produce para satisfacer las necesidades —o lujos o caprichos— de los consumidores, sino que se consume para satisfacer los intereses de la producción” (ídem: 125). Este nuevo (des)equilibrio inaugura una nueva fase de acumulación capitalista que David Harvey llamó “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), un comportamiento depredador por parte de las élites extractivas que consiguen aumentar sus beneficios a expensas de empobrecer, aún más, gruesas capas de población ya empobrecidas:

un régimen de acumulación financiera que no necesita nuevas inversiones reales ya que se basa en inversiones desmaterializadas que se aprovechan de una centralización por captación y depredación. Desbocamiento del capital significa, en este sentido, una



acumulación sin verdadera inversión ni creación de nuevas capacidades productivas (López Petit, 2009: 29).

Por otro lado, que la vida sea el campo de batalla donde se libra la ofensiva biocapitalista determina la necesidad de una antropología del capital para dar alcance teórico a la manera en que el libre mercado ha acabado determinando las condiciones de existencia de los sujetos en el mundo neoliberal globalizado, configurando sus modos de relacionarse y los códigos semióticos o culturales que comparten. Bajo este enfoque, de hecho, podríamos clasificar un gran número de ensayos que han venido publicándose recientemente en España y que parten precisamente de la premisa del neoliberalismo como productor de formas de vida, de afectos y de valores determinados. En este sentido, no dejan de mostrar concomitancias o afinidades con la propuesta que el último Foucault (2007) desarrolló en su abordaje del sistema neoliberal cuando lo definió como un modo de “gubernamentalidad” y que podríamos definir como un *régimen racional de gobernanza* propia del biopoder —nacido de/con los estados liberales y que instauran el “mercado como principio de veridicción” (2007: 51)— en su capacidad de sancionar las conductas de los sujetos constriñéndolos a determinados “gobiernos de sí” según un necesario cálculo económico<sup>81</sup>. Una propuesta que han recogido recientemente los filósofos Christian Laval y Pierre Dardot en un influyente libro (al que tendremos ocasión de volver en el próximo capítulo) en el que definen el neoliberalismo como *La nueva razón del mundo* (2013) y que Verónica Gago ha analizado en el contexto latinoamericano en su ensayo sobre *La razón neoliberal* (2015).

---

<sup>81</sup> “El nuevo gobierno, la nueva razón gubernamental, no se ocupa de lo que yo llamaría esas cosas en sí de la gubernamentalidad que son los individuos, las cosas, las riquezas, las tierras. Ya no se ocupa de esas cosas en sí. Se ocupa de esos fenómenos de la política —y que constituyen precisamente la política y sus objetivos— que son los intereses o aquello por lo cual tal individuo, tal cosa, tal riqueza, etc., interesan a los otros individuos o a la colectividad” (idem: 65).

En el marco español, uno de los pensadores que más ha acometido la tarea de pensar el capitalismo desde una propuesta de antropología cultural ha sido sin duda Santiago Alba Rico, desde que quedara finalista del Premio Anagrama de Ensayo con su libro *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado* (1995). En ese libro describe ya lo que definirá su proyecto intelectual a lo largo de más de una veintena de libros, escritos individualmente o a cuatro manos —y dos teclados—:

No se trata pues de hacer una *crítica* de la Economía (de las estructuras del intercambio global y desigual del capitalismo posmoderno) sino más bien del modo en que esa Economía, al nivel del intercambio de los signos y los objetos, *se olvida de sí misma* en el Mercado y de cómo ese *olvido* produce *conducta*, produce (un tipo de) *cuerpo*, produce (una cierta clase de) *tiempo*, de *evidencias*, de *entendimiento*, de *violencia* (Alba Rico, 1995: 29).

Con una prosa ágil y maleable, de indudable calado filosófico y estructura generalmente fragmentaria, los ensayos de Alba Rico — “el mejor ensayista español vivo junto con Rafael Sánchez Ferlosio” para el César Rendueles (2015b)— abordan el espacio de la experiencia que la lógica mercantil abre, modela e impone en los cuerpos y los sujetos que habitamos en sociedades propias del capitalismo avanzado, siguiendo la tesis de Polanyi según la cual “el capitalismo es el primer orden social de la historia que ha aislado una institución propiamente económica en relación a todas las otras instituciones sociales para pasar, desde fuera, a dominarlas y devorarlas”, lo cual le permite comprender la sociedad capitalista como una “*sociedad débil*, una *sociedad evaporada*”, en la que “no son las relaciones entre los hombres las que *producen* sociedad sino el hecho de que los hombres, aislados los unos de los otros, se relacionan *con las mismas cosas y de la misma forma*” (idem: 31).

Tal como observa Alba Rico, la mercantilización indiscriminada e indiferenciada propia del capitalismo, su “ley íntima”<sup>82</sup>, que substituye al “hombre libre por el hambre libre” para “*comérselo todo sin distinción*” instauro un nuevo orden que “desde el punto de vista cultural [...] es un nihilismo” ya que “consumir —lo olvidamos con frecuencia— significa destruir” (2007: 243). Podemos entender la obra ensayística del que fuera guionista de *La bola de cristal*, como el examen, a diferentes escalas, de los diversos factores que orquestan este orden nihilista —desde los medios de comunicación a los valores morales imperantes en la sociedad, desde la tarea de los intelectuales al turismo— así como muchas de sus consecuencias —desde “la utopía del hambre” a los conflictos bélicos internacionales o las transformaciones de la soberanía política. Bajo estas coordenadas, Alba Rico asienta las bases para un posible programa emancipador que él mismo resume en el trinomio siguiente: “un proyecto *histórico* de izquierdas, obligado a articular en el mismo bastidor naturaleza/sociedad/historia, debe ser, a mi juicio, revolucionario en lo económico, reformista en lo institucional y conservador en lo antropológico”<sup>83</sup> (2013: 30). Por supuesto, no se trata de un proyecto político con intención de instaurar un nuevo régimen u orden, sino más bien de un proceso común que permita reconocer y transformar esos “abismos de la normalidad” —la tela con que el capitalismo cubre e impregna nuestra percepción de la caleidoscópica realidad— de los que habla en otro sitio (Alba Rico y Fernández Liria, 2010: 9-87), y que pasa por “recuperar no tanto los valores cuanto el cemento mismo de la vida social: los cuerpos, la tierra, la ley y con ellos la lentitud, la atención, la espera, los cuidados, los relatos” (2007b).

---

<sup>82</sup> “La ley íntima de la reproducción capitalista es la de no hacer diferencias, la de tratar a los hombres como a las cosas y la de tratar las cosas sin distinguir entre texturas ni funciones, fuera del-espacio, de sus regla y de las relaciones que la acompañan” (Alba Rico, 2007: 243).

<sup>83</sup> Explica en otra parte, que “la agresión sin precedentes del capitalismo a la naturaleza y a los procedimientos colectivos de reproducción de la vida social ha convertido la ecología y la antropología en cuestiones políticas y económicas de primer orden” (ídem: 14).

Como decíamos, la misma intención de examinar el pulso mercantilista y consumista que late en las formas de vida propias de las sociedades capitalistas que habitamos se detecta en las propuestas ensayísticas de muchos otros pensadores, de los cuales aquí no podemos más que reseñar una ínfima parte. Es el caso, por ejemplo, de los libros que Eloy Fernández Porta ha venido publicando en la última década, y especialmente los dos últimos, €®O\$. *La superproducción de los afectos* (2010) y *Emociónese así. Anatomía de la alegría (con publicidad encubierta)* (2012), mercedores respectivamente del Premio Anagrama y del Premio Ciudad de Barcelona, o de la ya dilatada trayectoria ensayística del pensador Paul B. Preciado, internacionalmente reconocida.

Por su parte, Remedios Zafra, a la que habremos de volver también en páginas posteriores, tiene ya en su haber una singular y laureada andadura por los terrenos del ensayo, un género que transita de manera libérrima y en el que no ha dejado de experimentar a través de algunas líneas maestras de su pensamiento, a saber, el feminismo, la reflexión tecnocultural sobre el ciberespacio y los modos de construcción del “yo” propios de la “cultura-red” en el contexto de las sociedades capitalistas. Desde *Netianas* (2005) hasta *El entusiasmo* (2017), Zafra detecta, a través de una escritura densa y proteica, modos de subjetividad dominantes que se van fraguando en el intersticio cómplice entre un mundo sobretecnologizado y las dinámicas omnipresentes de mercantilización y financiarización de la vida. En *Ojos y Capital* (2015), por ejemplo, la escritora andaluza hilvana algo así como una dialéctica de la mirada en la que, partiendo de la constatación de un excedente de imágenes en nuestro mundo mediatizado, intenta retratar ese “poder hegemónico que iguala *ojos* a *capital*” (2015: 19) en el régimen de representación que denomina “gestión de visibilidad”<sup>84</sup> —parecido

---

<sup>84</sup> En esta gestión de la visibilidad o régimen de representación se cifra, para Zafra, una nueva fractura social ya que “la desigualdad de los «no vistos», de los que no existen en el mundo conectado, de las alteridades, los excluidos o los inconformes, pone de manifiesto el espejismo

a lo que Rancière (2014) llama el “reparto de lo sensible”— y en donde se determinan las condiciones de existencia mediática, especialmente en el universo virtual: “la hipótesis que sugiero en este ensayo apunta a cómo en la contemporánea primacía del ver a través de las pantallas, la experiencia se sostiene cada vez más en lógicas que disuelven viejas formas de colectividad y que condicionan cuantitativamente los nuevos regímenes de valor y reconocimiento del otro” (ibid).

Finalmente, cabría mencionar otras propuestas que, desde postulados parecidos, abordan el asunto del capitalismo centrándose en aspectos más concretos o de forma más lúdica, aunque aquí no podemos más que apuntarlos. Me refiero a ensayos como *Filosofía zombi* (2011), de Jorge Fernández Gonzalo, *Crónicas del neoliberalismo que vino del espacio exterior* (2015), de Antonio José Antón Fernández, *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección* (2015), de Ana de Miguel, o *Indies, hípsters y gafapastas. Crónica de una dominación cultural* (2014), de Víctor Lenore, *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo* (2018), de Alberto Santamaría, o la *trilogía* sobre el asunto que Esteban Hernández ha cerrado con *Los límites del deseo: instrucciones de uso del capitalismo del siglo XXI*, entre muchos otros.

Con todo, como se desprende de todos los ensayos a los que hemos aludido hasta aquí, el neoliberalismo no puede entenderse solamente como una ideología ni como un sistema económico sino, en un sentido antropológico, como un complejo entramado de estructuras sociales, materiales, semióticas y cognitivas que logra expandir la lógica del mercado a cada vez más esferas de la vida social, sancionando un tipo de subjetividad cada vez más expuesta a la precariedad, la autoexplotación y la ansiedad que comporta la forzada financiarización de la

---

de una cultura-red donde la máquina y sus dispositivos se han camuflado como neutrales, o se nos han hecho invisibles” (ibid).

propia vida —en la que el cálculo económico se encumbra como criterio guía de casi todas las decisiones. De este modo, podemos observar cómo, si a finales del siglo XX, en el ensayo filosófico y literario español predominó la preocupación por asuntos de ética y estética, con la entrada en el nuevo siglo y especialmente con el vendaval destructivo de la crisis económica —española y global— estos campos fueron dejando paso a una mayor inclinación hacia la política y la antropología cultural.

### 2.3.2. Lo llaman democracia

Por otro lado, aunque íntimamente relacionado con el debate sobre las características y consecuencias del capitalismo en su forma actual de existencia, otra cuestión urgente que se ha instalado en el centro del debate público español tiene que ver con el significado de “democracia”, una palabra que, a base de repetición —particularmente desde el discurso político institucional pero también teórico y científico social—, se ha convertido sin duda en uno de los “significantes flotantes” (Laclau, 2016) más socorridos de los últimos años. De nuevo, aquí no podremos detenernos en las diversas propuestas y definiciones que han surgido desde distintas coordenadas ideológicas, pero no podemos dejar de presentar al menos una tensión que se antoja hoy en día ineludible para entender los nuevos espacios de oposición que han surgido en el pensamiento español de izquierda alentados por los acuciantes años de crisis e incertidumbre.

En este sentido, no podemos obviar que uno de los desencadenantes más importantes de este debate —aunque, por supuesto, no el único— fue el gran ciclo de movilizaciones que se abrió en 2011 con el movimiento que llenó las

plazas de las principales ciudades españolas. El 15M reveló un profundo descontento social en el que jugaba un gran papel el rechazo ante un sistema político que había perdido la amplia legitimidad que había conseguido atesorar en los años posteriores a la transición democrática, y que, como vimos, se había traducido en un discurso heroico oficial que conllevaba la implícita aceptación de que todas las aspiraciones políticas imaginables durante la dictadura se habían cumplido, y de manera ejemplar. Es precisamente contra ese relato, que suponía la clausura del significante *democracia*, contra la que se alzó la población española congregada en las plazas, al grito de “Democracia real ya”, “Lo llaman democracia y no lo es”, “No nos representan” o “Esto no es una crisis, es una estafa”. Durante algunas semanas de mayo, la aglutinación de cuerpos *afectados* por la crisis económica y política —no otra cosa era eso que dieron en llamar “indignación”— puso en común una práctica de impugnación simbólica y colectiva al sistema de representación política, al bipartidismo institucionalizado, a las trabas institucionales y la desigualdad de las instancias judiciales, a las prácticas rayanas con lo mafioso de algunos bancos amparados por el rescate del estado y la socialización de sus pérdidas, a las injerencias precarizantes de instituciones europeas que ponían más presión social a una población muy castigada, etc. Dos ocurrentes pancartas quincemayistas resumen bien la sensación generalizada: una con clara metáfora informática —“Error del sistema: Reiniciando”— y una de ecos nerudianos —“Me gustas, democracia, pero estás como ausente” (Velasco, 2011: 71).

El 15M no fue más que el resultado social y la expresión de lo que Ignacio Sánchez-Cuenca llamó *La impotencia democrática*, una situación de crisis política “estrechamente ligada a la crisis económica” (2014: 15). Para el sociólogo, como para Bauman y Bodoni, la creciente tensión entre un capitalismo desbocado y las formas de soberanía popular de los gobiernos ha afectado directamente a uno

de los dos principios básicos de la democracia, el principio de autogobierno<sup>85</sup>. Echando mano del famoso trilema de la globalización de Dani Rodrik<sup>86</sup>, para Sánchez-Cuenca parece que “los países desarrollados hubieran optado por «jibarizar» la democracia con objeto de que las fuerzas de la globalización campen a sus anchas” (ídem: 182).

Con todo, la discusión sobre qué cosa sea la democracia, cuáles son sus amenazas y debilidades o de qué manera puede defenderse hoy en día se ha instalado en el debate público español desde la gran recesión iniciada en 2008. Las respuestas que se han dado al respecto conforman un sofisticado espectro de posicionamientos, matices y subtemas inabarcables aquí, pero sí que podemos localizar y diferenciar dos universos semánticos que nos pueden servir para arrojar algo de luz a un enfrentamiento ideológico que desde entonces ha emergido con fuerza en la izquierda española. Prescindimos aquí de los postulados conservadores ultraliberales, pues, como hemos visto, para éstos la tensión más urgente —si no la única— que debe resolverse es la cada vez más tímida resistencia que ofrece el estado democrático para regular y limitar el mercado, es decir, no se trata de un problema de impotencia democrática sino

---

<sup>85</sup> Como él mismo define, se trata de un principio “según el cual las decisiones colectivas deben determinarse por la distribución de preferencias en la sociedad, de forma que sea la opción que tenga mayores apoyos populares aquella que deba ser llevada a la práctica. Hay autogobierno en una sociedad cuando las decisiones dependen de lo que quieren los propios ciudadanos y no de lo que quieren grupos especiales (como los expertos, los poderosos, los bancos, las grandes corporaciones o cualquier otra minoría)” (ídem: 180).

<sup>86</sup> Según el economista turco, los estados actuales se ven abocados a escoger sólo dos entre tres de sus potenciales objetivos (pues los tres principios resultan incompatibles hoy por hoy): soberanía nacional, competitividad económica en un mercado integrado (globalizado) o profundización democrática. Según el binomio que cada estado decida favorecer emergen, para Rodrik (2007), distintos modelos políticos. A pesar de que para el economista la opción deseable sería la de proteger y reforzar la soberanía nacional y la calidad democrática, la imposición de la economía sobre la política acaba suponiendo que en la práctica ningún país pueda renunciar a la competitividad económica.



más bien de exceso de Estado del Bienestar o, lo que es lo mismo para el caso, de democracia<sup>87</sup>.

Actualmente los dos modos de tomar el pulso democrático desde el pensamiento progresista tienen su correlato *grosso modo* en dos posturas políticas fácilmente identificables hoy. Se trata, por decirlo llanamente, de la división entre socialdemócratas y aquellos que podemos adscribir a lo que se ha dado en llamar “nueva izquierda” o “izquierda radical”, por más que ambas denominaciones no dejen de mostrarse ambiguas, complejas y problemáticas. Los dos universos semánticos que vehiculan en sus propuestas para conceptualizar el sistema democrático podemos describirlos, de forma sumamente reduccionista, a través de dos conjuntos de isotopías: mientras que al primero le corresponde una concepción *estática, substancial, institucionalista, reformista y realista* de la democracia, para el segundo se trata de una visión *dinámica, adjetiva, posfundacional, revolucionaria e imaginativa*. Si el primero es presentista o nostálgico, en su voluntad de preservación de un modelo existente, el segundo es utópico por cuanto tiene como objetivo pensar uno nuevo. El primero es un modelo defensivo; el segundo, expedicionario. El primero bebe de la tradición del liberalismo político progresista; el segundo recupera el pensamiento (pos)marxista o ácrata, el *operaismo* italiano y el situacionismo. El primero lo representan algunos de los colaboradores más emblemáticos de *El País*; el segundo ha encontrado su plataforma de exposición pública en los nuevos medios digitales y en algunos de

---

<sup>87</sup> Incluso en las formulaciones que, desde la derecha, parecen incorporar el problema de la democracia, lo que generalmente se observa es más bien una nostalgia por un discurso homogeneizador o que desactive la crítica y la desafección política. Es el caso, por ejemplo, del artículo sobre “El malestar de la democracia aquí y ahora: el lado de la clase política”, de Víctor Pérez-Díaz (2009), en el que se limita a esbozar tres crisis implícitas en todo orden democrático, “existencial”, “de representación” y “trascendental”, de entre las cuales el sociólogo destaca, en el caso español, la gravedad de la tercera, que tiene que ver con la necesidad de un discurso nacional que vertebré la sociedad con un sentimiento de unidad y pertenencia y mejorar así su grado de satisfacción. Con esto, de lo que se trata es más bien de gestionar el descontento y defender el *statu quo* democrático que de plantear los problemas intrínsecos al régimen democrático y sus posibilidades de mejora.

los diversos colectivos de pensamiento que hemos mencionado anteriormente. Todo ello ha acabado conformando un espacio de verdadera contienda ideológica en la esfera pública, llegando a menudo a agrias polémicas, reproches de todo tipo y descalificaciones llenas de arrogancia y superioridad moral por ambas partes y presentando a menudo el aspecto de una pugna (vagamente) generacional en el campo intelectual español.

Antes de resumir y atender a algunos ejemplos representativos de estas dos posturas, apresurémonos a observar que, a pesar de todas las diferencias que observaremos, son algunos los puntos en común que podemos advertir. Por ejemplo, las tres ideas que presenta Josep Ramoneda, en su prólogo al libro de Daniel Innerarity, *La política en tiempos de indignación* (2015: 18), como ejes necesarios de un posible programa renovador en la izquierda española:

La primera es que hay que mantener vivo el horizonte emancipador: la política es el único poder al alcance de los que no tienen poder. [...] La segunda es que no hay peor fantasía que la de una sociedad sin política y con Estados limitados a estrictas funciones de control y vigilancia. [...] Y tercera, que el gran desafío de la política es mantener la autonomía respecto de los poderes económicos, ponerles límites.

Veamos, pues, estos dos modelos o universos semánticos, recordando que no son sino dos polos, esquematizados en aras de la claridad expositiva, entre los cuales se despliega un espectro donde fluctúan las propuestas singulares de nuestros pensadores.

1) *Reformismo socialdemócrata*: para muchos de los pensadores y filósofos políticos españoles la crisis financiera y los estragos de la globalización neoliberal exigen hoy reconstruir y recomponer la fórmula socialdemócrata que conllevó, a partir de los años cincuenta, las tasas de igualdad más elevadas que los estados modernos occidentales han conocido. Esta propuesta suele llevar implícita, lo hemos apuntado ya, una concepción *estática* y *substancial* de la democracia: lo primero, por cuanto acaba asociada y finalmente identificada, en dudosa sinonimia, con la forma del estado liberal moderno —o sea, un régimen, un

estado de las cosas, y no un proceso— en una visión advenediza de la democracia, según la cual una vez conseguida, el deber de las instituciones es preservarla, si bien hay que reconocer que las propuestas más sofisticadas dentro de este grupo no dudan en reivindicar la necesaria tensión dinámica dentro de estas. Por su parte, lo segundo se colige de su condición específica de valor *per se*, como garante de los principios de libertad y del núcleo de valores universales impulsados por el liberalismo político<sup>88</sup> y cristalizados, entre otros, en los derechos humanos. En otras palabras, la democracia es *substantial* porque es *substantiva* —se da o no se da, existe o no— y su sentido se agota en la construcción de un Estado que vela por el cumplimiento de tales principios y derechos<sup>89</sup>, por supuesto, irrenunciables y nada desdeñables.

Por esta razón, también se trata de una concepción más bien *institucionalista* de la política, que tiende a concebir como su tarea predominante la propia de los representantes políticos elegidos a través de las urnas y por ello privilegia, como sujeto político, a los partidos y sindicatos: “Como el poder democrático no posee una garantía trascendente, está continuamente constituido por el debate acerca de su legitimidad y no tiene más remedio que acoger e institucionalizar el conflicto” (Innerarity, 2015: 164). Esta institucionalización del conflicto que le es propia al régimen democrático representativo, ese reservar la labor de la

---

<sup>88</sup> Sobre estos valores escribe Adela Cortina, en su ya antiguo ensayo sobre la *Ética aplicada y democracia radical*: “el núcleo originario del liberalismo consiste en el descubrimiento de, al menos, tres grandes posibilidades, a las que en modo alguno podemos renunciar: que hombres con distintas concepciones de vida buena pueden, sin embargo, convivir en paz, siempre que compartan unos *valores mínimos* que exijan el respeto al pluralismo; que nadie —estado o individuo— tiene derecho a interferir en el desarrollo de los planes de vida de los individuos, mientras éstos a su vez, no interfieran en los de los demás; y que la vida social se compone de diversas esferas —política, económica, religiosa, entre otras— entre las que es preciso introducir límites practicando el «arte de la separación»” (1993: 31)

<sup>89</sup> Podemos resumir estos valores y derechos con Josep Ramoneda (2012: 26): “la democracia se basa en dos premisas fundamentales: el poder del pueblo (conjunto de la ciudadanía reconocido como soberano) y la libertad de los individuos”, unos principios que aseguran “mantener viva la idea de unos valores universales que permiten hablar de una sola humanidad, más allá de las diferencias culturales y sociales”.

política a unos pocos elegidos en régimen de representación, se erige por lo tanto sobre una “fragilidad” que lo hace impredecible e instala una “debilidad” intrínseca en el orden democrático —dos palabras, “fragilidad” y “debilidad”, que repiten con frecuencia los pensadores aglutinados en este polo de la izquierda española—: “¿qué es la democracia, sino un frágil mecanismo pensado para evitar el abuso del poder?”, se pregunta Josep Ramoneda en *La izquierda necesaria* (2012: 45). Y es que la substitución metonímica de gruesas capas de la sociedad por esas élites políticas que, asesoradas por expertos, ejercen el poder democrático se cumple por gracia de un virtuoso compromiso de confianza que deja a la democracia expuesta, cuando no se satisface este compromiso, a la traición o la negligencia y consecuentemente al descontento, la decepción y la desafección por parte de la población. Por otro lado, la tensión propia de la representación estriba en que la *praxis* política de los partidos jamás puede agotar las expectativas de transformación de sus votantes, dado el carácter consensual que ésta entraña y los marcos limitados de actuación propios de la gestión de la complejidad económica y social. Al desarrollo de esta idea dedica gran número de páginas Daniel Innerarity, en el libro ya citado, partiendo de la asunción de que “la política es fundamentalmente un aprendizaje de la decepción. La democracia es un sistema político que genera decepción... especialmente cuando se hace bien” (2015: 155). Consecuentemente, para el filósofo vasco, “la inevitabilidad de la desafección política tiene que ver con la imposibilidad de la democracia por hacerse querer” (ídem: 161) por lo que “tampoco deberíamos hacernos demasiadas ilusiones a este respecto” (ídem: 158). Y es que, en su voluntad de pedagogía ciudadana, y ante el fenómeno creciente de la desafección y de la indignación políticas, Innerarity propone el aprendizaje de la resignación, es decir, la adecuación de las expectativas de la población a las posibilidades reales de la política, en una especie de pragmatismo civil casi epicúreo, que da en llamar “democracia posheroica”. Una propuesta que, sin embargo, creemos

hasta cierto punto contradictoria —o cuando menos conflictiva— con la visión de la democracia en tanto que sistema siempre inacabado, “siempre por venir”, que él mismo ofrece en las mismas páginas, por cuanto cabe preguntarse si no es precisamente este descontento popular y sus demandas (bajo las diversas formas y afectos en que se muestra) lo que alienta precisamente el dinamismo democrático, fruto de la tensión entre una pulsión social de transformación a través de la lucha colectiva y una lógica de estatismo preservador propia del poder político constituido, o sea, entre “la calle” y las instituciones. Cabría preguntarse, por ejemplo, qué quedaría de la lucha colectiva si, como propone Innerarity, todos los ciudadanos aprendieran a resignarse estoicamente ante los desajustes estructurales de las instituciones o las injustas reparticiones de poder, y consecuentemente qué instancia de oposición, en su ausencia, permitiría reinstaurar la tensión que genera el dinamismo propiamente democrático, es decir, contrabalancear políticamente la tendencia acumulativa de las élites extractivas en favor del reparto más justo y equitativo que está en la base de todo avance democrático.

De todo esto se desprenden, siempre con arreglo a este modelo o concepción de la democracia, dos características definitorias del sistema político: que debe ser *reformista* en el plano institucional y, en el plano moral y afectivo, *realista*. Explicado brevemente, lo primero se refiere al hecho de que lo que cabe esperar de la tarea política es una progresiva *reforma* de las instituciones que conlleve unas transformaciones sociales tan paulatinas como digeribles para el conjunto heterogéneo de la sociedad y que, sin causar crispaciones ni encontronazos, procuren incidir en la igualdad y el bienestar del conjunto de los ciudadanos como fuerza de contención respecto a la propensión acumulativa de poder y riqueza (y al determinismo social derivado de ella) propio de las sociedades capitalistas. Se trata, pues, de una visión *reformista* de la política por cuanto entiende que sólo desde unos cambios consensuados a través de las instituciones

que cada sociedad crea y se autoarroga se puede *progresar*, es decir, avanzar hacia un modelo de gestión y protección del bien común más justa e igualitaria. De ahí que muchos pensadores y economistas, como Joaquín Estefanía, entre tantos, hayan levantado la voz para reivindicar la vuelta a algún tipo de keynesianismo, aquél que se convirtió en la primera piedra del Estado del Bienestar, y que se ha ido diluyendo por culpa de “el «bastardeo» a Keynes” (Estefanía, 2015: 205) que han supuesto más de cuatro décadas de imposición de la economía neoclásica más desacomplejada.

Finalmente, como decíamos, esta concepción de la tarea política se reclama, frente a otras posibilidades, como *realista*, es decir, que se amolda a las condiciones de existencia de la democracia, asumiendo sus límites intrínsecos y ajustando a éstos sus expectativas y ambiciones. Este apelativo, utilizado para describir un proyecto político nos parece un tanto mistificador si lo tomamos en su acepción ontológica, pues parece evidente que no existe tal cosa como una *realidad* que antecede al orden político —y a la que se amoldaría la concepción socialdemócrata liberal que aquí estamos analizando—, si no que la realidad social *es creada* por la compleja red de relaciones de poder, a todos los niveles —individual, grupal, institucional, estatal—, que conforma una comunidad dada. De lo que se trata más bien, con este calificativo, es de desestimar todas las demás propuestas políticas, para las que queda reservado el calificativo de *idealistas*. Y es que la diferenciación entre concepciones *realistas* e *idealistas* de la democracia se ha convertido casi en un lugar común para los pensadores convocados en este posicionamiento político. Así lo explicitaba, por ejemplo, José Ignacio Torreblanca, jefe de opinión de *El País* desde 2016, cuando, a raíz de la oportuna publicación del libro póstumo de Javier Pradera, *Corrupción y política: los costes de la democracia*<sup>90</sup> —escrito en 1994 pero publicado veinte años más tarde—, anunciaba

---

<sup>90</sup> Para Jordi Gracia (2016) este libro de Pradera vino a confirmarlo como “uno de los principales ideólogos de la socialdemocracia”.

el “peligro de enfrentar la democracia como ideal y como realidad, pues en ese contraste inevitablemente se constataría que ninguna democracia funciona como ordenan los textos constitucionales” lo que le permitía concluir, con las palabras textuales de Pradera, que “esa democracia *intransigente*, defendida tanto desde la derecha como desde la izquierda, lleva a la pira las democracias *existentes* en nombre de las democracias *imaginarias*” (Torreblanca, 2017).

También José María Ridaó, en el libro citado anteriormente, afirmaba con rotundidad la existencia de sólo dos caminos políticos: “fue necesario escoger y sigue siéndolo: o se opta por hacer de la política una misión que sólo se debe al ideal y que está dispuesta a sacrificarlo todo a la victoria, o se prefiere la tarea más modesta de reformar, de rectificar, de salvaguardar y ampliar la legitimidad de las instituciones” (2014: 57). Como vemos, más que cualquier aclaración descriptiva, en la apelación al realismo de esta corriente de pensadores se cifra un pragmatismo moral que se traduce en un compromiso reformista con las instituciones existentes —el Estado liberal, el Mercado, los poderes legislativos, ejecutivos y judiciales, etc.— en virtud del cual cualquier opción que ose ponerlas en entredicho de raíz debe ser comprendida como poco menos que un peligroso delirio que puede “llevar a la pira” el orden democrático. Este “realismo” democrático dibuja, pues, un cierre, un programa de mínimos que no hay que atreverse a poner en cuestión, por más que no deje de tratarse de un dilema algo oscuro y que no queden claros cuáles son estos mínimos (cabe preguntarse, por ejemplo: ¿qué grado de “reforma” acepta, según esta concepción, el orden político para no dejar de ser *realista* y pasar así a estar hipnotizada por el *ideal*?). Además, como tendremos ocasión de analizar más adelante, tampoco puede obviarse que esta idea de realismo político sirve para legitimar la tradición liberal como única opción política viable y rechazar así cualquier otra opción —ya se trate de extrema derecha o de la nueva izquierda— bajo la etiqueta igualadora del populismo.

En definitiva, se trata de una concepción de la (social)democracia que pone en juego la apuesta por una transformación gradual (reformismo) de las instituciones para contrarrestar los efectos devastadores de la gran recesión económica, pero preservando el orden liberal instituido y custodiado por la forma-Estado. Una de las críticas que puede presentarse a este modelo es que en muchos casos no deja de suponer una cierta mirada nostálgica a los años del Estado del Bienestar posterior a las guerras mundiales como único horizonte pensable, como única fórmula para escapar a la voracidad del neoliberalismo, cayendo en cierta idealización de ese periodo mediante la apelación de sus logros históricos, y presentándolo como etapa última —amenazada o directamente perdida— de la evolución política, como único fin de estación posible para la convivencia democrática y a la que consiguientemente se debe procurar volver, por mucho que en algunos países fueran precisamente los gobiernos socialdemócratas los que implementaran algunas medidas neoliberales, como en la España o Francia de los años 80. Esto es lo que se infiere, por ejemplo, de la frase de Ramoneda cuando afirma que hay que aspirar a “reconquistar la hegemonía cultural perdida” (2012: 54), a pesar de que, en muchos sentidos, esta propuesta parece que desalienta, más que envigoriza, el horizonte emancipador del que hablaba el propio pensador catalán, especialmente cuando se dedica a ridiculizar las demandas de amplios sectores de la población o a descalificar como idealista cualquier voluntad de poner en cuestión los límites del orden liberal.

Finalmente, no deja de ser sorprendente que, por mucho que estos pensadores localicen el origen de la crisis sistémica española en la expansión arrolladora de la economía neoliberal, se dediquen a señalar una y otra vez, como las auténticas amenazas de la democracia, el populismo, el nacionalismo y la desafección mientras que no se cuestionan en ningún momento la viabilidad del sistema capitalista ni crean necesario plantear alternativas a éste. De nuevo, para esta



corriente, el encaje socialdemócrata supone el mejor de los mundos posibles, un estadio histórico que vino a desmoronarse cuando se rompió el simbiótico y virtuoso binomio entre un capitalismo refrenado por el estado democrático y una democracia que, al abrazar el mercado como institución irrenunciable, potenciaba la libertad individual: “se ha quebrado el equilibrio mediante el cual la democracia, al impedir la exclusión de los ciudadanos por parte del mercado, aumentaba la legitimidad del sistema económico, mientras que el mercado, al paliar la influencia de lo político sobre la vida cotidiana de la gente, permitía una mayor adhesión a la democracia” (Estefanía, 2015: 51).

2) *Revoluciones democráticas*: desde el otro lado de la valla, en el ruedo de las posiciones políticas progresistas, aparecen propuestas más radicales que ponen el acento en la necesidad de ahondar en el impulso emancipador de la sociedad contemporánea y de pensar nuevos horizontes de acción y organización política que no repitan una fórmula socialdemócrata que antojan agotada tras la capitulación de los partidos socialistas que se dio en la Europa occidental a partir de los años 70, coincidiendo con la ofensiva neoliberal. Así lo exponía, por ejemplo, Hugo Martínez Abarca:

Tras la crisis del 73 se dio por agotado el ciclo fordista y la tradición socialdemócrata asumió que en su ADN era más fuerte ser funcional al poder que la defensa de las políticas que la definieron. Tony Blair y la “tercera vía” de Anthony Giddens sólo vinieron a teorizar lo que llevaba lustros en marcha: la rendición de los partidos socialdemócratas a lo sustancial de las doctrinas de Chicago permitiéndose sólo diferencias en cuestiones de moralidad, libertades... nunca de modelo social y económico (Martínez Abarca, 2015).

Del mismo modo opinaban los autores aplegados en el colectivo Observatorio Metropolitano (2011a; 123-24) y lo analizaban del siguiente modo:

La clave de este programa de reformas políticas, que sintéticamente recibe el nombre de socialdemocracia, se resumía en una simple triada: empleo, ciudadanía y propiedad

pública. [...] El problema de la triada socialdemócrata, y con ello de los fundamentos de la izquierda moderna, es que no puede ser ya parte de un programa reformista, siquiera aceptable, cuando el empleo se vuelve un bien escaso, el Estado no es el marco exclusivo de decisión de las políticas económicas, los ámbitos de reproducción social se convierten en nichos de negocio y las estrategias de las elites económicas no apuestan ya tanto por el crecimiento económico, cuanto por la multiplicación del beneficio por medios financieros. En este contexto, la insistencia en el empleo y en la ciudadanía, tal y como proclama la mayor parte de la izquierda en tanto objetivo de toda salida «progresiva» a la crisis, es propiamente un elemento más en el agravamiento de las lógicas de exclusión y despotenciación política del momento actual.

Por supuesto, la concepción de la democracia que albergan estas nuevas propuestas, profundamente heterogéneas, varía según su dispar formulación, pero podemos definirla —por contraposición a las características que acabamos de detectar en la postura socialdemócrata— como *dinámica, adjetiva, posfundacional, revolucionaria e imaginativa*. En primer lugar, se trata de una visión *dinámica* por cuanto entiende que, como también había señalado Innerarity, la democracia, más que un concreto estado de las cosas materializado en un Estado (liberal) que vela por las libertades y los derechos de sus ciudadanos, es un proceso siempre inacabado resultante de las luchas de los sectores desfavorecidos de la sociedad en favor de una mayor igualdad y justicia social. Así lo contaba, en su libro ya mencionado, César Rendueles, con irónica pericia, al echar mano de una cita de la expresidenta del Partido Popular de Madrid, Esperanza Aguirre, quien:

en verano de 2014 dijo que era urgente modificar la ley electoral para evitar que una “coalición de perdedores” se hiciera con el poder. Creo que es la mejor definición de la democracia que he oído nunca. Desde los inicios de la modernidad, la democracia ha consistido en la revuelta de la mayoría contra los vencedores del capitalismo global. La democracia es la expresión política de la intuición, fascinante y repleta de claroscuros, de que una vida mejor —más justa, libre y plena— sólo se puede dar entre iguales que descubren, transforman y comparten aquello que tienen en común. (Rendueles, 2015: 218)

Por lo tanto, según esta visión, más que de la democracia en tanto que final de trayecto político alcanzado, orden que hay que defender, debemos hablar de

procesos democratizadores, movimientos que hay que potenciar para ir detectando, confrontando y subvirtiendo las dinámicas de abuso o dominación propios de los espacios sociales modernos y que ni fueron absolutamente erradicados durante la era europea del Estado del bienestar ni, mucho menos, lo son en la actual fase de neoliberalismo global. Por eso, lo democrático se ofrece siempre como un presente continuo al que alimentar, como gerundio del verbo construir, tal como reza el título del libro de Jordi Mir Garcia, *Movimientos sociales construyendo democracia. 5 años del 15M* (2016) o un subcapítulo del libro de Xavier Domènech Sampere (2014: 82-88), *Hegemonías*, titulado: “Protestando contra la crisis: construyendo democracias”. Se trata de una postura que pone su foco en las múltiples formas de ese horizonte emancipador del que hablaba Ramoneda y que encuentra lo *verdaderamente* democrático en la disputa, en la pulsión antagonista de los movimientos sociales respecto a los poderes políticos y fácticos, solidarizándose con estos movimientos, ya caigan del lado de las lógicas de redistribución y defensa de lo público —15M, mareas, plataformas civiles, hacktivismo, etc.— como del lado de las lógicas identitarias del reconocimiento —feminismo, ecologismo, poscolonialismo, movimientos *queer*, etc. Por eso, en su versión más partidista y estratégica, esta visión nos llega a presentar la propia democracia como terreno de batalla, tal como hace Pablo Iglesias Turrión —y extensiblemente los integrantes de los órganos de decisión de Podemos— para quien se trata de *Disputar la democracia* (2014) con el fin de, en su terminología más triunfalista y edulcorada, “asaltar los cielos”.

Al tratarse, pues, de una concepción dinámica de lo democrático, de procesos colectivos que siempre buscan nuevas formas y nuevas luchas, ésta no puede concebirse como *substantial* ni *substantiva* sino —lo hemos apuntado ya— como un devenir, al modo de ese presente continuo propio del gerundio. Para distinguir esta noción procesual de aquella otra, estática, el sustantivo se ha tenido que ir vistiendo con distintos ropajes verbales que la especifiquen, y por

ello podemos hablar de una concepción *adjetiva* de la democracia. Efectivamente, han sido muchas las propuestas que han abogado por nuevas formas de experimentación democrática: se habla así de democracia radical, democracia directa, democracia real, democracia participativa, democracia aumentada, democracia distribuida, etc. Democracia adjetivada, en fin, para señalar la necesidad de pensar nuevos modos de posibilidad de ésta, más allá de la actual configuración del Estado liberal y su engañosa sinonimia con el significante “democracia”.

Por otro lado, en contraposición a la noción institucional de la democracia que hemos podido identificar en los discursos socialdemócratas, podemos decir que se trata, en muchos de estos casos, de concepciones *posfundacionales*, en la medida que piensan lo político no como aquello propio y exclusivo de las instituciones de gobierno instauradas (desde el partido o el sindicato al Parlamento o el Estado) sino como todo espacio de interrelación humana, a partir del cual cada individuo se va construyendo, delimitando e identificando, en un proceso marcado por los encuentros tanto con los demás cuerpos y como con discursos de todo tipo. Lo que le es propio al ser, en acorde a esta visión filosófica —que tendremos oportunidad de ver en más detalles cuando recaemos en las teorías de la vulnerabilidad—, no es poseer un fundamento extracorporal, preexistente y trascendente sobre el que se erige su voluntad y su libertad sino fraguarse en esta zona de fricción con el/lo otro, una zona que lo instituye y que determina por ende su condición en tanto que ser político. De ahí que se entienda y se atienda, no ya a sujetos políticos, sino a formas de subjetividad que nacen de una negociación entre el individuo y las estructuras sociales, económicas y políticas, como gesto propiamente político, en la ya clásica diferencia filosófica entre la política y *lo* político. Por supuesto, estas posturas no obvian el necesario aspecto institucional de la praxis política —aquella *institucionalización del conflicto*, teorizada por Claude Lefort, como dispositivo imprescindible de una democracia sin

fundamento— pero, en un mundo plagado de factores que alimentan el consenso institucionalista y la reducción del papel político de la población al momento electoral, sólo la actualización constante de las demandas de inclusión y de derechos por parte de más y más subjetividades o grupos sociales puede mantener vivo el conflicto democrático<sup>91</sup>.

De hecho, muchos de los autores reunidos en este polo de la izquierda actual acaban proponiendo el concepto de *politización* como el *momentum* democrático por excelencia y como piedra angular de un nuevo programa emancipador. Seguramente sean los autores salidos del grupo Espai en Blanc —especialmente Santiago López Petit, Marina Garcés y Amador Fernández-Savater— los que mejor han propuesto esta idea, tanto en sus textos colectivos como en los individuales. Una buena muestra de ello y de la versatilidad de este concepto se puede encontrar, además de en gran parte de las publicaciones del colectivo, en el reciente libro *Politizaciones del malestar. Derecho a la angustia. El arte y los procesos creativos como instrumento para canalizar el malestar* (Ancarola, Manonelles y Gasol, 2017).

Por todo esto, no es de extrañar que en los últimos años se haya podido constatar una vuelta a la retórica revolucionaria por parte de algunos pensadores españoles

---

<sup>91</sup> En su acercamiento a la obra de Lefort, Oliver Marchart (2007: 104-06) explica, en dos párrafos, este aspecto de la siguiente manera: “What characterizes the democratic dispositive, then, is that it keeps the place of power empty and refrains from positing any ground other than its self-division. Yet the different forms of ideology have taught us that the groundlessness of the social and the emptiness of power can be denied and occulted. Hence, something more is required for the democratic dispositive to be realized: the emptiness of the place of power has to be institutionally recognized (as much as the groundlessness of society has to be theoretically accepted by post-foundational political thought). The democratic dispositive hence provides an institutional framework that guarantees the acceptance of the groundlessness of the social. [...] The constant call for inclusion of more and more groups (today, for instance, for the rights of homosexuals, jobless people, or immigrants) into the category of those entitled to have rights is what generates democracy again and again. This generative principle of fighting for further inclusions into the ever-enlarging space, once opened up by the declaration of human rights, is, obviously, conflictual in nature and thus accompanied by the *institutionalization of conflict* in democracy”.

de (la “nueva”) izquierda. Se trata, sin duda, de otra de las características diferenciadoras respecto a la propuesta socialdemócrata que, como vimos, se define como eminentemente *reformista*. Sin embargo, conviene aclarar que se trata de una idea de revolución fuertemente resemantizada y alejada del proyecto comunista que la dotó de su principal significación política moderna como antesala de una dictadura del proletariado, recuperando otras acepciones más próximas a las revueltas decimonónicas que conocemos como revoluciones sociales o liberales. En este caso, se ha tratado más bien de “Reabrir la cuestión revolucionaria” (Fernández Savater, 2015) y de hacerlo al calor de los movimientos populares que se produjeron, a nivel internacional, a partir de 2011, en tantos puntos de los países mediterráneos (las plazas, las primaveras árabes), así como en el norte de Europa (Islandia), Estados Unidos (Occupy Wall Street), Latinoamérica (México, Brasil, Chile) y demás partes del orbe. Han sido muchos los filósofos políticos de primer nivel que se han dedicado a interpretar este fenómeno transversal de indignación masiva y toma de espacios públicos desde la óptica de una suerte de rebelión global, de nuevo cuño —con nuevos agentes y nuevas prácticas— pero con tintes que pueden llegar a recordar a aquellas viejas revoluciones (Observatorio Metropolitano, 2011b; Badiou, 2012; Negri y Hardt, 2012; Castells, 2012; Sousa Santos, 2015; Comité Invisible, 2015).

Desde las posturas liberales, de hecho, se afea recurrentemente este uso de la retórica revolucionaria por parte de esta nueva izquierda “radical”, en aras de alertar sobre el supuesto germen de populismo o de neocomunismo que ello puede revelar —esas “democracias imaginarias” que veíamos con Pradera. Sin embargo, no deja de ser una consecuencia de la visión de lo político que acabamos de analizar y de la consideración de que sólo a través de las politizaciones recurrentes de sujetos marginalizados y de colectivos afectados por relaciones de dominación puede alimentarse la tensión antagonista, propiamente democrática, que evita que los diversos circuitos del poder acaben

parapetando los privilegios de unos pocos en detrimento de la mayoría, incluso en el seno de un Estado liberal democrático. Si tenemos en cuenta esto, y la acepción que estas propuestas ponen sobre la mesa respecto al significado de *democracia*, entonces podemos comprender, con Emmanuel Rodríguez (2013: 209), que, según estas posturas políticas, “decir revolución es decir democracia”. En su extenso ensayo titulado *Hipótesis democracia* (2013) el historiador madrileño, impulsor del Observatorio Metropolitano de Madrid y fundador de Traficantes de Sueños, dedica precisamente un capítulo (Tesis X) a este asunto, trazando primero una genealogía de las “experiencias políticas radicales del siglo XIX” (ídem: 221) y su relación con la democracia y el socialismo<sup>92</sup>, para señalar cómo, en el siglo siguiente, la primera de estas palabras acabaría siendo hasta cierto punto banalizada<sup>93</sup> y “progresivamente identificada con un conjunto de instituciones (elecciones, partidos, parlamento)” a la vez que “ha ido perdiendo lo que la define en sustancia: la distribución-disolución social de toda forma de poder, la igualdad radical en la participación política y en la distribución de la riqueza, el reconocimiento del poder constituyente como la fuente raíz de la democracia” (ídem: 209). Como consecuencia, y reivindicando la tradición crítica

---

<sup>92</sup> Apunta Rodríguez (ídem: 222) al respecto: “socialismo y democracia se encontraron y retroalimentaron prácticamente en cada estallido social: el Cartismo inglés de la década de 1830, las revoluciones de 1848, el experimento de la Comuna y el gran ensayo de los partidos de masas socialdemócratas. Al menos durante un tiempo, extensión del sufragio quiso decir casi lo mismo que expansión de las posibilidades del socialismo. Revolución y democracia, reunidas en el grito de «Viva la República Social», se conjugaban por lo tanto en el mismo tiempo verbal. De hecho, las revoluciones del siglo XIX se pueden entender como una sucesión de revoluciones democráticas, en las que el sentido del término se dirime entre los distintos grupos sociales que las protagonizan: las viejas y nuevas oligarquías, la pequeña y mediana burguesía liberal-progresista y el naciente proletariado urbano”.

<sup>93</sup> “El prestigio, en cualquier caso, del significante «democracia» se mantuvo como legado y símbolo de las luchas pasadas, hasta el punto de ser reivindicado por casi todos los regímenes políticos del planeta. Así, las dictaduras socialistas eran «democracias populares», los sistemas parlamentarios «democracias representativas», las dictaduras del sur de Europa «democracias orgánicas»” (ídem: 226).

sesentayochista<sup>94</sup>, Rodríguez señala que “la historia del divorcio entre la crítica revolucionaria y la democracia devenida «formal» se confunde con las dificultades para resolver una cuestión mayor: la cuestión del Estado, y ya no sólo la de su forma democrática” (ídem: 222). Por esto, la pregunta que el historiador detecta en los movimientos de las plazas y las mareas es “de nuevo la de «qué democracia» o, dicho de otro modo, la de cómo se pueden imaginar y fundar formas políticas que mantengan vivo el vínculo entre el poder distribuido en el cuerpo social y las instituciones que lo sostienen” (ídem: 212). Ante lo cual el autor acaba apuntando hacia una línea de experimentación colectiva que proponga la defensa de lo común —asunto al que habremos de volver—:

lo que define la democracia es también, y sobre todo, la capacidad del cuerpo social de mantener viva la pasión por lo común, esa misma que lo constituye no como mero agregado de individuos sino como cuerpo político. Tal constitución de lo común se vuelve democrática cuando deja de ser delegada, representada —por el monarca, por el Estado, por el «mercado», por la «nación» e incluso por el «pueblo»— y se convierte en la materia viva de la discusión política (ídem: 229).

Finalmente, en claro contraste con el realismo que se autoadjudican las propuestas socialdemócratas actuales, podemos decir que lo que estas propuestas ponen en valor es la necesidad de un esfuerzo *imaginativo* para repensar las formas de gobierno desde estas coordenadas ideológicas y así poder proponer nuevas fórmulas sociopolíticas para la organización de la vida en común, en sus múltiples niveles. O, si se quiere, podemos considerar que parten de un tipo distinto de realismo político, cercano al que reclamaba Perry Anderson en el año 2000 a través de las páginas de la *New Left Review*: “El único punto de partida concebible hoy para una izquierda realista consiste en tomar conciencia de la derrota histórica” (citado en Iglesias Turrión, 2015: 21). En todo

---

<sup>94</sup> Dedicar, de hecho, la Tesis VI del libro a esta tradición bajo el epígrafe “El ‘68 es el precedente de la revolución actual: los problemas que allí se plantearon son semejantes a los que ahora nos planteamos” (ídem: 75-92).



caso, el propio Emmanuel Rodríguez (2013: 211), en el libro mencionado, parte de esta misma necesidad, es decir, de “reconocer que para que el «poder» sea realmente público, para que éste no sea objeto de apropiación por parte de intereses y organizaciones particulares, se requiere una profunda reorganización institucional que en no poca medida exige de inventiva, de una imaginación que desgraciadamente se ha disipado en la historia política reciente”.

Pero el trabajo de imaginación política de estas propuestas, y en ello estriba gran parte de su atractivo, no pasa solamente por repensar las instituciones políticas encargadas de lo público sino, asimismo y ante todo, por señalar y describir, desnaturalizándolos, aquellos dispositivos políticos y sociales que encuadran nuestra percepción de la realidad y que configuran lo que Jacques Rancière llama el “reparto de lo sensible”. Entender que el problema de la democracia también es una cuestión de orden cultural, es decir, simbólica y semiótica, que tiene que ver con la producción de sentido y con las definiciones aceptadas sobre, por ejemplo, qué es una vida digna, qué es el trabajo y qué lo público, y que todo ello tiene que ver con estructuras materiales de poder, abre efectivamente el campo del pensamiento político a la crítica de lo que Marina Garcés (2002) denominara “las prisiones de lo posible” a la vez que marca el punto de partida hacia una posible fuga de ellas.

Una bella frase encontrada por Marco Revelli en un graffiti turinés, y que menciona David Casassas (2016), da buena muestra del sentir compartido por estas propuestas: “*Ci avete tolto troppo, adesso rivogliamo tutto* (“nos habéis quitado demasiado, ahora volvemos a quererlo todo”). Sólo que en esta vuelta de las aspiraciones, ese *todo* está en minúsculas, no está hecho ya de proyectos maximalistas de Estado revolucionario ni de utópicas esperanzas, sino de afectos, vínculos e imaginación.

Con todo, las críticas a estas concepciones de lo democrático tampoco son escasas y entre ellas podríamos mencionar, en primer lugar, el hecho de que se trata de una corriente muy heterogénea, entre cuyas formalizaciones no dejan de darse grandes diferencias, cuando no abiertas polémicas y discusiones públicas. Además, también hay quien encuentra en ellas una visión voluntaristas de lo político que, a fin de cuentas, tiene muy difícil su traslado a un mundo pragmático en el que las propias fuerzas de producción, impulsadas por los programas político-económicos del neoliberalismo, tienen todo el poder sancionador sobre las vidas de los individuos. En este sentido, no falta quien les achaque que la renuncia a los viejos sujetos políticos —sindicato, partido, proletariado— o su sustitución por otros mucho menos definidos —desde el precariado al cognitariado, desde la multitud de Negri a los “sin parte” de Rancière— deja en realidad vía libre a la acción de estas fuerzas de control social, sin agentes que puedan oponerle, en la práctica, una alternativa sólida y claramente identificable. Por otro lado, también suele argüirse que estos nuevos sujetos políticos tienden a adolecer de cierta esencialización virtuosa y homogeneizadora de lo popular, y que en la mayoría de los casos no se da oportuna cuenta de todas las contradicciones que confluyen en esta categoría. Del mismo modo, el peligro que pueden entrañar algunos de estos postulados es, según algunos, el de caer, debido a su voluntad de poner el acento en el plano simbólico y antropológico, en cierta crítica estética sobre el mundo capitalista, reproduciendo, a fin de cuentas, el gesto autocomplacido del intelectual en su tarea de intérprete del mundo y sin que de ello pueda derivarse a la larga una praxis política emancipadora.

#### 2.4. *La impotencia (del) intelectual en la era postautónoma*

Llegados a este punto, una vez analizadas tanto las principales transformaciones del campo cultural como dos de los debates que en éste han aparecido con más fuerza a partir de la gran recesión económica, parece adecuado analizar también qué ha sucedido con la figura del intelectual español en esta última década, es decir, observar de qué modo ha respondido, predominantemente, ante el vendaval sociopolítico de la crisis. En este sentido, analizaremos, en un primer momento, las reacciones de los principales exponentes de lo que aquí hemos denominado “el intelectual espec(tac)ular”, o sea, la figura prestigiada del saber que se estabiliza tras la transición española hacia la democracia y que ocupa los puestos de visibilidad mediática en lo que hemos identificado como una cultura socio-liberal, polarizada entorno a una nueva plataforma de exposición y circulación, *El País*, y en un nuevo hábitat cultural, resultante de las políticas del PSOE (1982-1996) en este ámbito. Sólo en la segunda parte de esta tesis, expondremos una propuesta de análisis de otro tipo de figura intelectual que, creemos, ha venido a tensionar este modelo en los últimos lustros, precisamente como resultado de la precariedad social y la destrucción multinivel que ha supuesto la crisis financiera y política.

De momento queremos observar el modo en el que, en lo que comparten muchas de las apariciones públicas recientes de los intelectuales consagrados en el campo socioliberal que resultó tras la reorganización del sistema cultural post-franquista, lo que se pone en juego o se atestigua es una transformación del hábitat y de la propia función del intelectual en los últimos años, marcados por dos fenómenos indesligables pero que, por claridad expositiva, podemos enunciar como: 1) la crisis de representación intelectual derivada de la crisis económica y sociopolítica —y extendida a través de experiencias ciudadanas como el 15M y el ciclo de movilizaciones que éste abrió—; y 2) la pérdida de la

autonomía que había caracterizado el campo cultural en la modernidad occidental. Como resultado de ello, lo que intentaré señalar bajo la denominación de “impotencia intelectual” quiere tanto abordar los problemas y límites que hoy representa el modelo dominante —liberal— del intelectual en la España democrática como explicar su repertorio de reacciones en clave de *impotencia*, entendida ésta desde un doble aspecto: por un lado, como falta de capacidad de acción y explicación ante la desbordante situación del país y, por el otro, como pérdida de la potencia o el poder simbólico que atesoraba y que se sostenía sobre la autonomía del campo cultural. En este sentido, recurriremos finalmente a la figura de Javier Marías en tanto que evidente representante de este fenómeno, o sea, como ejemplo metonímico de un fenómeno que nos permite ensayar una suerte de sintomatología cultural respecto a una generación de intelectuales cuyo espacio de privilegio y prestigio público ha sido desplazado en los años recientes.

#### 2.4.1. La razón pública/da como régimen de representación

Hemos observado ya que el estallido de la crisis financiera en la España de 2008 desató una crisis mucho más profunda y multicapa que, entre otras dimensiones, entrañaba la puesta en solfa colectiva de los sistemas de representación tanto político como intelectual. Merece la pena, sin duda, detenernos brevemente al respecto para pensar qué puede significar esta idea de “representación intelectual”, más allá de la equiparación con el sistema representativo democrático, con el que mantiene más diferencias que similitudes<sup>95</sup>. Para abordar

---

<sup>95</sup> Creo que es un error, en este sentido, la aplicación de criterios de cuestionamiento de la representación política a la representación intelectual como si se tratara del mismo tipo de fenómeno, hecho que en el que a menudo incurren algunas de las voces críticas con el sistema

este asunto es necesario proyectar la mirada hacia la construcción de la esfera pública que se dio en los países occidentales modernos a partir del siglo XVIII y especialmente a la lenta y paralela conformación de campos autónomos del saber —científico, literario, filosófico, artístico, etc. Sin estos dos aspectos, sencillamente, el concepto de *intelectual* no podría haber llegado a existir y, de hecho, entendidos como condición de posibilidad para su aparición, nos ofrecen una definición pragmática: intelectual es aquella persona que, validada y reconocida en algún campo de saber autorizado, interviene de algún modo en la esfera pública a través de los dispositivos mediáticos que la conforman —en su origen: periódicos, revistas y editoriales, esencialmente. Pero si bien éstos dos factores fueron las condiciones de posibilidad históricas del surgimiento de una “razón pública” —en realidad identificada con la “razón publicada”— también se nos presentan como los definitorios del tipo de *racionalidad* que permiten surgir, por cuanto el medio determina en última instancia el mensaje, y el pensamiento y la escritura son consecuencia de, e inconcebibles sin, su dimensión material, que implica su modo de producción, distribución y recepción.

Uno de los aspectos representativos de la figura del intelectual, en este sentido, es que tradicionalmente tanto su toma de palabra como su reconocimiento social se ha dado sobre el borrado naturalizador de estas condiciones de posibilidad, que han sido sublimadas bajo la apelación a valores absolutos como la justicia, la verdad o la dignidad humana, en cuyo nombre se permiten erigir un contrapoder simbólico o discursivo respecto al poder político (Blanchot, 2003; Said, 1996). Un ejemplo tópico pero ilustrativo, por inaugural, es el famoso *affaire Dreyfus*, que supuso la popularización de la noción de “intelectual” a partir del famoso “J’accuse” de Émile Zola, artículo en el que el escritor esgrimió

---

intelectual español —como Sánchez León en la entrevista realizada por Sebastiaan Faber (2016) o Jorge Gaupp, Ana Luengo e Isabelle Touton (2016)— por cuanto, como veremos, el modo de representación propio del saber resulta sin duda más complejo e indirecto, mediado por el campo cultural.

precisamente que los valores “universales” debían prevalecer sobre el ejercicio indiscriminado del poder político —judicial y militar, en este caso. Pero si Zola pudo escribir y publicar su diatriba fue gracias a que, previamente, era reconocido como voz autorizada en virtud de la autonomía del campo literario e igualmente al dispositivo periodístico que le daba resonancia —el periódico *L’Aurore*, en este caso—, instalado en una esfera pública previamente construida, y que posibilitaba la reproducción a gran escala de su texto. Como el propio Zola había explicado en otro evocador artículo<sup>96</sup>, no es sino la profesionalización de su labor de escritor, es decir, la capacidad de valorización de sus obras en el mercado y la acumulación crematística que ello le posibilitaba, lo que en última instancia le permitía levantar su voz contra el Estado francés sin exponerse a represalias o a quedarse sin sostén material. El capital simbólico se sustenta, pues, sobre la capacidad del campo de generar valor mercantil y distribuirlo de forma desigual sobre sus agentes, lógica que no podemos olvidar si queremos entender las implicaciones de la autonomía para las formas de creación y del saber.

En todo caso, si la autonomización del saber y la profesionalización de los escritores permitieron, como novedad histórica, la aparición de discursos contrarios al ejercicio del poder político —ese *cuarto poder* al que se alude a menudo—, también supuso el condicionamiento de sus modos de existencia, a través de supuestos implícitos que diseñan la evolución de la figura del intelectual, determinando sus prácticas y excluyendo otras a través de los mecanismos de prestigio que el campo es capaz de establecer —y en los que se basa, precisamente, su *relativa* autonomía<sup>97</sup>. Uno de los principales dispositivos al

---

<sup>96</sup> Me refiero a un texto recopilado en *Le roman experimental*, titulado “L’argent dans la littérature” y escrito en 1880, en el que Zola afirmaba abiertamente: “Veut-on savoir ce qui doit aujourd’hui nous faire dignes et respectés : c’est l’argent” (citado por Max Hidalgo, 2012: 70).

<sup>97</sup> Como acabamos de indicar, si la capacidad de establecer leyes y criterios propios que definen la autonomía de un campo se sustenta en última instancia en la posibilidad de generar capital mercantil —del que sólo posteriormente emerge el capital simbólico— entonces parece obvio que

respecto fue, como ya observó Durkheim<sup>98</sup> en un texto sobre el mismo *affaire Dreyfus*, el de la individualidad como fundamento de la razón pública: para el sociólogo francés, era precisamente el individualismo que la sociedad liberal de mercado había promulgado, y en el que se sustentaba, lo que ante todo permitía la existencia de esta figura del saber. Efectivamente, que la razón publicada se sostenga axialmente anclada en formas de individualidad es uno de los requisitos sobre los que se erige el juego de reconocimientos y prestigios propio de esta relativa autonomía del campo —basados en mecanismos como el paso por el sistema educativo establecido o la validación *inter pares* de los miembros del campo como condiciones de existencia—, así como la competitividad constitutiva de sus agentes respecto a la acumulación del limitado capital simbólico que moviliza. De ello se han derivado importantes consecuencias para la caracterización de la figura del intelectual y de la tarea del pensamiento dominantes en la sociedades occidentales, a saber: el liberalismo y la pretensión de universalidad como coordenadas filosóficas; el autorretrato del intelectual como “librepensador” que huye de los lugares comunes y de las formulaciones colectivas, y para quien, como ya observó Bourdieu, “existir es diferir, es decir, ocupar una posición distintiva en el campo cultural” (Pecourt Gracia, 2016: 347); la necesaria adopción de una “distancia” crítica como lugar enunciativo que permite abstraer el discurso y juzgar las situaciones desde los valores supuestamente universales —en el que la situación concreta de escritura o el cuerpo del autor quedan invisibilizados—; el lenguaje escrito como espacio vehicular privilegiado y el acceso a la producción de textos impresos en medios periodísticos o editoriales como condición material de posibilidad —y como proceso de exclusión que históricamente ha invalidado a sujetos distintos al

---

esa autonomía es siempre dependiente del sistema económico y las formas generadoras de valor y riqueza que éste conlleva, lo cual evidencia que esa autonomía no puede ser comprendida más que como relativa.

<sup>98</sup> Lo hizo en un texto de 1898 titulado precisamente “El individualismo y los intelectuales”, que puede leerse en *Lecciones de sociología* (2006).

varón blanco, heterosexual y propietario. Además, la autonomización del campo del saber inauguró una relación paradójica o de semiexterioridad respecto a la esfera política: por un lado autoproclama su separación e independencia —su capacidad de dictar las leyes que lo autorregulan—, mientras que por otro lado permite tomas de posición politizadas y la promulgación de una agenda política en la que el intelectual es clave para dirimir qué temas y asuntos son dignos de atención mediática y cuáles no. De ahí que, como se ha remarcado varias veces, el intelectual tradicionalmente hable en nombre de categorías colectivas como el estado o la nación, pues se hace cargo desde arriba, desde su posición de “atalaya” moral, de lo que éste detecta como problemáticas más acuciantes para la colectividad —aunque no coincidan, necesariamente, con las que la mayoría de la sociedad percibe como urgencias.

Todo ello conforma, en definitiva, un *régimen de representación de la razón pública* da al que cada individuo que quiere tomar la palabra debe adaptarse —que empiece por el cumplimiento de una biografía y una formación determinadas y termina por la aceptación de los modos de difusión de los que la esfera pública está dotada. Por eso, podemos afirmar que el intelectual clásico o liberal<sup>99</sup> cada vez que enuncia, en realidad, se autoenuncia, es decir, actualiza su lugar de enunciación privilegiado. Eso es lo que denunciaba, como ya vimos en el anterior capítulo, Miguel Morey (2007) cuando alertaba sobre los peligros, para el pensador, de convertirse en intelectual, ya que este desplazamiento suele transmutar el objetivo transformador del pensamiento en práctica de autolegitimación, reduciendo el mensaje al medio que lo posibilita, y cayendo en la redundancia de “las verdades del mercado” —que en última instancia permite, define y regula la esfera pública, o sea, el hábitat del intelectual. Se trata, en

---

<sup>99</sup> Por supuesto, existen otras formulaciones del intelectual (como el del “intelectual orgánico” propuesto por Gramsci) y otros modos de entender la labor del pensamiento público que escapan de esta caracterización. Por eso me referiré, en estas líneas, al intelectual “clásico”, “tradicional” o “liberal”.



definitiva, de un régimen de representación en el mismo sentido que lo es, por ejemplo, el de los cuerpos de los modelos en las revistas de belleza: la razón *pública/da* dominante produce y reproduce unas condiciones y estándares para el pensamiento —una *racionalidad*— que lo convierten en una imagen aceptada y socializada de sí mismo que acaba sustituyéndolo —lo mismo que la imagen estática del cuerpo del modelo, filtrada y retocada según los estándares estéticos, sustituye al cuerpo, sin serlo. Algo que, de algún modo, tal vez ya anticipó alguien como José Luis López Aranguren, aunque desde una posición ambigua entre la resignación y el cinismo, cuando, en 1977, escribió:

Lo que quiero mostrar [...] es que la concepción de la política como representación debe ser radicalizada y extendida desde la cultura política —toda política es cultura política, aunque con harta frecuencia no lo parezca— hasta la cultura entera. También José Angel Valente, también yo, representamos nuestro papel —o nuestros cambiantes papeles—, el que hemos elegido y, en parte, cuando menos, nos ha sido socialmente asignado. No sólo la política, también la vida, el mundo y la cultura son teatro. Es probable que los políticos sean más farsantes que nosotros, pero nosotros somos tan comediantes como ellos. Claro, el político que, en las Cortes, se levanta de su escaño para hablar, es muy evidente que está representando —con frecuencia, mal— el papel que su partido le ha asignado. Pero también nosotros estamos, siempre, representando. (Aranguren, 1977)

Por mucho que todo esto pueda parecer obvio o intrascendente, resultan aspectos sumamente relevantes y que es necesario desnaturalizar para comprender tanto las transformaciones de la figura del intelectual en el siglo XXI que veremos más adelante como los síntomas de la *impotencia intelectual* que se extenderán en el campo cultural español en el nuevo milenio.

## 2.4.2. Los límites del individualismo cultural

Como vimos, con la “crisis” financiera de 2008 desatada en el Estado español y la *tormenta perfecta* precarizadora que ésta desplegó, cabía esperar una reacción por parte de los representantes de la intelectualidad española, como figuras prestigiadas del saber a las que las poblaciones acuden en tiempos de tribulación, ya fuera a modo de intento de profundizar en sus causas, propuestas de intervención<sup>100</sup>, ejercicios de imaginación política o, cuanto menos, autoexámenes de conciencia sobre el papel ostentado en los años previos al desmoronamiento. Sin embargo, lo que se dio, a partir del 15 de mayo de 2011 en las plazas de las principales ciudades españolas fue más bien, junto a la impugnación colectiva de un sistema democrático percibido como deficitario, la del régimen de representación intelectual dominante: los cuerpos reunidos se propusieron dar nuevos significados a lo que (les) estaba pasando a golpe de eslóganes y pancartas, así como explorar nuevas prácticas y formas de producir sentidos en común desde la vulnerabilidad compartida, ante la incerteza generalizada y la falta de confianza en las voces singulares que hasta entonces ocupaban la centralidad el campo cultural.

Más adelante examinaremos las propuestas que desde el ciclo de movilización iniciado por el 15M y algunos colectivos de pensamiento militante han surgido desde entonces. Ahora queremos atender, más bien, a la manera en que algunos, pocos, de los hasta entonces considerados intelectuales de referencia, asumieron la tarea de explicar(se) la situación y lo que nos revela al respecto el modo en que

---

<sup>100</sup> En este sentido, cabría citar algunos ejemplos, como el popularizado panfleto de Stéphane Hessel, *¡Indignaos!*, o su réplica española *Reacciona*, editado en 2011 por la editorial Aguilar en el que se compilaban intervenciones de autores dispares como José Luis Sampedro, Baltasar Garzón, Federico Mayor Zaragoza, Ignacio Escolar, Rosa María Artal o Juan Torres López. De ninguno de ellos, empero, podríamos decir que ocupaba la centralidad del campo cultural español antes en ese momento.

lo hicieron. Para ello, cabe recordar que, como vimos en el anterior capítulo, en las últimas décadas del siglo XX, en el panorama del pensamiento español se había asistido a la consolidación, en el recién establecido campo cultural “socioliberal”<sup>101</sup>, de los llamados “filósofos neonietzscheanos”, cuyas posiciones anarquizantes y provocadoras iniciales virarían hacia un neohumanismo estetizante y liberal que en el terreno político se traducía en una “despolitización individualizante, preparando el terreno para el triunfo de la doxa neoliberal” (Vázquez García, 2014: 82-83). Una escuela —Savater, Escotado, Trías, Argullol, Gómez Pin, Rubert de Ventós, Azúa, etc.— que, por lo demás, se erigiría como el adalid de los nuevos pensadores de la democracia española y *maîtres à penser* de la generación de escritores inmediatamente más joven que, con ellos, alcanzaría espacios centrales de reconocimiento literario y de visibilidad intelectual a través, especialmente, de las páginas de *El País* y de las editoriales en su órbita —pienso en escritores como Javier Marías, Muñoz Molina, Vila-Matas, Millás, Cercas, Rosa Montero, etc.

Como decíamos, fueron más bien escasos los intentos serios por acercarse al fenómeno de la crisis y a sus cruentas consecuencias para la sociedad española por parte de los escritores y filósofos que ostentaban tribunas de visibilidad. Tal vez por eso, dos de los libros que más se han destacado por parte de la crítica literaria al respecto han sido dos ensayos como *Todo lo que era sólido* (2013), de Antonio Muñoz Molina, y *Liquidación por derribo* (2013), de Lucía Etxebarria. En ellos podemos constatar tanto los puntos ciegos que el liberalismo filosófico y cultural demuestra mantener en su visión *heroica*<sup>102</sup> de la democracia reducida a

---

<sup>101</sup> Doy este nombre a la conformación de una nueva autonomía cultural que se produjo después de la fase de “anomía” que caracterizó el periodo de transición a la democracia y que se articuló a través de la polarización entorno al periódico *El País* y la centralidad de las políticas culturales que llevó a cabo el PSOE en los años 80.

<sup>102</sup> Tomo esta idea para identificar la concepción filosófica en la que se basa una visión extendida en las élites intelectuales españolas, que arranca con la obra de Fernando Savater, *La tarea del héroe* (1981) —libro, como dijimos, clave para entender su viraje, desde sus anteriores posiciones

comportamiento ético-individual y sistema representativo, como la repetición de algunas conductas y recursos discursivos que desde estas coordenadas intelectuales se han repetido sobre la crisis y que podemos resumir en los siguientes:

a) *Señalar a los “villanos de la nación”*: la expresión es de Javier Marías. Un gesto con el que el intelectual liberal se inviste de aura justiciera, replicando el “J’accuse” zoliano: “Dos o cuatro gremios llenos de mangantes se están cargando el país, para forrarse, y el Estado mira y consiente” escribía Marías (2010: 231) ya en septiembre de 2006. Desde entonces, y mucho más desde la irrupción de la crisis financiera, la crítica ética focalizada en “gremios” —políticos, banqueros, constructores o jueces— se extendió entre las voces intelectuales, desactivando así una potencial crítica sistémica, ideológica o estructural y reduciéndola a la denuncia moralizante de conductas de “irresponsables” o “parasitarias”. Y todo ello con el escudo del plural anónimo, que permite replicar el gesto de denuncia sin exponerse al rebatimiento o a cualquier tipo de consecuencia. Un buen ejemplo de ello es el libro de Muñoz Molina, en el que después de repasar el muestrario de “manzanas podridas” que camparon por los gremios mencionados, a veces con argumentos algo extravagantes, expresa claramente, en la parte propositiva de su ensayo, la fórmula ético-liberal que, en su opinión, podrá redirigir la situación del país, y que pasa por la rehabilitación de la, según él, denostada “virtud cívica”, o sea, “que cada uno elija ser un ciudadano adulto en vez de un *hooligan* o un siervo del líder o un niño grande y caprichoso”. Una propuesta que parte del presupuesto de que “cada uno, casi en cada momento, tiene la potestad de hacer algo bien o de hacerlo mal, de ser grosero o bien educado, de tirar al suelo una bolsa

---

anarquizantes, hacia el neohumanismo liberal— según la cual, la “rebelión democrática”, como “aspiración ética irrenunciable” es la cara comunitaria del virtuosismo *egoísta* del héroe que lucha contra las identidades y trabaja bajo “la promesa triunfal del fin de lo político, que tal proyecto es la gran obra de arte que puede acometerse hoy” (Savater, 1981: 157).

estrujada o una botella o una lata o depositarla en un cubo de basura” (Muñoz Molina, 2013: 250-251). Como vemos, este acercamiento al asunto, supone una reducción de la acción social al plano ético-moral individual, que escamotea de principio cualquier enfoque estructural, y que deja a la suerte de un valor abstracto y ambiguo como el de “virtud cívica” la capacidad reparadora de la sociedad.

b) *apelar a la fórmula socialdemócrata*: también podemos encontrar entre los intelectuales y ensayistas tradicionales o liberales algunas voces que han puesto el foco en la deriva deshumanizadora del capitalismo avanzado como causante, no sólo de la crisis económica española sino de gran parte de los nuevos fenómenos de desigualdad planetaria. Podemos mencionar, por citar sólo tres ejemplos a los que ya nos hemos referido, los casos de José María Ridaio (2014), Joaquín Estefanía (2015) o Daniel Innerarity (2015). Lo que, sin embargo, los une y parece en última instancia limitar es el recurso a la fórmula socialdemócrata del Estado del Bienestar como receta, algo nostálgica, ante el desborde neoliberal, sin a veces llegar a ponderar adecuadamente la incapacidad que muestran hoy los Estados para hacer frente a la globalización rampante de los mercados liberalizados que a menudo imponen sus lógicas sin posibilidad de desacato local.

c) *la democracia como aprendizaje de la resignación*: ya lo hemos analizado, pero merece la pena volver sobre este punto. Como bien argumenta Daniel Innerarity (2015), los necesarios procesos de institucionalización del conflicto que implica la democracia suelen necesitar la aceptación de la rebaja de expectativas grupales como adaptación negociadora ante el posicionamiento del *otro*, que se alza con demandas contrarias. De ahí que se pueda hablar de los sistemas democráticos representativos como fragilidad e insatisfacción intrínseca de la práctica política que requiere del aprendizaje de la resignación o de la decepción como valor

civil<sup>103</sup>. Sin embargo, cuando este argumento se vulgariza y se opone a la voluntad de cambio de una sociedad que a partir del 15M dejó evidencia de su profundo malestar, la premisa se vuelve síntoma de la impotencia democrática y la resignación, un dispositivo de desacreditación y ridiculización de la protesta. Por eso resultan tan lacerantes las palabras con las que José Luis Pardo se burla de la joven —y no siempre tan joven— generación española que salió a las calles para dotarse de nuevos sentidos y prácticas epistémicas, esos que “llevan en la frente el signo de la santa indignación” (Pardo, 2015). Para el filósofo, la crisis económica es sólo una fase más dentro del devenir democrático del país, sin que eso ponga en duda la buena salud del sistema. O eso parece deducirse cuando, al referirse a la voluntad de reformulación del significante “democracia” que esos jóvenes ponen en circulación, resuella con pretendida ironía y tono condescendiente:

¿Quién los convencerá ahora de que no hay otra, de que la democracia no es incompatible con las estrecheces económicas, ni con la corrupción política, ni con la colusión entre poderes fácticos, y que todo ello, en lugar de animarnos a liquidar el sistema y a acabar con las instituciones que lo sustentan, es lo que hace que resulte tan importante que los Parlamentos, los tribunales, los Gobiernos y la prensa funcionen bien, porque constituyen la única defensa legítima y creíble contra esos males? A ver quién les dice ahora que, parafraseando a Fassbinder, la política no siempre es divertida y casi nunca es un gran espectáculo, que para acudir a votar no es imprescindible hacerlo con ilusión de cambiar “el régimen” o los fundamentos del mundo, que a menudo la democracia resulta tan pesada como una sesión parlamentaria ordinaria o un decreto ley sobre aguas residuales, como una sentencia judicial en un pleito de divorcio o una crónica periodística de la comisión de Agricultura del Congreso, o como ese ruido del ascensor a las seis de la mañana del que hablaba Churchill; y que la “gran política” es la que se hace en ese día a día grisáceo y descolorido, y no la que se anuncia en los medios a bombo y platillo “en tiempo real” o la que pone en tensión a las multitudes en la calle. (Pardo, 2014)

---

<sup>103</sup> Explica Innerarity, tal vez de forma demasiado derrotista, en el subapartado del libro dedicado a “La decepción democrática”, que “la política es fundamentalmente un aprendizaje de la decepción. La democracia es un sistema político que genera decepción... especialmente cuando se hace bien” (2015: 155). Esto le lleva a asumir tres tesis: “que la política no está a la altura de lo que podemos esperar de ella, que no es inevitablemente desastrosa y que tampoco deberíamos hacernos demasiadas ilusiones a este respecto” (idem: 158)

Como vemos, no parece muy indisimulado el esfuerzo de Pardo por utilizar la idea de resignación democrática (“tan pesada como una sesión parlamentaria”) como instrumento de reducción de lo político a lo institucional en tanto que “única defensa legítima”, delineando así los límites de lo discutible en el marco político del liberalismo y la democracia parlamentaria.

d) *redundar en las fantasmagorías de lo colectivo*: como vimos, la construcción del intelectual como figura pública en el s. XIX se produjo desde el presupuesto del individualismo liberal, y se perfiló como “librepensador” en contraposición a las creencias, los tópicos y las ideologías colectivas, en su voluntad de naturalizar los postulados liberales como no-ideológicos o como grado cero de la ideología. Por eso, tampoco nos puede sorprender que algunos de los temas que el intelectual liberal suele poner en la agenda política —capacidad que, como ya observamos, posee el intelectual en virtud de la *autoridad* de la que es investido, es decir, de su reconocimiento público<sup>104</sup>— tengan que ver con los espectros de lo colectivo. Espectros que se convierten en verdaderas fantasmagorías cuando, ante una situación como la de la desarmante crisis multinivel española, se consagran páginas y páginas a señalar como problemas más acuciantes del presente, e incluso como causantes o responsables de la propia crisis, a fenómenos colectivos como el nacionalismo, el populismo, la emocionalidad o la desafección política. De nuevo el ensayo de Muñoz Molina supone un buen ejemplo de ello, por cuanto muestra la predisposición a ver en estos fenómenos los temibles signos de la decadencia y el acecho a la democracia. Por supuesto, no estoy posicionándome necesariamente a favor de estos fenómenos, pero cuando un escritor dedica decenas de páginas a argumentar que los nacionalismos autonómicos (Muñoz Molina, 2013: 75-114), el terrorismo vasco

---

<sup>104</sup> Como recordaba Hannah Arendt, la *autoridad* no puede ser jamás una cualidad intrínseca a quien profiere el mensaje o conjunto de valores, sino que pertenece al ámbito de lo intersubjetivo, es decir, que no puede poseerse, sino que el emisor sólo puede ser investido de ella merced a la aprobación y sostenimiento de su propia comunidad (cfr. Strachle Porras, 2016)

(ídem: 39), las batallas en el seno del partido comunista (ídem: 66) o las pugnas por la recuperación de la memoria histórica fueron factores desencadenantes de la crisis económica, política y social del Estado español, no podemos más que percibir un desmesurado resorte ideológico que parece activarse inercialmente. En este sentido, son seguramente el populismo, el nacionalismo y, más recientemente, el feminismo, los fenómenos que más animan hoy en día al intelectual liberal a tomar la palabra pública con afectado alarmismo para denunciar la instrumentalización política y —elitismo cultural mediante— el ofuscamiento crédulo al que se encuentra sometida gran parte de la población. De nuevo, para ello se efectúan operaciones ideológicas de borrado de las propias posiciones políticas: en el caso del populismo, concepto aplicado tanto a las corrientes neofascistas contemporáneas como a la nueva izquierda institucional, para autolegitimar la democracia liberal como único horizonte posible y, en el caso de “los nacionalismos”, para invisibilizar la envergadura del nacionalismo español. Piénsese, por ejemplo, en el paradójico y algo ridículo escenario en el que alguien como Vargas Llosa se encontró el 8 de octubre de 2017, liderando una manifestación en contra de la independencia catalana y aseverando, ante miles de enarboladas banderas españolas ondeando entre el mar de cabezas patriotas, que “la pasión nacionalista” es “la peor de todas las pasiones” y que puede “hacer retroceder a España a «país tercermundista»” (Gálvez, 2017).

e) *el ethos del comedimiento retórico y la equidistancia*: finalmente, y como variación respecto al punto anterior, cabe destacar que otros tantos ensayistas han dedicado libros a atender el fenómeno de la crispación retórica por parte de movimientos sociales y partidos políticos. Aunque en menor intensidad que los casos anteriores, resulta sin duda sintomático que ante la avalancha precarizadora derivada de la crisis y de las medidas neoliberales, la tarea intelectual se proponga señalar, a veces con desproporcionado alarmismo, la aparición de contundentes



retóricas antagonistas como principal causa de desazón. Eso es lo que anima, por ejemplo, el libro de José Luis Pardo, *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas* (2016), estructurado en torno a la exorcización de lo que él detecta como una nueva oleada de ideología comunista en España y con evidente voluntad caricaturizadora del pensamiento de la nueva izquierda, en el que “Podemos” es un sustantivo *tabuizado* —aludido pero innombrable e innombrado—, que se presenta como reelaboración de la peor tradición comunista y sus atributos: moralizante, nostálgica, maximalista, heroizante, belicista e idealista<sup>105</sup>. Siguiendo con esta idea, las retóricas exaltadas y reduccionistas de derecha e izquierda serían uno de los temas centrales a solucionar para el correcto funcionamiento del país y marcaría la necesidad de adoptar un punto central y equidistante, así como una retórica apacible para el debate político<sup>106</sup>. Enfoque que recoge y desarrolla Víctor Lapuente en *El retorno de los chamanes* (2015: 19), para quien “la indignación irreflexiva” no alimenta la cooperación y la solidaridad sino “lo contrario: la confrontación social, el tribalismo”. También explicita su supuesta virtuosa equidistancia cuando reduce los discursos existentes del siguiente modo:

A los de derechas les contaron que el mundo está dividido en cigarras y hormigas, donde «nosotros» somos las hormigas y los «otros», las cigarras. Y eso lo explica casi todo. A los de izquierdas les contaron la historia de Robin Hood contra el sheriff de Nottingham. Una historia más sofisticada que la de la cigarra y la hormiga, pero igual de errónea. De acuerdo con el cuento de izquierdas, la culpa de los problemas sociales no es «nuestra», sino de los «otros», ya sean los políticos apoltronados en sus puertas giratorias, la troika o el 1 % más rico.

---

<sup>105</sup> Para el filósofo, esas corrientes “neocomunistas” que dice detectar, suponen la recuperación de una retórica-ficción de la “autenticidad” que divide el mundo en buenos y malos, y que inyecta en el relato de la historia una emocionalidad subversiva y un sentido político relacionado con la guerra (Pardo, 2016: 119).

<sup>106</sup> Idea que expresa, por ejemplo, Victoria Camps en su libro *Elogio de la duda* (2016: 9): “En un clima como este, la duda ante lo que desconcierta y extraña, en lugar del exabrupto inmediato, sería una forma de reaccionar más saludable para todos”.

La distancia teórica —en su sentido etimológico— que, como advertimos, es constitutiva de la imagen tradicional del intelectual en tanto que portador de valores absolutos e ideas universales en nombre de la razón autónoma e imparcial sirven, así, para autolegitimar el lugar de enunciación tanto de éste como del experto, reflejado aquí en forma de falaz equidistancia entre términos propuestos por el propio pensador y reducidos a una simplificación interesada para poder desmarcarse como superador de esos discursos.

Algunos de estos puntos que acabamos de enumerar están en la base de lo que Ignacio Sánchez-Cuenca denominó *La desfachatez intelectual* (2016) en un ensayo que, si bien por un lado logró desenmascarar las opiniones infundadas de escritores y filósofos —a los que, por lo demás, ponía nombre y apellido— demasiado acostumbrados a usar sus tribunas para arrojar ideas extravagantes o desacomplejados prejuicios, por otro lado, vino a reivindicar y ahondar en una de las consecuencias de la crisis del régimen de representación intelectual liberal, a saber, la de la sustitución de los expertos en lenguaje —el intelectual, necesariamente lo es— por expertos en números, con la aparición sobrerrepresentada en la esfera pública de economistas y científicos sociales —como ya apuntamos en el inicio de este capítulo. Un desplazamiento que encarna igualmente el propio Lapuente y que hace explícito desde el mesiánico y sorprendentemente inmodesto subtítulo de su libro: “Los charlatanes que amenazan el bien común y los profesionales que pueden salvarnos”. O también Pablo Simón, fundador de *Politikon*, cuyo libro *La urna rota* (2015) obtuvo gran repercusión mediática y recepción lectora, y que en su último libro, *El príncipe moderno* (2018), no duda en reclamar que los espacios de voz en la esfera pública deberían estar reservados solamente a aquellos que poseen un conocimiento positivo y científico sobre la realidad —politólogos, sociólogos, economistas—

decretando su nueva posición de centralidad al grito de “El intelectual ha muerto, larga vida a la ciencia social” (2018: 24) —mientras se entiende por correlación respecto al título del libro que se concibe y se presenta a sí mismo como el Maquiavelo moderno. Resulta sin duda una afirmación cuando menos discutible, no sólo porque si algo demostró la crisis económica es que ninguna de estas figuras del saber experto supieron predecir ni preparar al país para el hundimiento que se cernía sobre éste —mientras que sí lo hizo un gran número de filósofos políticos o colectivos de pensamiento como “Espai en Blanc” o “Precarias a la deriva”, o incluso alguien como Javier Marías— sino porque relegar la tarea del pensar colectivo a los científicos sociales supone la reducción del pensamiento a un saber empírico con pretensiones tecnocientíficas de veracidad que a menudo captura la realidad desde disimuladas coordenadas ideológicas, así como invita a renunciar a la labor colectiva en la producción social de sentido y el valor de la imaginación política más allá del pragmatismo descriptivo que cierra posibles<sup>107</sup>. Algo a lo que, por otra parte, el intelectual liberal parece haber renunciado hace tiempo, al menos desde el contacto o la empatía con el dolor y la zozobra de gran parte de la población.

En resumidas cuentas, la hipótesis de la impotencia del intelectual liberal encuentra su causa, en primer lugar, en la repetición de viejas fórmulas y presupuestos en un mundo cambiante y cambiado que ya no le concede el espacio de voz autorizada indiscutible, puesto que es cuestionada tanto por abajo, por parte de la población y los movimientos sociales, como por arriba, por parte de la otra figura prestigiada del saber, los expertos —en este caso, los

---

<sup>107</sup> En este sentido es muy recomendable el artículo que dedica Esteban Hernández (2017) a analizar este relevo de espacios de comunicación tomados por científicos sociales, especialmente aquellos que han sido formados en la Fundación Juan March —desde Ignacio Torreblanca a Pablo Simón, pasando por el propio Lapuente, Lluís Orriols, Jorge Galindo o Kiko Llaneras—, que “más que un modelo de pensamiento, proponen una forma de abordar los problemas”, o sea, “son más técnicos que pensadores y representan una expresión más moderna del «establishment». Son su «think tank»”.

científicos sociales—, que le ha ido ganando terreno en cuanto a presencia mediática se refiere. En este sentido, pocos entre los de su generación, han confesado la paralizante perplejidad ante la realidad presente y renunciado a la tentación del diagnóstico fácil o la repetición de un ideario periclitado como Miguel Sánchez-Ostiz, quien reconoce, en *El asco indecible* (2013) que “podría proponer, le gustaría hacerlo, pero se siente perdido; le gustaría responder con eficacia a la pregunta qué hacer o qué podemos hacer, pero no sabe; sin contar con que todo está ya muy dicho. Siente que el asunto le sobrepasa”. Se echa en falta, ciertamente, el ejercicio de una humildad y honestidad del intelecto como el del escritor navarro como punto de partida para repensar la relación de la escritura pública con lo político, y también el reconocimiento del rol jugado en el campo intelectual previo a la crisis:

Ahora resulta que todo dios estuvo contra el oprobio, el mangoneo y los abusos. Salen de las cloacas los paladines de la democracia y la libertad. No busques en las hemerotecas las pruebas de ese combate porque no las vas a encontrar. Ahora se trata de colgarse medallas y exhibir méritos. Lo mejor es callar, pensar con Chirbes que si te miras al espejo no cabe otra que pensar que siempre pudiste hacer más de lo que has hecho. Una escritura en el fondo es bien poca cosa. Una escritura muerta por no leída, o en balde, cosa del pasado. (Sánchez-Ostiz, 2017)

### 2.4.3. *Trincheras melancólicas*

Pero, como advertíamos en el inicio, existe otro factor, si cabe más relevante, en la transformación del papel del intelectual y de su desplazamiento respecto al lugar central que éste ocupaba en el campo cultural desde finales del siglo XIX y que tiene que ver con la modificación del propio campo y, como consecuencia, del *régimen de representación de la razón pública/da* a la que habíamos aludido anteriormente. Intentemos analizar este fenómeno, con la ayuda de Josefina Ludmer, desde la noción de *post-autonomía*, para luego entender las reacciones de

algunos de los intelectuales —cuyo ecosistema natural, recordemos, era precisamente el campo cultural autónomo— como síntomas de la impotencia que estamos intentando describir.

A lo largo de algunos artículos colgados en la red y de entrevistas sucesivas, la crítica, profesora y ensayista argentina Josefina Ludmer (2006, 2010, 2012), propuso la idea de “literaturas postautónomas” para comprender una serie de novelas latinoamericanas que, a su parecer, ya no eran legibles desde las categorías que la crítica estética moderna había desarrollado —autor, obra, estilo, escritura, texto o sentido— y que, en el fondo, revelaban la transformación del hábitat cultural en el que se habían escrito, circulaban y eran recibidas. En este sentido, proponía la noción de “escrituras diaspóricas” ya que atraviesan la categoría de lo literario pero mantienen una posición ambigua de “afuera y adentro” o “afuera pero atrapadas en su interior” en una operación de “vaciamiento” literario en el que las antiguas ideas de densidad de sentido, de paradoja o de indecidibilidad eran sustituidas por la absoluta “ambivalencia” entre ficción y realidad (2006). Lo que revelan, según Ludmer, estas escrituras, es una nueva fisonomía del mundo literario, que responde a dos postulados cruciales: por un lado, la indiferenciación entre los ámbitos económico, político y cultural —“todo lo cultural [y literario] es económico y todo lo económico es cultural”, nos dice— y, por el otro, la desactivación del binomio instrumental y oposicional realidad/ficción en un mundo cuya “realidad no requiere ser representada porque ella misma es pura representación” (Folino, 2008) —“la realidad [si se la piensa desde los medios, que la constituirían constantemente] es ficción y la ficción es la realidad” (Ludmer, 2006). Todo ello, nos habla, en definitiva, de

El fin de una era en que la literatura tuvo “una lógica interna” y un poder crucial. El poder de definirse y ser regida “por sus propias leyes”, con instituciones propias [crítica, enseñanza, academias] que debatían públicamente su función, su valor y su sentido. Debatían, también, la relación de la literatura [o el arte] con las otras esferas: la política,

la economía, y también su relación con la realidad histórica. Autonomía, para la literatura, fue especificidad y autorreferencialidad, y el poder de nombrarse y referirse a sí misma. Y también un modo de leerse y de cambiarse a sí misma. La situación de pérdida de autonomía de 'la literatura' [o de 'lo literario'] es la del fin de las esferas o del pensamiento de las esferas [para practicar la inmanencia de Deleuze]. (idem)

¿Cómo se traduce esto al campo cultural en general y al régimen de representación de la razón pública/da? Sin duda los elementos que hemos analizado anteriormente son factores que han influenciado en las nuevas formas de producción de pensamiento y conocimiento en una esfera pública que es sensiblemente distinta a las de hace tres o cuatro décadas, al menos en los siguientes aspectos: 1) las editoriales, los grandes periódicos y las prestigiosas revistas ya no son el único centro indiscutible de producción y difusión de escritura reflexiva que supusieron a lo largo del siglo XX, en una esfera pública hoy ensanchada y diversificada, en-redada por efecto de las tecnologías digitales, en numerosos formatos y espacios —blogs, redes sociales, repositorios, proyectos colectivos, etc.; 2) la globalización de los medios de comunicación ha implicado la deslocalización de la información y la de su recepción y usos, y con ellos la de la relación entre autor y público, que en el campo autónomo se caracterizaba por un vínculo de pertenencia a la misma nación o Estado; 3) la circulación horizontal del conocimiento en el entorno digital ha debilitado la relación de unidireccionalidad entre autor y receptor, posibilitando nuevas formas de producción en común —cuyo ejemplo más popular y paradigmático sea, seguramente, la Wikipedia— ; 4) el lenguaje escrito ha perdido la centralidad como condición de existencia para la circulación del conocimiento y el pensamiento dejando paso a un nuevo paradigma marcado por la irrupción de lo visual y lo audiovisual —gracias a la capacidad de almacenamiento y reproductibilidad de imágenes, *memes*, mapas, fotografías, documentos, audios, *podcasts*, videos, clips, montajes, etc.; 5) las lógicas empresariales y *manageriales* han colonizado en gran medida los proyectos de creación de conocimiento y

pensamiento fragmentándolos y reduciéndolos a unidades contabilizables y ponderables —como mecanismo de valorización—, tal como tuvimos la ocasión de analizar en el ejemplo de la producción académica.

Todo ello nos permite pensar el espacio postautónomo del saber en tanto que esta nueva esfera está más expuesta que nunca al principio de visibilidad que ha instaurado el mercado de la comunicación vinculado a internet. La *función* cultural de los periódicos ha dado paso a la *medición* numérica de su impacto o influencia contabilizada en visitas y en *shares*. La lógica que los mueve ya no es la del prestigio y el capital simbólico, sino cada vez más la del capital, sin más: a mayor número de audiencia, mayor inversión reciben por parte de anunciantes. Lógica a la que se ven sometidos tanto los periódicos tradicionales de larga andadura como los nativos digitales, a menos que busquen nuevas formas de financiación —como el sustento a través de suscripciones anuales de lectores-militantes practicado por algunos de ellos. Como decía Ludmer, la esfera cultural y la económica resultan cada vez más indistinguibles en tanto que sus principios rectores se asimilan. Por otro lado, la digitalización de los periódicos y de revistas también ha comportado la transformación de los géneros periodísticos en un *totum revolutum* indiferenciado llamado “contenidos”, que se rigen por criterios de dinamismo, visualidad e interacción, lo cual ha supuesto la reducción del espacio dedicado a textos escritos como consecuencia de la creciente incorporación de imágenes y la experimentación en formato audiovisual de algunas secciones —como la de crítica literaria en *El País*, por ejemplo, o la de entrevistas en muchos rotativos. Por decirlo en una frase, los proyectos empresariales que conforman la esfera pública —y que tienden a la conformación de grandes conglomerados mediáticos— ya no persiguen la adquisición de prestigio sino la viralización de sus contenidos. Al campo intelectual cada vez le cuesta más establecer sus leyes y principios —la fiabilidad informativa, la intrepidez y profundidad filosófica, la jerarquización de los productos culturales, el

reconocimiento de figuras autorizadas, etc.— ante la mercantilización del espacio digital y la indistinción categórica de los formatos y contenidos que en la red circulan. Y aun así, como en el caso de los escritores señalados por Ludmer, los creadores siguen manteniendo una relación de exterioridad apresada dentro de la autonomía como único horizonte de producción —siguen usando la escritura como herramienta privilegiada del pensamiento y haciéndolo en gran medida desde los espacios que determinaban la autonomía del campo—, ese “afuera-adentro” semantizado por el prefijo “post”, que indica, no la superación o ruptura con lo anterior, sino una relación de continuidad confusa con ésta.

En este orden *postautónomo* —que no clausura la autonomía sino que más bien desactiva los criterios y principios que la regían pero en el que perduran de algún modo prácticas, instituciones, *habitus*— el intelectual tradicional, esa figura del saber retratado a la manera sartreana como *maître à penser* o como las imágenes unamunianas del “forjador de conciencia” o el “maestro de escuela de nuestro pueblo”, simplemente ya no parece dar sentido, ha perdido gran parte de su colchón de prestigio y su herramienta básica de acumulación de capital simbólico —la escritura— ya no es la única vía válida, ni la más efectiva, para conseguir presencia mediática. Se produce así una falla, una interferencia, entre su antiguo rol de voz autorizada y las nuevas formas de producción y circulación de pensamiento que afloran al margen de las leyes del campo cultural autónomo. En este nuevo panorama, además, se desmoronan las coordenadas socioculturales que habían conllevado la aparición de la figura pública del intelectual que analizamos: la individualidad fundante del pensamiento, el mecanismo de reconocimiento *inter pares* como acceso prestigiado al espacio de autoridad, la escritura como lugar de concreción de la función intelectual, la representación de una racionalidad universal como requisito para el ejercicio de un contrapoder político, hablar desde el Estado o la nación y hacerse cargo de sus problemas. En este sentido, la borradora de las condiciones de existencia que



operaba la representación de aquella *razón pública/da* se interrumpe para evidenciar que, por mucho que se reclamara desde el compromiso con los valores absolutos de verdad y justicia, esos valores han sido siempre performativos, es decir, sostenidos sobre la aceptación autolegitimada y compartida por las clases letradas y privilegiadas, y que esa figura de intelectual no era sino el producto de unas condiciones sociales y materiales propias del campo cultural —relativamente— autónomo, organizado en torno a la competitividad por ocupar puestos limitados de prestigio cultural entre los miembros de una minoría de profesionales de la palabra.

Creo que aquí debemos buscar la segunda dimensión de la impotencia intelectual de la que venimos hablando, y cuya primera somatización se materializó, entre algunos escritores y filósofos entrados ya en años, en forma de *melancolía* apocalíptica, en el sentido en que lo usa Jordi Gracia en *El intelectual melancólico*, es decir, ese

aire de hastío cansado y de abandono, de derrota y de renuncia que genera la transformación desordenada del presente en intelectuales con muy pocas razones para quejarse y sin argumentos más allá de la irritabilidad que el desorden suscita en sus órdenes fosilizados. Profetizan el apocalipsis que anida en cada nuevo gesto social o público para denunciar la disolución de la alta cultura en la sociedad atolondrada del presente. (Gracia, 2011: 13)

No faltan motivos para pensar que lo que se esconde en el fondo de ese llanto aristocrático que llevan prolongando insignes pensadores como Félix de Azúa, Rafael Argullol, Jordi Llovet o Mario Vargas Llosa por la pérdida de un pretendido mundo cultural adánicamente elevado y aproblemáticamente sublime, es en cierta medida la pérdida de su propio estatus de intelectual, de su prestigio y sus privilegios en tanto que voz autorizada y miembros del selecto grupo de “maestros de escuela de nuestro pueblo”. Y, con ellos, el fin de la cultura entendida como el ejercicio de unas élites encapsuladas y

autoencumbradas que establecen los criterios de valor de los artefactos culturales, para dar paso a otras formas más heterogéneas, complejas y horizontales de creación y consumo cultural propias de la generación más formada y culturalmente activa de la historia —que tanto puede consumir filosofía analítica como *podcasts* de humor zafio, suscribirse al canal de un *gamer* como asistir a ferias internacionales de arte contemporáneo.

De ahí que esta impotencia melancólica se traduzca en cierto atrincheramiento y negación de valor de casi todo lo que se presenta como novedad. Un atrincheramiento que parece nacer de la falla antes mencionada, ese desplazamiento que cortocircuita la función del intelectual, quien por un lado se presenta a menudo como emisario y valedor de la verdad y la justicia universales —sigue instalado en la ficción de la autonomía que justificaba su lógica de la representación— pero que a la vez no puede competir en visibilidad, dinamismo e interactividad con la ingente sobreproducción de contenidos y la gran variedad de formatos que circulan en la nueva esfera pública, con lo que su incidencia en la opinión pública y su reconocimiento social resultan irrefrenablemente menguantes. Aquí es, finalmente, donde creo que podemos proponer la figura de Javier Marías como caso de estudio dentro de la sintomatología cultural que pretendemos apuntar, es decir, como ejemplo más visible de ese actuar propio del intelectual atrincherado y melancólico, que es a su vez una consecuencia de esa transformación del campo cultural que nos permite pensarlo como postautónomo.

Como explica Esteban Hernández (2017), los intelectuales así atrincherados, como “Pérez-Reverte o Javier Marías”, se han convertido en “los perfectos representantes de los «grumpy old men», los viejos cascarrabias”. La propia formulación del filósofo denota la ausencia de aquella reverencia con la que un día se trató a los intelectuales y de hecho resulta muy ilustrativo que la “carta a

Javier Marías” se haya convertido hoy en casi un género burlesco, como ejemplifican las firmadas por el humorista Joaquín Reyes (2017), la ensayista Raquel Peláez (2014) o la cronista Gabriella Wiener (2018). Es sin duda sintomático de un campo postautónomo, además de desarmante para el propio escritor que las recibe, que estas misivas no se escriban desde la voluntad dialéctica de batallar por el sentido y la veracidad de lo expuesto sino que sencillamente se limitan a mofarse del papel de este intelectual y de la amargura que frecuentemente rezuman sus intervenciones públicas. Por otro lado, en una sociedad que reclama nuevas maneras de visibilizar y practicar el pensamiento en la esfera pública y nuevas relaciones más horizontales, la racionalidad autocomplacida, aseverativa, jerárquizadora e hipermasculinizada que encarnan algunos de estos intelectuales —que se encuentran cómodos en los enfrentamientos dialécticos y a veces bordean el insulto y el desprecio hacia modos de vida u opiniones ajenas— ha sido tachada, con acidez, de “prosa cipotuda” (Lomana, 2016) o de “intelectual alfa” (Ferrer, 2017).

En todo caso, un rápido acercamiento a una de las polémicas más sonadas que ha protagonizado Javier Marías en los últimos años nos servirá de ejemplo para ilustrar tanto el agarre infatigable de éste a viejos postulados como la forma de circulación y recepción de sus textos y la nueva función que desempeñan en la era postautónoma. Me refiero a la batalla que el escritor madrileño mantiene con el feminismo, un movimiento respecto al cual ha dejado ocurrencias tan estrambóticas como contradictorias. Valgan, al respecto, dos afirmaciones del novelista, extraídas de la misma entrevista: “Soy feminista de siempre. Feministas somos todos desde hace muchos años”; “No seamos ahora ingenuos. Se está produciendo la idea de que las mujeres son todas santas, y no” (Sánchez-Mellado, 2018).

Lo interesante del caso, sin embargo, no son las propias opiniones de Marías al respecto, sino la recepción que tienen en la nueva esfera digitalizada que, como dijimos, borra la unidireccionalidad de la palabra autorizada para dar voz al grueso de lectoras y lectores que, en este caso, han rebatido y contraargumentado los textos del escritor a través de comentarios, exabruptos o chanzas en los espacios que los periódicos reservan ahora a la participación abierta de los lectores y especialmente en las diversas redes sociales. Pero aún más interesante resulta la reacción de éste ante su recusación como representante de la razón pública/da, recurriendo principalmente a dos estrategias de autolegitimación intelectual bien conocidas, y relacionadas entre ellas. La primera es lo que podríamos llamar la “falacia del librepensador” —según la cual, el hecho de ser el único que piensa algo resulta intrínsecamente positivo— característica, recordemos, esencial en el retrato del intelectual liberal: para Marías (2018), el hecho de que se le contradiga masivamente en las redes y en otras plataformas informativas no demuestra otra cosa sino que “el pensamiento individual está hoy mal visto, se exigen ortodoxia y unanimidad”. Y a ello le sucede otra falacia que podríamos llamar la “del lugar común”, por la que el intelectual se autoarroga el derecho de designar qué es un tópico y qué no lo es —y lo será, claro está, todo lo que escape a su forma de pensar pero no todas las ideas que tanto ellos mismos como sus congéneres repiten hasta la saciedad. En este caso, de manera aún más ilustrativa, lo explicita su amigo, el director adjunto del medio donde Marías publica, *El País*, Juan Cruz<sup>108</sup> —figura significada en el panorama

---

<sup>108</sup> En otro artículo, Cruz (2018b) también ejemplifica la “falacia del librepensador”, al expresar la idea de que a Marías lo persiguen esos colectivos porque “él simplemente había pensado sobre lo no pensado”. Y procede, en su indisimulado panegírico: “En todos los charcos se mete: en los de la política, en los de su oficio, en los del periodismo, en los de lo políticamente correcto. [...] Él piensa sobre “lo no pensado”, y este es el charco mayor de sus entrometimientos. [...] Su capacidad de desmontar lo obvio irrita a los que lo siguen de reojo [aunque] No hay una columna de Marías que no proceda de la información o de la estadística. O de la experiencia propia, explicada hasta en sus más íntimos detalles. Y no hay un solo juicio que no tenga el valor de haber sido dilucidado por su manía de pensar lo no pensado.”

cultural—; un mecanismo, el de acudir en defensa de otro representante de la razón pública, que era precisamente una de las formas más evidentes que desde la autonomía del campo intelectual se tenía de generar prestigio y capital simbólico, es decir, con el reconocimiento *inter pares*. Dice Cruz (2018a): “¿no nos estaremos pasando con *este nuevo lugar común*, según el cual las mujeres no están nunca bajo sospecha, que son los hombres los que han de ser quemados en la hoguera sin consulta previa pues el mundo se divide entre buenos y malos y los malos ya se sabe que son los hombres?” (la cursiva es mía). En época de la autonomía cultural, en la que el lector no era más que un consumidor pasivo y, como mucho, un aspirante a productor de discurso, un par de intervenciones públicas como esta hubieran bastado para restablecer la autoridad del amigo escritor, pero en la nueva esfera pública las cosas no funcionan del mismo modo.

Por eso, el segundo recurso de Marías y de Cruz es la apelación a la melancolía apocalíptica, nueva falacia según la cual el nuevo panorama intelectual en red entroniza la estupidez y el griterío — “nunca la tontería estuvo tan organizada”, dice Marías (Sánchez-Mellado, 2018), y añade: “por las redes sociales, por quienes las controlan y manipulan y porque la gente se deja manipular más que nunca”—, poniendo en peligro “la libertad de decir, de expresar” (Cruz, 2018a) —la de la minoría intelectual, se entiende— y provocando que haya “mucha gente con miedo a opinar, y la libertad de opinión nos costó mucho lograrla en este país”. Por lo tanto, sólo aquellos con mucha atrevimiento —“A lo que se atreve Javier Marías”, titula Juan Cruz (2018b) uno de sus artículos— tienen el coraje de mantener su lucha contra el lugar común —y hay que estar bien servido de éste para señalar el feminismo como lugar común en una sociedad que rezuma machismo y pensamiento patriarcal desde hace siglos— en una era en la que el lector de repente posee una voz y puede mostrar su desacuerdo de los modos que quiera, ya sea contundentemente crítico, mordaz o burlesco. Y cuando el desacuerdo se generaliza masivamente desautorizando la voz experta, la

impotencia del intelectual liberal, su incapacidad de actuar como condescendiente “maestro de escuela”, se evidencia.

Pero, para finalizar, cabe destacar lo que, si cabe, añade más crudeza a la impotencia intelectual en la era de la post-autonomía. Y es que existe una nueva lógica implícita que se beneficia de las polémicas generadas por intelectuales como Marías y no es precisamente la del prestigio. Como señalaba Manu Piñón (2017), estos fenómenos se repiten desde la intención premeditada de los medios y no es casual que sean los domingos los días en que “un artículo de un periodista o escritor veterano hace entrar en combustión las redes con una opinión” originando, en la era de Twitter, “una conversación global, una competición de ingenios o, en el mejor de los escenarios, ambas cosas”. Según Piñón, esta aparición dominical recurrente supone un “clickbait de libro” —o sea, un cebo para obtener “clicks”— por parte de los medios de comunicación, que contemplan con preocupación las bajadas de audiencia en esos días, por la falta de noticias destacables. Lo que esto nos revela, pues, es la substitución de la lógica del prestigio que seguían los periódicos y revistas en el campo cultural autónomo, por la de los “clicks”, las visitas, los *retuits* y los *shares*, en un mundo que ha asimilado la esfera cultural y la económica y en la que los medios compiten por obtener un mayor índice de visibilidad contabilizada en la red. Es por tanto la propia plataforma que sigue dando voz al intelectual la primera interesada en que hoy sus escritos, como cualquiera de sus publicaciones, sean capaces de despertar reacciones —ya sean entusiastas, burlescas o furibundas, eso es lo de menos— a la mayor audiencia cibernética posible y se reproduzca y replique por la red, fenómeno que le dispensa un lugar de visibilidad en esa competición global por representar la realidad que ofrecen medios, plataformas y usuarios a escala planetaria. Y en esta lógica de la viralidad, última parada en el trayecto de la impotencia intelectual, lo mismo da que el contenido sea un sesudo

artículo de opinión escrito por un prócer de las letras universales que un adorable video de gatitos.

En adelante, trataremos de ofrecer un acercamiento a la concepción filosófica de la precariedad y de lo común para poder comprender y analizar algunos de los desplazamientos que, desde las coordenadas ideológicas posteriores a la crisis económica, se pueden observar en la escritura y las prácticas críticas de algunos pensadores que escapan, precisamente, de esta figura del intelectual.





## Capítulo 3

### *De la precariedad a lo común: teoría y prácticas del saber vulnerable*

Como hemos visto, la crisis económica y política que azotó con especial virulencia el sur de Europa ha dejado una pronunciada y ambivalente impronta en el campo cultural e intelectual español, diezmando, por un lado, las posibilidades de creación y desarrollo de las industrias culturales más expuestas a los vaivenes del mercado, pero alentando, a su vez, tanto el pensamiento crítico —más necesario que nunca— como la exploración de nuevos comportamientos en lo que a prácticas de saber y circulación de conocimiento se refiere. Una ambivalencia con la que también tenemos que encontrarnos al abordar la envergadura filosófica de un concepto como el de precariedad, que se nos habrá de mostrar, a través del despliegue conceptual que vamos a ofrecer, como un marco de pensamiento solvente para pensar, a la vez, tanto algunos mecanismos de dominación detectables en el actual marco biopolítico que supone el capitalismo financiero globalizado como las condiciones de posibilidad de una teoría y una praxis de la resistencia ante estos. Al fin y al cabo, si queremos pensar la precariedad como signo de los tiempos que corren —y como su clave interpretativa más solvente— habremos de cercar en primer lugar el propio término desde la compleja red de sentidos que convoca.

En este capítulo se tratará, pues de abordar, en primera instancia, la profundidad conceptual que despliega la constelación semántica de la precariedad —preariado, precarización, vulnerabilidad, etc.—, de la mano de filósofos y pensadores que han articulado una visión del fenómeno desde distintas latitudes y en diversas lenguas, pero con una declarada intención de diálogo y debate. Veremos, en este caso, que —como no podía ser de otro modo— algunas figuras del ensayismo español no han sido ajenas ni a la problemática ni al enfoque aludidos. En este sentido, la órbita filosófica de la precariedad ha de llevarnos igualmente a algunos ensayos que reflexionan sobre las formas de subjetividad de la contemporaneidad y las transformaciones del vínculo social que las atraviesa y pone en común, así como sobre las propuestas para repensar ese espacio común que los seres humanos estamos obligados a sostener y de qué maneras podemos hacerlo.

Posteriormente nos detendremos sumariamente a dar cuenta de algunas prácticas y políticas que asumen en su propia manera de articularse una concepción integrada de la vulnerabilidad humana. Nos referimos a modos de pensamiento político y a estructuras sociales que en estos años de crisis han sabido ofrecerse como herramientas de sostenimiento mutuo o de preservación de lo público y lo común —dos espacios de lucha, no obstante, que no dejan de mostrarse profundamente dispares, cuando no incompatibles.

Finalmente, ofreceremos una breve nota sobre las características de algunos de los proyectos más destacables que hemos podido detectar en los últimos años en lo que se refiere a la aplicación de estas ideas en el ámbito de la creación de pensamiento y la puesta en común de los saberes. Sostendremos que, aunque no exentos de tensiones y problemas, estos movimientos colectivos o proyectos no sólo han aportado un contrarrelato necesario respecto a la “razón neoliberal” y al individualismo institucionalizado de nuestros días, sino que además han tenido

la virtud de extender capilarmente una *experiencia*, encarnada y compartida, del pensar.

### *3.1. Aclaraciones terminológicas y marco conceptual*

La preocupación teórica acerca de la *precariedad* como signo de los tiempos que corren no arranca, ni mucho menos, con la crisis financiera de 2008. Si bien es una constante del pensamiento político de raíz marxista a lo largo del siglo XX, no es hasta las últimas décadas de éste, y coincidiendo con la aguda expansión de las políticas neoliberales, cuando empieza a tomar toda la atención necesaria por parte de sociólogos como Pierre Bourdieu, Zigmunt Bauman o Ulrich Beck o filósofos políticos, especialmente aquellos dedicados a estudios de biopolítica o los aplegados en la órbita post-operaísta italiana, para entender no sólo las nuevas condiciones de vida propias de las sociedades inmersas en la nueva fase del capitalismo —financiero, global, cognitivo y digital—, marcadas por la pérdida de seguridades materiales y laborales, sino también los modos de gobierno que se derivan de la creciente adopción de los criterios de mercado en cada vez más ámbitos de la vida humana. Pero será la primera década del siglo entrante la que atestiguará, por un lado, la aparición de nuevos movimientos sociales que se articularán explícitamente en torno a la idea de precariedad tanto a nivel nacional —desde Precarias a la Deriva, V de Vivienda o Juventud Sin Futuro hasta el 15M y la PAH— como internacional —desde EuroMayDay hasta Occupy Wall Street y La Nuit Debout—, así como el asentamiento definitivo del fenómeno en la primera línea de preocupaciones políticas y la consiguiente voluntad filosófica de abordarlo en todas sus dimensiones.

En este sentido, podemos afirmar que en las recientes conceptualizaciones sobre el fenómeno de la precariedad han confluído dos tradiciones filosóficas: una, dedicada a analizarla en su condición económico-social y su vinculación intrínseca con el capitalismo avanzado, y otra, más teórica o especulativa, que la concibe como un estado político-ontológico, aunque desubstanciado, del ser. De ahí que sea necesario una breve aclaración terminológica pues, como sintetizan Palmar Álvarez y Antonio López-Quiñones (2016: 6-7), para la primera corriente la «precariedad» se refiere “fundamentalmente a una suerte de nuevo (y casi unilateral) contrato social en el que empeoran las condiciones de vida para una inmensa mayoría de la población», mientras que para la segunda «la palabra precariedad (o términos equivalentes) apunta a la disposición más esencial del individuo, que antes y después de erigirse como tal, se encuentra [...] radical y ontológicamente imbricado en algo que lo trasciende, supera y, al mismo tiempo, constituye”. Por este motivo, aquí seguiremos la propuesta terminológica de Isabell Lorey (2015, 2016), aunque compartida por otros autores, quien propone diferenciar claramente, a pesar de sus significados interrelacionados, los conceptos “vulnerability” —o “precariousness”—, “precarity” y “precarization”, conformando una suerte de archipiélago de sentido. Los traduciremos aquí, de acuerdo con otros pensadores, por “vulnerabilidad”, “precariedad” y “precarización”, respectivamente.

### 3.1.1. Vulnerabilidad, precariedad, precarización

Seguramente la propuesta de Judith Butler es la que, a partir de sus libros *Vida precaria* (2006) y *Marcos de guerra* (2010), ha hecho más para abordar desde una

óptica compleja y sofisticada el concepto de *precariedad*, dotándolo de una compleja red de significaciones y de un proteico campo semántico. Intentaremos resumir, en lo que sigue, su propuesta al respecto, condimentándola, cuando lo creamos necesario, con otras lecturas que la complementan desde diversos enfoques, como las de Guy Standing, Franco Berardi o Isabell Lorey, para asimismo observar la recepción de estas propuestas en el marco geográfico español<sup>109</sup>.

En los dos libros mencionados de la influyente filósofa estadounidense, ésta se propone reflexionar, partiendo de la ética levinasiana y en diálogo con la obra de Giorgio Agamben, sobre la pregunta ontológica: *¿qué es una vida?* Su respuesta, que pretende huir de toda fundamentación extracorporal del ser —de ahí que podamos hablar de una ontología desubstanciada o post-metafísica— y que le permite distinguir entre “vulnerabilidad” y “precariedad”, queda bien resumida en el extenso párrafo siguiente:

Hablar de “ontología” a este respecto no es reivindicar una descripción de estructuras fundamentales del ser distintas de cualquier otra organización social o política. Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El “ser” del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la vulnerabilidad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. Antes bien, ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social, y eso es lo que hace que la ontología del cuerpo sea una ontología social. En otras palabras, que el cuerpo está expuesto a fuerzas social y políticamente articuladas, así como a ciertas exigencias de sociabilidad —entre ellas, el lenguaje, el trabajo y el deseo— que hace posible el persistir y prosperar del cuerpo. La concepción de la “vulnerabilidad”, más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de “precariedad” (Butler, 2010: 15-16).

---

<sup>109</sup> Sigo de cerca, en las siguientes páginas, la breve articulación de estos conceptos que he propuesto en un reciente artículo (Jornet Somoza, 2017).

Entender, por lo tanto, la *vulnerabilidad* como condición existencial del ser supone instalar el cuerpo en el centro de la consideración sobre lo que cualquier vida pueda ser para señalar su radical condición de *dependencia de*, y *apertura hacia*, el/lo otro. No existe, pues, según este punto de vista, un fundamento que apriorísticamente invista de sustancia al sujeto —ni Dios ni el alma ni el cogito cartesiano moderno— sino modos de corporalización de la vida en estrecha interrelación con los espacios que se habita en régimen de continuidad y con los demás cuerpos, de los que se depende para el propio sostenimiento. Por eso, como señala Ignacio Mendiola (2014: 48), adoptar esta “ontología encarnada” supone rechazar la “falaz visión de un sujeto autocentrado que encumbra su subjetividad al tiempo que minusvalora todos aquellos cuerpos que no encajan en la subjetividad privilegiada”. Que todo ser, por lo tanto, sea ontológicamente vulnerable significa que toda forma de vida es interdependiente de un entorno que le afecta y la constituye, o sea, que está “entregada a otros”, como apuntaba Butler.

Cabe apuntar, en este sentido, que la ponderación de la intrínseca vulnerabilidad del sujeto y de la fragilidad de la consciencia individual fue una aportación histórica propia de la Ilustración que condujo a la crítica del sujeto que en se habría de encadenar a través de la modernidad estética y filosófica. Así se afirmaba, por ejemplo, en la *Encyclopédie* de Diderot y D’Alembert: “¿Qué debe hacer entonces el crítico? [...] en una palabra, convencer al espíritu humano de su debilidad, con tal de que pueda emplear útilmente la poca fuerza que derrocha en vano”. La cita aparece en el reciente opúsculo de Marina Garcés (2017: 37), *Nueva ilustración radical*, en la que la filósofa defiende “las raíces de la Ilustración como actitud y no como proyecto”, y explica:

Por eso Kant radicaliza aún más la apuesta crítica: no solo necesitamos someter a examen las verdades que producimos (las de la ciencia, la ley, los valores morales, etc.), sino que la razón misma debe ser sometida también a su propia crítica, sospechar de sí misma e interrogarse siempre acerca de sus propios deseos y límites. [...] La razón es

autónoma pero no autosuficiente porque la ilustración se atreve a asumir el carácter natural de la condición humana. En continuidad con la naturaleza y no más allá de ella. (ídem: 38)

Habremos de volver, en el próximo capítulo, a las consecuencias de esta consideración para el ejercicio crítico. De momento, y para retomar el hilo de nuestra elaboración, importa señalar que, más que de una descubierta de la vulnerabilidad o precariedad intrínseca del ser —como vemos, ya esbozada por algunos filósofos ilustrados—, en lo que se incide en las propuestas aquí convocadas es, como veremos, en la dimensión de dependencia, ontológica y definitoria, del cuerpo en su constante “estar expuesto a” y “requerir de”. De este exponerse radical del ser se colige que el individuo no preexiste a la organización y las fuerzas político-sociales en las que toma cuerpo. Unas fuerzas que no sólo le anteceden, sino que, en virtud de su capacidad para distribuir y gestionar jerárquicamente la infraestructura material necesaria para el mantenimiento y desarrollo de cualquier vida, acentúan o minimizan la fragilidad de esta exposición, es decir, lo abocan o lo alejan, con mayor o menor intensidad, a la carestía, la desposesión, la incertidumbre o la violencia. Esta dimensión más nítidamente política del ser, en su modo de incardinarse en lo social a través de distintos grados de inseguridad y amenaza, es lo que da lugar a la «precariedad», diferenciada así de la vulnerabilidad, que es ontológicamente compartida y que no admite gradación.

La precariedad así entendida resulta consubstancial al capitalismo por cuanto éste deja a merced de la «mano invisible» del mercado la distribución de la riqueza, instaurando así una jerarquización en función de quién necesita, o quién puede, vivir de su fuerza de trabajo y cómo. Por eso, la fase avanzada del capitalismo nacida de la contrarrevolución neoliberal, con el progresivo desmantelamiento del estado de bienestar —que actuaba como contrapeso

redistributivo— y el «desbocamiento del capital» (López Petit, 2009) que supuso la desregulación financiera a partir de los años 80, inaugura un nuevo contrato social caracterizado por la creciente y alarmante exposición de cada vez más parte de la población a la carencia y la incertidumbre —mientras aspira a la pérdida de cualquier horizonte ideológico alternativo y de la de un sujeto histórico antagonista como era el proletariado. Idea que se ha plasmado, en el contexto de las movilizaciones sociales de carácter global, en la conciencia de formar parte del 99% de la población —expuesta, en mayor o menor medida, a la precariedad— frente al 1% que acumula la riqueza mundial. No en balde, en un orden mundial marcado por la lógica de la «acumulación por desposesión» (Harvey: 2004) ha surgido un nuevo —y difuso— sujeto político que Guy Standing (2013) ha popularizado como “precariado” y que, más que una clase social en su sentido fuerte, alude a una serie de características compartidas por esa mayoría de la sociedad que está obligada a poner su fuerza de trabajo a disposición de unas fuerzas productivas que cada vez le aseguran menos su sustento material y la posibilidad de una vida digna.

Y eso nos lleva al último término, el de “precarización”, con el que se ha venido señalando la capacidad, por parte de este nuevo orden mundial del capitalismo avanzado o neoliberal, de instrumentalizar la precariedad como eficaz forma de gobierno para su propia preservación (y con la suya, también la de las desigualdades que perpetúa). Para explicarlo, Isabell Lorey recupera la noción foucaultiana de *gubernamentalidad* como conjunto de técnicas de control propias del biopoder, es decir, de aquellas que se adoptan no ya a través de la imposición restrictiva de la ley ni del uso de la fuerza sino de mecanismos más sutiles de ordenamiento social a través de prácticas sancionadoras. En este sentido, la precarización supone un dispositivo de gobierno a través de la constante gestión de la inseguridad y de la amenaza de la desposesión, en tanto que modos de disciplinar los cuerpos y lograr que sus comportamientos se encuadren en la



lógica de producción establecida: “In a governmental perspective, precarization can be considered not only in its repressive, striating forms, but also in its ambivalently productive moments, as these emerge by way of techniques of self-government” (Lorey, 2015: 14).

Hablar de precarización supone, por lo tanto, comprender que lo que está en juego es un cierre ideológico en virtud del cual las aspiraciones de llevar una vida digna están sometidas a la adopción de los mecanismos disciplinarios que el orden neoliberal impone: individualismo institucionalizado, régimen de competitividad como principio básico de todas las relaciones socio-productivas, gestión del yo convertido en emprendedor-de-sí, financiarización de la propia vida, imposición de un estado securitario que decide qué vidas son vivibles, etc. Y todo ello presentado biopolíticamente como capacidad de elección en régimen de libertad —la libertad del mercado— que tiene el efecto de responsabilizar únicamente al sujeto individual de sus malas o buenas decisiones, y por lo tanto también de su situación de precariedad o de su fortuna, en un orden que reduce la agencia del sujeto a su fuerza productiva —marginando todos aquellos que no la poseen o la ven mermada: enfermos, jóvenes, incapacitados, inmigrantes, ancianos, etc.— y en el que, como afirmaban Jameson y Žižek (cfr. Fisher, 2009: 2) “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”.

Los tres términos aquí esbozados, por lo tanto, configuran, como se puede apreciar, una red de significados, un universo multicapa de sentido, en el que se parte de una visión ontologizante del ser (vulnerabilidad), se incide en el hecho de que su disposición social lo arroja siempre a un determinado grado de exposición a la desposesión o la falta (precariedad) y se descubre cómo, en el actual sistema del capitalismo avanzado o neoliberal, la gestión biopolítica de esta precariedad permite un determinado control de los cuerpos, que son

sometidos a pautas de comportamiento y normas de encuadramiento social (precarización).

Con todo, uno de los espacios de problematización que abre esta teoría de la precariedad es el del sujeto y, más concretamente, por decirlo en palabras de Jacobo Muñoz (2002), el del “sujeto de la vida dañada”. En mi opinión, una de las aportaciones más interesantes de esta perspectiva es que permite incorporar —y desarrollar aún más— la desestabilización de la idea del “sujeto soberano y libre” característica de la modernidad crítica, desde Freud a la escuela de Frankfurt, desde Wittgenstein al post-estructuralismo (ídem: 369-387), pero sin caer en la vuelta al sujeto fuerte que supusieron los paradigmas de las políticas identitarias y el pensamiento de la diferencia o las diversas reivindicaciones de la figura del testimonio, por no hablar del neohumanismo conservador que ha proliferado en diversas posturas filosóficas especialmente europeas, como la que representaron los llamados *nouveaux philosophes* en Francia o la de los ya aludidos intelectuales neonietzscheanos españoles. Algo más habremos de decir al respecto más adelante.

Pensar la vulnerabilidad de este modo político-ontológico permite, pues, reinstalar cierto universalismo débil o de tono menor en la filosofía del sujeto, haciendo uso de una racionalidad autocrítica, sin permitir que el uso de esta racionalidad deje de ser cuestionado en tanto que potencial instrumento de jerarquización y dominación. Por otro lado, en su dimensión social, la categoría del “sujeto precario” ha sido ampliamente utilizada para comprender ciertos mecanismos de resistencia política actuales y el tipo de movilizaciones que han surgido en el siglo XXI, en lo que se ha querido ver como una nueva posibilidad de agencia propia de la “multitud” negriana, como sucesor histórico del sujeto proletario o revolucionario.

En contra de este “sujeto precario”, sin embargo, también se han alzado voces críticas desde la izquierda política que le han achacado a esta nueva figura esencialmente dos problemas: por un lado, el hecho de que en realidad se trate de una categoría muy porosa en la que no está claro quién se aglutina o cómo se pertenece a ella —hay ciertamente una tipología de sujetos precarios difícil de convocar bajo un mismo marbete, por cuanto no está claro que sus intereses o aspiraciones políticas sean las mismas: desempleados, trabajadores temporales, desahuciados, inmigrantes y emigrantes, cuidadores, pero también minorías identitarias o marginalizadas, mujeres, colectivos lgtbqi+, jóvenes, enfermos, ancianos, etc.— con lo que difícilmente puede derivar en un sujeto político propositivo y dirigido al cambio institucional, más allá de cierta política estética y el grito de impugnación del orden establecido; por el otro lado, algunos autores han visto en esta figura el riesgo de caer en el paradigma victimológico o testimonial, dibujando así un perfil débil, desempoderado, incapaz e inerte, en virtud, precisamente, de su vulnerabilidad. A la segunda crítica ha respondido recientemente Judith Butler (2016) argumentando que la vulnerabilidad no es sino, en todo caso, el requisito para la resistencia política y en ningún caso debe entenderse como fin, sino como condición para la movilización de los agraviados por la precarización rampante. Lo cual nos lleva a la contracara de la primera crítica, pues, si bien se trata de un grupo heteróclito y en cierto modo confuso, a la vez, el sujeto precario es capaz de establecer nuevos vínculos sociales que no existían hasta la fecha, o que, de existir, habían sido minoritarios. A esta cuestión habremos de volver en breve.

Con todo, la recepción en España de las ideas butlerianas se funde y se confunde en una constelación de sentido en torno a estos conceptos de vulnerabilidad, precariedad y precarización, en la cual confluyen igualmente la filosofía política foucaultiana, el feminismo, la crítica materialista, la sociología de Bauman y Bourdieu, la órbita (post)operaista italiana o la economía de los cuidados. Cabe

destacar cuatro monografías colectivas que, aunque distintas entre ellas, han contribuido a situar la cuestión de la precariedad como asunto académico y filosófico en la encrucijada de estas líneas de pensamiento<sup>110</sup>. El primero en aparecer, al respecto, fue *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad* (Arribas y Gómez Villar, 2014) al que siguió *La imaginación hipotecada. Aportes al debate sobre la precariedad del presente* (Álvarez-Blanco y Gómez López-Quñones, 2016), ambos sintomáticamente publicados por dos editoriales que a la vez son colectivos de pensamiento militante, como son el caso de Artefakte y Ecologistas en Acción, respectivamente. Más recientemente han aparecido dos compilaciones más bajo los títulos de *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad* (Solé Blanch y Pié Balaguer, 2018) y *Narrativas precarias. Crisis y subjetividad en la cultura española actual* (Claesson, 2019).

Sin embargo, creemos que la reflexión sobre la precariedad y la vulnerabilidad del presente ha establecido todo un clima filosófico en el panorama actual del pensamiento español que va más allá de las propuestas que se adscriben o delimitan claramente con las tendencias antes mencionadas y que comparten el hecho de situar en el centro de la reflexión colectiva no sólo unas preguntas determinadas sobre la vida en común sino un abordaje distintivo. Cuestiones urgentes como el tipo de vínculo social dominante en nuestra sociedad, la gestión de los recursos comunes, la posibilidad de existencia de una comunidad más allá de la forma-Estado, la aplicabilidad de la crítica anticapitalista o la necesidad de dar valor al trabajo reproductivo o de los cuidados no son en absoluto ajenas a la conceptualización de la vulnerabilidad del ser humano ni a la de la precariedad social en los tiempos del capitalismo avanzado, sino que generalmente comparten una misma mirada y un mismo sentimiento de urgencia,

---

<sup>110</sup> Igualmente, debemos mencionar, por estar coordinado por dos investigadoras españolas pero publicado en inglés y con la participación de muchos autores internacionales, el volumen *Differences in common. Gender, vulnerability and community* (Sabadell-Nieto y Segarra, 2014).

complementándose caleidoscópicamente. En lo que sigue, queremos prestar atención a algunas de las propuestas ensayísticas y filosóficas que amplifican el universo de sentido de la precariedad.

### 3.1.2. Más allá de la autoestima moderna: pensar el sujeto y el vínculo social

Como vemos, el paradigma filosófico de la vulnerabilidad se ofrece como una renovadora corriente para el pensamiento español, cuya impronta se percibe más allá de las propuestas meramente adscritas al tema de la precariedad, puesto que su potencialidad radica en su particular concepción del sujeto que, a su vez, alberga una ineludible crítica al sistema capitalista. Subrayaba, en este sentido, Silvia López Gil (2014: 107) que lo que se pretende revocar a través del paradigma de la vulnerabilidad es el extendido “ideal de independencia” que afirma que “la vida es un proyecto individual”, que “la conciencia se basta a sí misma para conocerse y ser” y que “las personas son física y psicológicamente autosuficientes”, todo ello con el objetivo de situar “en el centro del debate la necesidad de una responsabilidad colectiva —social, estatal y de los hogares— en el cuidado de la vida, [...] teniendo en cuenta la vulnerabilidad de los cuerpos” (ídem: 104). Parece obvio, por lo tanto, que el objetivo de estos autores no es sólo el de intentar movilizar un nuevo sujeto precario en resistencia sino, principalmente, el de combatir un factor ideológico instalado en el pensamiento mayoritario o hegemónico propio del capitalismo —y acentuado en su fase avanzada— y que hunde sus raíces en la tradición del liberalismo político y filosófico: la idea, axial y aproblemática, de que todo sujeto es independiente y

radicalmente libre, dotado de una agencia que le viene dada por su simple condición de individuo. No es descabellado afirmar que esta noción de individuo, que sin duda fuera transformadora en el potencial de *desencanto del mundo* que preñaba el proyecto ilustrado, padece hoy de una inflación ideológica —lo que Ulrich llamaba, como vimos, “individualismo institucionalizado”— que la hace cómplice de las relaciones de desigualdad y dominación que el neoliberalismo establece como forma de gobierno social amparado bajo el engañoso lema de la libertad individual y con el fundamento filosófico del universalismo humanista. Es por eso que, como avanzábamos en anteriores páginas, el asentamiento de los llamados “neonietzscheanos” como filósofos de referencia en el panorama español, supuso un ángulo ciego para la crítica, ya que al centrar ante todo su tarea reflexiva en la justificación de la libertad del sujeto contra toda identidad —al menos desde el Fernando Savater de *Tarea del héroe* (1982)— su proyecto fue incapaz de detectar las transformaciones políticas y económicas que iban a hacer del hiperindividualismo neoliberal uno de los ideogramas que están en la base de un sistema que acelera la desigualdad social y la precarización, perdiendo así la capacidad de oponerle una crítica lúcida. La política dejó paso a la ética y el colectivo al individuo. Y de aquellos barrotes estos todos: no sorprende hoy que las recetas de algunos de estos pensadores ante la crisis financiera más devastadora que ha sufrido el país en democracia pase por la repetición de la fórmula liberal y del credo de la individualidad. Así lo explicita, por ejemplo, bajo un aura de radicalidad efectista, Félix de Azúa en el prólogo de su recopilatorio de artículos políticos titulado *Contra Jeremías* (2013: 17): “seguimos siendo libres para llevar la vida que queremos y, si la pobreza nos asfixia, ésta no es suficiente excusa para echarse en manos de cualquier majadería colectiva. Un individualismo radical es la única salida que concibo para las tribulaciones que se avecinan”.

Frente a la ética neohumanista e individualista de estos pensadores que se fue estableciendo como mirada dominante para los intelectuales españoles de las postrimerías del siglo XX e inicios del siguiente —una mirada que podía ofrecerse más o menos disimulada o incluso refrescante en su obra de los años 70 y 80 por lo que contenían de contestación al moralismo católico imperante y a las posturas políticas formularias y esquemáticas, pero que en las últimas décadas ha derivado a menudo en conservadurismo sordo y autolegitimador—, las principales aportaciones filosóficas de la última década han venido a descentrar esta concepción fuerte del sujeto. Cabe mencionar al respecto el libro que publicó Francisco Vázquez García con el título de *Tras la autoestima. Variaciones del yo expresivo en la modernidad tardía* (2002), precursor en España en muchos aspectos pero que pagó con cierta indiferencia la relativa juventud de su autor, así como su posición periférica en el mapa académico nacional. Aunque por supuesto no es el primero en abordar el asunto —pensadores como Fina Birulés o Manuel Cruz, entre otros, ya lo habían hecho desde los años 80 y 90— ni tal vez el libro más acabado en la materia, éste aborda de manera poliédrica las distintas dimensiones del sujeto como categoría filosófica a través de la lectura e interpretación de autores como Bauman, Sennet, Lipovetsky, Charles Taylor, Bourdieu, Foucault, Giddens o Ulrich Beck, conjurando, para tales fines, los ámbitos de la crítica cultural del narcisismo, la hermenéutica del sí mismo, la nueva teoría social y la genealogía de la subjetividad que estos articulan. El resultado es un ensayo hasta cierto punto tentativo pero agudo sobre los marcos de sentido que en la actualidad asientan la experiencia de la “subjetividad expresiva” en tanto que “posesión de una interioridad psíquica singular” que busca el “bienestar personal”, la “plenitud interior” o la “calidad de vida” (2005: 16). Se trata, para el filósofo sevillano, de una derivación del “sujeto autónomo, universal, autotransparente y desprejuiciado propio de la tradición humanista” que muestra la continuidad “entre el *homo oeconomicus* de la Modernidad y el

actual *homo psychologicus* contemporáneo” (25) en un “mundo postradicional, colmado de inseguridad e incertidumbre, donde ya no es posible recurrir a los antiguos marcos de significación” (18). Vázquez García expone con solvencia cómo, en las *sociedades del riesgo* (Beck) fraguadas tras la caída del muro de Berlín, se cifra el “triunfo del yo monológico, puntual y desvinculado [que] atenta contra las instancias constituyentes de la identidad personal: su composición intersubjetiva, temporal -es decir, narrativa- y orientada por marcos de referencia” (ídem: 61). Así, el individuo contemporáneo está condenado a volverse “nómada” y “bricoleur”, abocado y dedicado abnegadamente a la construcción de una narrativa propia —una experimental y “biografía de *do it yourself*”, una “biografía de riesgo” (ídem: 126)— en un nuevo orden precario marcado por la flexibilidad a todos los niveles y donde escasean los asideros y las referencias estables. De ahí que el filósofo describa al *homo optionis* actual como una compulsión colectiva que hace que “todos est[e]mos condenados a la libertad”, a “una libertad impuesta” (ídem: 125). Finalmente, el libro es un fino análisis de lo que, con tantos otros autores, se da en llamar la *cultura terapéutica del yo*, la ideología que ha logrado establecerse como mentalidad dominante y según la cual cada individuo es responsable del propio bienestar físico y psíquico; el boom de la autoayuda, el disciplinamiento nutricional o el prestigio social de la emprendeduría son precisamente las formas discursivas con las que esta ideología ha permeado en la cosmovisión de la ciudadanía y transformado las prácticas y las tecnologías del yo hacia el establecimiento de una subjetividad expresiva hiperindividualizada sin precedentes.

El libro de Vázquez García, escrito en el mismo momento que el primero de los mencionados de Judith Butler, supone, pues, un destacado intento, dentro del pensamiento español, de romper con la hegemonía del concepto de sujeto liberal, autotransparente y autosuficiente, ruptura necesaria para comprender el paradigma de la precariedad y la vulnerabilidad que aquí queremos dibujar. La



relevancia de esta crítica desde la noción desfundamentada del sujeto estriba en su capacidad para devolver la reflexión sobre éste al ámbito de lo político y no ya meramente al de la ética, pues depende de qué prácticas se prestigian y jerarquizan en cada sociedad a través de relaciones —políticas, económicas, sociales— de poder y no sólo de su capacidad de obrar correctamente. La repolitización del sujeto y de la filosofía es, de hecho, una de las marcas generacionales de los ensayistas que empiezan a escribir sus principales aportes en el siglo XXI a la prolífica estela de las filosofías críticas que en España no habían logrado arraigar en décadas anteriores —es el caso, por ejemplo, de algunos de los ensayistas nacidos en la década de los años 70 más destacables, como Paul B. Preciado, Eloy Fernández-Porta, Remedios Zafra, Marina Garcés, Alberto Santamaría, Amador Fernández-Savater o César Rendueles, entre otros. Este último, precisamente, obtuvo un éxito inesperado<sup>111</sup> con la publicación de su primer libro *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital* en 2013, un ensayo donde se propone analizar la transformación del vínculo social en las sociedades contemporáneas para repensar la posibilidad del cambio político en los nuevos escenarios de la lucha colectiva. Si bien gran parte de la recepción crítica del libro ha destacado los argumentos que Rendueles esgrime contra el tecnoutopismo y el ciberfetichismo que detecta tanto en la izquierda como en la derecha del espectro ideológico contemporáneo —a lo que el autor dedica la parte central del libro—, se ha tendido a escamotear la aportación crítica del volumen tanto en lo que se refiere al agudo análisis del corrosivo capitalismo global del s. XXI —propuesto en la primera parte del libro— como al ejercicio de imaginación política que reclama en la tercera y última sección del ensayo y que tiene que ver más propiamente con lo que aquí nos atañe. Y es que a una parte de la prensa institucional española le ha interesado mostrar el libro de

---

<sup>111</sup> El volumen fue elegido, sin ir más lejos, como mejor libro de ensayo de 2013 según los lectores de *El País* (El País, 2013).

Rendueles como un ataque a las ideas de una nueva izquierda entregada a la utopía cibernética, como si sus posiciones ideológicas estuvieran más cercanas al conservadurismo que a las diversas tradiciones emancipatorias a las que recurre constantemente el ensayista y de las que se reclama heredero. No en vano, desde el propio subtítulo del libro, el autor remarca la importancia de seguir pensando “el cambio político” hacia la dirección de la igualdad y la justicia sociales.

Lo que *Sociofobia* pone sobre el tapete con una prosa ágil y bienhumorada a la par que erudita es la histórica y antropológica necesidad que el ser humano tiene de establecer lazos sociales o comunitarios fuertes para el sostenimiento y regulación de comunidades sostenibles y cómo esto ha sido puesto en jaque por culpa de la mercantilización de todas las esferas de la vida cotidiana que el capitalismo avanzado ha traído consigo<sup>112</sup>. La individualización que ha conllevado este proceso es lo que está en la base del afecto que organiza de un modo paradójico nuestro modo de vida social, la *sociofobia*, es decir, el rechazo a formas de articulación comunitaria más allá del interés, la conveniencia o el deseo individual, la pérdida del compromiso colectivo respecto a la protección de bienes al servicio de todos, la falta de atención hacia los más desfavorecidos o los que más dependen del cuidado de los otros, etc. Y, sin embargo, para Rendueles, la asunción o naturalización de esta *sociofobia* nos hace “incapaces de dejar de apreciar un remanente positivo en la destrucción de los lazos comunitarios, incluso si nos resulta dolorosa” (2013: 17).

A resultas de ello, Rendueles objeta a los movimientos ciberfetichistas de izquierda la falsa postulación de una supuesta reconstrucción de estos lazos a

---

<sup>112</sup> Explica Rendueles que “con la modernidad, el mercado se convirtió por primera vez en una institución general que impregna la totalidad de la realidad social. [...] En cambio, casi todas las sociedades tradicionales pusieron mucho cuidado en excluir del mercado algunos bienes y servicios esenciales, como la tierra, los productos de primera necesidad o el dinero” (2013: 21).

través de las nuevas comunidades electivas que internet posibilita puesto que el nuevo tipo de relaciones que éste ha procurado distan de presentar las mismas características, estructuras y funciones que las de los lazos comunitarios en cuanto a compromiso, respeto por la diferencia y cuidado y protección del bien común<sup>113</sup>. El ensayista propone así entender la supuesta potencialidad emancipadora de internet como un espejismo digital que “nos impide entender que las principales limitaciones a la solidaridad y la fraternidad son la desigualdad y la mercantilización” (2013: 35), para señalar que, a la larga, puesto que se basa en la agrupación de individuos por libre elección, interés y afinidad —no de un compromiso colectivo fuerte—, éste resulta “inútil para lo que debería ser la vida en común: cuidar los unos de los otros” (2013: 36). Pero no es menos cierto que la crítica se centra en aquellas propuestas que entienden la revolución digital como aspecto capaz de “suturar la fragilización de las relaciones sociales” (2013: 88) en virtud de una supuesta espontaneidad virtuosa y, por lo tanto, como un fenómeno intrínsecamente emancipador, en lugar de comprenderla como una tecnología que tanto puede estar al servicio del cambio político como de las fuerzas conservadoras, represivas y de dominación<sup>114</sup>. Por ello, los blancos más recurrentes de la crítica del ensayista son tanto la ideología económica ortodoxa

---

<sup>113</sup> Escribe Rendueles al respecto: “La postmodernidad ha acelerado el movimiento de destrucción de los vínculos sociales tradicionales haciendo saltar por los aires la continuidad de las carreras laborales, las relaciones afectivas y familiares o las lealtades políticas. A cambio nos ofrece una alternativa basada en lo que se supone que son nuevas formas de sociabilidad: una creciente red de contacto entre sujetos frágiles, nodos tenues pero tupidos, conectados con la ayuda de una aparatosa ortopedia tecnológica”

<sup>114</sup> El ensayista español desgana, a lo largo del capítulo central de su libro, muchos aspectos de la cultura digital y el ciberfetichismo que, según su punto de vista, acaban resultando más cómplices de la forma de gobierno neoliberal que potencialmente emancipadores, con lo que, su conclusión es que internet termina por rebajar las expectativas respecto al vínculo social e invisibiliza las problemáticas materiales de la población: “Internet es la utopía postpolítica por antonomasia. Se basa en la fantasía de que hemos dejado atrás los grandes conflictos del siglo XX. [...] Dicho de otra manera, la cooperación en Internet nos devuelve violentamente al punto de partida de las tradiciones emancipatorias” (2013: 177).

del libre mercado —la gran utopía fracasada de la modernidad<sup>115</sup>— como la institucionalidad democrática actual —con un claro déficit deliberativo social— y las teorías provenientes de las ciencias sociales, la ética o la psicología social que han venido ofreciendo el sustento filosófico para el *statu quo* contemporáneo: desde el utilitarismo benthamiano hasta el contractualismo, desde el liberalismo clásico hasta la ética rawlsiana, sin olvidar también ciertos anclajes y debates del pensamiento marxista y progresista, del que se muestra sólidamente conocedor. Un *statu quo* que, según el ensayista, lleva “la sociofobia liberal al ámbito de la dominación, [basada en] la exposición total al castigo de los mercados, las instituciones financieras internacionales y los acuerdos políticos” (2013: 27).

El libro, por lo tanto, es ante todo una crítica al concepto liberal de sujeto autónomo y de los dispositivos ideológicos y materiales que lo han erigido mientras que, repara Rendueles, en la práctica “la autonomía es un mérito reservado para unos pocos: básicamente, varones blancos, ricos y con buena salud” (ídem: 145). De ahí la “larga y atroz historia de grupos sociales a los que se ha considerado tutelables en la modernidad ilustrada: mujeres, pobres, trabajadores no cualificados, no occidentales en general, marginales, analfabetos, inmigrantes, locos, etc.” (ídem: 145). Contra el individualismo consumista, que se describe como el modo de ser del sujeto contemporáneo occidental, Rendueles reclama que el pensamiento emancipador debe afrontar el reto de conjugar una propuesta política y una visión ética. Para ello propone una ética que parta de la intrínseca vulnerabilidad de los individuos como necesidad para pensar la racionalidad política más allá de las propuestas utilitaristas sobre las que

---

<sup>115</sup> De nuevo, Rendueles: “La utopía del libre mercado ha fracasado. Este desastre ha dado lugar a sucesivas crisis especulativas cada vez más destructivas. Es un resultado tediosamente previsible cuando la búsqueda del beneficio privado se antepone a cualquier límite político. Un sistema económico basado en un arrogante desprecio por las condiciones materiales y sociales de la subsistencia humana está condenado a caer en un proceso autodestructivo cuya única finalidad es tratar infructuosamente de reproducirse” (2013: 28).

se asienta el liberalismo económico<sup>116</sup>: “lo cierto es que la independencia individual es, en el mejor de los casos, un episodio fugaz y no necesariamente afortunado de la vida de la mayor parte de las personas. Nuestra racionalidad está afectada por nuestra vulnerabilidad. Somos animales sometidos a problemas, malestares, enfermedades y discapacidades” (2013: 143). De esta consideración se colige la necesidad de un compromiso político sobre el que erigir nuevamente nuestros lazos comunitarios y Rendueles lo encuentra en una ética basada en los cuidados:

Si nos pensamos como seres frágiles y codependientes, estamos obligados a pensar la cooperación como una característica humana tan básica como la racionalidad, tal vez más. Nuestra vida es inconcebible sin el compromiso con los cuidados mutuos. [...] No todas las relaciones sociales importantes tienen que ver con el cuidado, pero el cuidado es la base material sobre la que se fundamentan todas ellas. La comunidad política, incluso la que se basa en ficciones contractuales, se erige sobre una red de codependencia. El escenario en el que podemos o no superar la alienación es un impulso que forma parte de lo más íntimo de nuestra naturaleza: cuidar los unos de los otros. [...] El cuidado mutuo es la base material de un vínculo político racional alejado del capricho individual o del formalismo contractual” (2013: 146)

Situar los cuidados en el centro de la reflexión política no sólo permite, pues, desautorizar los prestigiados discursos utilitaristas y contractualistas sino encaramarla hacia una praxis sociopolítica en la que las relaciones humanas no están guiadas por el interés individual sino por el compromiso hacia la preservación del bien común, la fraternidad y el deseo de igualdad. Y todo ello, basado en una concepción antropológica que nos recuerda claramente a las ontologías de la vulnerabilidad que hemos visto anteriormente: “somos codependientes y cualquier concepción de la libertad personal como base de la ética tiene que ser coherente con esa realidad antropológica” (ídem: 143).

---

<sup>116</sup> Para enunciarlo muy brevemente, el utilitarismo concibe el libre mercado como la única instancia que permite articular la colectividad como una armoniosa suma de individuos llevados por su interés individual, que es lo que caracteriza, según esta visión, la racionalidad humana.

Más adelante habremos de dedicar algunas páginas al asunto de los cuidados especialmente en el campo de la economía feminista, que se muestra efectivamente como dimensión ética y práctica de la constelación filosófica de la precariedad. Por ahora, baste con señalar que la centralidad de la idea del cuidado en el pensamiento de Rendueles acaba traducido en la reivindicación de una imaginación política que plantee la necesidad de una nueva soberanía colectiva que, a su vez, se plasme eminentemente en dos niveles: 1) en que “ningún asunto público esté excluido en principio de los procesos de deliberación democrática” (2013: 169) y 2) en el diseño de una nuevas “institucionalizaciones diferenciales dependientes del contexto” (2013: 171) que permitan establecer diferentes tipos de relaciones alternativas a las mercantiles, cuya omnipresencia hoy desemboca en procesos autodestructivos de la economía y las estructuras materiales de sostenimiento. Para ello, nos dice Rendueles, es necesario un “proceso de desintoxicación de las ciencias sociales” (2013: 168), una vez se ha demostrado que los mecanismos explicativos que de ellas emanan suponen, en muchos casos, la perpetuación de una doxa económica y política profundamente conservadora, es decir, la producción y replicación de argumentos prejuiciosos en su intento de explicar la realidad —lo cual, por supuesto, no debe conllevar a la renuncia a explicar la realidad, sino la exploración de diferentes mecanismos explicativos—, además de ser una “manera eficaz de autoengañarse acerca de la superación de los dilemas modernos sin que concurra [ninguna] clase de inteligencia práctica tentativa” (2013: 157).

Sin embargo, no podemos dejar de mostrar un par de incongruencias que encontramos en la propuesta de Rendueles. En primer lugar, que su rechazo a las ciencias sociales viene acompañado de una retahíla de argumentos de autoridad basados precisamente en estudios de sociología, historia, economía o psicología social, con lo que su gesto intelectual acaba contradiciendo performáticamente, hasta cierto punto, su voluntad de ruptura con este marco

explicativo o, cuando menos, matiza su deseo de desintoxicación. En segundo y más importante lugar, a pesar de que el ensayista reclama repetidamente la necesidad, para el pensamiento emancipatorio actual, de proyectarse hacia la “concreción política” —“el mayor desafío al ciberfetichismo y la sociofobia” (2013: 158)— la verdad es que su propuesta se nos antoja esencialmente abstracta y generalizadora, pues en ningún momento explicita de qué modo puede implementarse la centralidad de los cuidados en la configuración social actual ni los tipos de institucionalidad diferencial que lo permitiría.

En todo caso, la relevancia de su ensayo sigue estribando en la aguda captación de un proceso de desmembramiento social en el cual las sociedades occidentales se encuentran sumidas por culpa de los modos de gobierno del capitalismo avanzado —la precarización, mercantilización y financiarización de cada vez más ámbitos de la vida humana— a resultas de lo cual podemos constatar una degradación acelerada de los vínculos sociales cuyo arranque no deja de situarse en los albores de la modernidad. La necesidad de repensar el sujeto moderno más allá de la autonomía y la libertad individual conlleva, pues, una reconsideración de los lazos comunitarios desde la constatación de la intrínseca vulnerabilidad y dependencia del ser humano que lo expone y lo aboca a lo común.

Finalmente, cabe destacar también la original aportación, en cuanto al asunto del vínculo social se refiere, de la arqueóloga y antropóloga Almudena Hernando en *Fantasías de la individualidad* (2012), recientemente traducido al inglés. Con su prisma histórico y etnográfico, la profesora de la Universidad Complutense de Madrid caracteriza la forma de individualidad resultante de las trayectorias históricas y de los procesos de modernización como aquella que ha venido sustentándose sobre un creciente control de su entorno y seguridad en sí mismo, gracias a la sofisticación del conocimiento natural y de las tecnologías al alcance

del ser humano: un proceso que arranca con la compartimentalización en razón de género de las tareas relacionadas con el saber (desde la exploración de espacios en las sociedades cazadoras-recolectoras hasta el desarrollo de la escritura y sus posteriores derivaciones en saber científico, filosófico, etc.). Esta evolución histórica permitió a los varones de la especie humana desprenderse gradualmente de lo que Hernando llama *identidad relacional*, es decir, de la identificación personal —que está en el origen del modo de concebirse de todas las sociedades humanas— definida por la pertenencia a un colectivo y por el vínculo comunitario establecido, como mecanismo de defensa necesario debido a la desprotección individual ante las fuerzas superiores —originalmente las naturales. Lo que la racionalidad moderna logró fue, para la etnoarqueóloga, encumbrar un nuevo tipo de autoidentificación, típicamente masculina, que denomina *individualidad dependiente*, aquella que revela el mundo interior subjetivo como verdad última del individuo y declara su independencia, autonomía y control sobre su entorno, pero que se fundamenta sobre un borrado —y de ahí que se trate de una *fantasía*—: el de su dependencia material respecto a otro grupo, el femenino, que le brinda su posibilidad de sustento físico y emocional desde una posición de inferioridad a la vez que queda amarrado, incapaz de acceder a esta individualidad, a una identidad relacional en la que el poder de la naturaleza ha sido sustituido por el poder masculino, del que se espera protección mientras la mujer siga las mismas pautas anteriores: especialmente la de autoconcebirse únicamente desde el vínculo que la define, en tanto que madre y cuidadora<sup>117</sup>.

---

<sup>117</sup> Así lo resume la propia pensadora: “aunque en el comienzo de las trayectorias históricas la identidad de hombres y mujeres era igualmente relacional, poco a poco los hombres fueron adquiriendo rasgos progresivos de individualidad, en proporción correlativa al número de fenómenos que podían explicar racionalmente y controlar tecnológicamente. A medida que lo hacían, aumentaba la percepción de su diferencia dentro del grupo, y como consecuencia disminuía su identificación con él. Sin embargo, el ser humano no puede desconectarse de su propio grupo, porque en caso de producirse una verdadera autonomía se pondría en evidencia su impotencia real frente al poderoso universo en el que vive. De manera que, a medida que iban definiéndose por esos rasgos de individualidad y, por tanto, de potencia y capacidad de agencia,



En definitiva, lo que Hernando aporta es un argumentario antropológico y diacrónico para entender y cuestionar el tipo de individualidad establecida y encumbrada en la modernidad occidental —así como hipertrofiada con el advenimiento del neoliberalismo— que sólo es capaz, en última instancia, de asegurar espacios de seguridad y privilegio a grupos reducidos de la población —esencialmente el hombre blanco propietario— mientras que su concepción universalista ha operado gracias a la invisibilización de las marcadas desigualdades que su formalización social ha ido engendrando:

*La individualidad dependiente* puede entenderse entonces como un iceberg del que sólo es visible una pequeña parte, luminosa y brillante, que parece flotar y existir por sí misma haciendo frente a un océano adverso. Pero como un iceberg, la apariencia de flotar graciosamente sobre las aguas sólo puede construirse porque cuenta con un sustento inmenso, mucho mayor que la parte visible, que está oculto, hundido bajo la superficie y que, por tanto, no puede brillar con los rayos del sol, ni competir en tamaño y belleza ante quienes lo contemplan admirados desde la superficie de las aguas (Hernando, 2012: 148)

Por ello, la autora acaba proponiendo la necesidad de explorar y construir formas identitarias que da en llamar *identidad independiente*, es decir, aquellas que, aspirando a un máximo de individualidad, no dejan de asumir la necesidad de la identidad relacional —los vínculos, los cuidados— y que, consiguientemente, no necesita subyugar a ningún otro sujeto para poder desplegarse. Una identidad que “exige ser *consciente de la contradicción* inherente al sentimiento de seguridad en la modernidad” y que “no cuenta con apoyo externo para construirse” (ídem: 154). Esta síntesis entre los dos polos históricos —el de la individualidad y el de la identidad relacional— es lo que finalmente nos puede permitir, como

---

los hombres que asumían las posiciones de poder *actuaban* esa necesidad de vínculos a través de estrategias no reconocidas, *negadas*, que, en consecuencia, quedaban invisibilizadas en el discurso social: por un lado, el establecimiento de relaciones de género en las que las mujeres (que mantenían la *identidad relacional* que al principio caracterizaba a todo el grupo) se encargaban de garantizar el vínculo; y, por otro, la sustitución de los vínculos con el grupo de origen por los sostenidos con *pares* (de variado orden) dentro o fuera del grupo” (Hernando, 2012: 147)

revelación del impensado liberal —o sea, de aquello que el paradigma liberal no permite pensar—, “desarrollar la fuerza suficiente para reconocer la verdad: que el universo nos supera, y que sólo vinculándonos con la comunidad a la que pertenecemos podemos sentirnos fuertes; que no es posible sentir fuerza, ni seguridad, ni poder si estamos solos, que *la individualidad es sólo una fantasía*” (ídem: 157). Lo que propone Hernando, pues, con la idea de la *identidad independiente* es más bien un espacio de exploración y una forma de habitar las contradicciones subjetivas y sociales de la contemporaneidad<sup>118</sup>, que la autoafirmación de un —cualquier— grupo minorizado. Ello nos servirá de disparadero para acercarnos a las propuestas que, más allá del paradigma de la identidad y sus ramificaciones, encuentran en el marco de *lo común* un espacio de nuevos posibles en lo que a imaginación política y acción social se refiere.

### 3.1.3. Más allá de la identidad: los territorios de lo común

Como hemos visto hasta ahora, pensar la precariedad del presente supone emprender la tarea de abordar las formas de gobierno neoliberal en las sociedades contemporáneas, así como los fundamentos ideológicos de los procesos individualizadores, la ruptura de lazos sociales y la exposición cada vez

---

<sup>118</sup> Explica, al respecto, Hernando: “La *individualidad independiente* sume a la persona en una contradicción cotidiana, constante, inevitable, porque vive de manera consciente, sin delegar en nadie, tanto el conjunto de rasgos de la identidad relacional como el de la identidad individualizada. Y así, por un lado, se dedica a actividades recurrentes centradas en espacios conocidos, como son todas las tareas domésticas, donde el tiempo es cíclico, el cambio no se busca y el espacio constituye el parámetro dominante en la ordenación de la realidad; y, por otro lado, se dedica a actividades profesionales, que exigen un cambio constante y en las cuales, por tanto, el tiempo es el parámetro de orden fundamental. En ella, la persona se percibe a sí misma, por un lado, como un yo construido a través de los cambios buscados y logrados en la vida, pero, por otro, se siente perdida si no se percibe como parte de una red de relaciones” (ídem: 155).

más desnuda de los ciudadanos respecto a los vaivenes, arbitrariedades y castigos de los mercados que éstas conllevan (*precarización*). En este sentido, la persona que probablemente mejor representa la incorporación de estas problemáticas en la forma de pensar y escribir —o de pensar escribiendo— el presente desde el paradigma de la precariedad es la filósofa catalana Marina Garcés, cuya figura pública ha ido ganando notoriedad y audiencia desde que en 2013 publicara su segundo libro, *Un mundo común*. Resulta indudable, al respecto, que si su presencia mediática e institucional no ha hecho más que medrar en el último lustro es precisamente porque su propuesta filosófico-política ha sabido conectar con las urgencias de un país a la deriva y abordar con responsabilidad y decidida coherencia las preguntas más acuciantes de un tiempo convulso como es el de la última década en España. De hecho, su disposición a pensar los fenómenos sociales y políticos derivados del actual modo de existencia del capitalismo arranca prácticamente desde su formación universitaria, y se había plasmado ya tanto en su tesis doctoral, publicada bajo el título *En las prisiones de lo posible* (2002), como en los diversos trabajos y acciones que el colectivo Espai en Blanc —del que fue cofundadora, junto con otros filósofos como Santiago López Petit o Amador Fernández Savater, amén de muchas otras personas de dentro y de fuera del ámbito académico o intelectual— llevó a cabo desde los albores del nuevo milenio.

En el final de la mencionada tesis, Garcés ya apuntaba hacia una idea o preocupación que tensiona toda su obra filosófica: “Preguntar «¿qué puede ocurrir?» vuelve a tener sentido. Pero lo importante es que este sentido puede y debe ser producido por un acontecimiento, sin sujeto y sin autor, pero mío, tuyo, *nuestro*” (Garcés, 2002: 195). Al menos desde entonces, la posibilidad de un *nosotros*, o más bien de un pensamiento y una acción del —o de un— *nosotros*, vertebra su escritura ensayística, en busca de un fundamento interpersonal para la filosofía política que trascienda la tradicional axialidad del sujeto liberal a la

vez que sea capaz de renovar los distintos y envejecidos “nosotros” de las tradiciones emancipadoras con el objetivo de adaptarlos a una nueva coyuntura neoliberal y globalizada. ¿Qué formas de encuentro, de lucha o de resistencia pueden darse en este contexto? ¿Qué sujeto político antagonista es posible en el s. XXI, qué premisas lo condicionan y cuáles son sus marcos y radios de acción? ¿Qué modalidad de pensamiento puede lograr sustraerse a las lógicas de dominación propias del capitalismo avanzado y dar cauce a esas resistencias? ¿Qué ideas y conceptos son necesarios para movilizar y articular este pensar sin caer en cierto escapismo utópico? La primera respuesta a estas y a muchas otras preguntas vino a formalizarse, más de diez años después de su primer libro en solitario, en *Un mundo común* (2013), cuya primera parte se titula, precisamente, “El problema del nosotros”<sup>119</sup>. Para abordar filosóficamente este problema, Garcés parte de un punto muy próximo al que habíamos visto con Judith Butler —a quien la ensayista catalana conoce sobradamente y cita en varios pasajes—, es decir, el del “descubrimiento de la vulnerabilidad de los cuerpos que somos” (2013: 134), nuestra finitud compartida, nuestra dependencia congénita: “Existir es depender. Esta revelación es el escándalo contra el que se construye toda metafísica y sus derivados políticos y económicos.” (ídem: 146).

Desde ese punto, Garcés propone un rechazo respecto a lo que llama la falacia del “universalismo individualista” (ídem: 24) dado que, si bien tuvo en su momento un potencial emancipador indudable, hoy en día no ataca a la raíz del problema —más bien lo enmascara o mixtifica— que está en la base de las

---

<sup>119</sup> Como explica la filósofa: “En las sociedades occidentales modernas la palabra ‘nosotros’ no nombra una realidad sino un problema” (2013: 28). Se refiere, con ello a un fenómeno doble que podemos resumir del siguiente modo: por un lado, el “nosotros” ha perdido su fuerza emancipadora en el mundo post-1989 mientras que, por el otro, se ha recrudecido su fuerza segregadora, de defensa y confrontación en el mundo post-11S del 2001 en las distintas maneras de declinarse a través de las guerras culturales y el reflujo de los nacionalismos. De ahí que el “nosotros” se haya convertido en un refugio o una trinchera, pero que haya desaparecido de las semánticas políticas como sujeto emancipador.

desigualdades y las nuevas lógicas de control y precarización, a saber: “el hecho de que nuestra existencia ha sido privatizada con una agresividad y una intensidad hasta hoy desconocida” (ídem: 24). Por eso, contra ese individualismo de raigambre liberal y la metafísica del sujeto que emana de éste, y en consonancia con la filosofía de Butler pero especialmente influenciada por la fenomenología de Merleau-Ponty, la pensadora catalana reclama una *ontología del mundo común* (ídem: 15) —a la que también alude, en diversos pasajes, como “ontología del cuerpo”, “de la carne” o “del inacabamiento”. Una ontología concebida, no como espacio de fundamentación y de poder, sino precisamente de vulnerabilidad, de interdependencia y fricción con la otredad, que se afirma desde el cuerpo como base para ésta y de la que derivan importantes categorías para pensar el ser, como “lo anónimo, lo inacabado, la intercorporalidad, la dimensión común” —que atentan contra dos viejos presupuestos de la filosofía occidental: la identidad entre ser y pensar, como ideal de la metafísica moderna, y las lógicas de la *acción* y la *representación* propias de la filosofía política, a los que Garcés opone “la atención y el trato” (ídem: 16). Esta nueva ontología es lo que abre una nueva dimensión del *nosotros*, resolviendo el “falso problema” típicamente moderno de la intersubjetividad<sup>120</sup>, puesto que supone una invitación a “ver el mundo desde la excentricidad inapropiable, anónima, de la vida compartida” (ídem: 49). A partir de esto el *nosotros* ya no es entendido como

---

<sup>120</sup> Como explica la propia Garcés, siguiendo de nuevo a Merleau-Ponty, “la intersubjetividad es un problema típicamente moderno, propio de una filosofía que ya ha hecho del sujeto y de su conciencia el pilar central y soberano de la metafísica” (ídem: 127). Ante ello, se opone el concepto de “intercorporalidad” ya que “desde el sujeto que es un cuerpo, es decir, no una conciencia separada sino un nudo de significaciones vivas enlazado a cierto mundo, no se trata de explicar mi acceso al otro sino nuestra coimplicación en un mundo común. No se trata, por tanto, de explicar la relación entre individuos, sino la imposibilidad de ser sólo un individuo.” (ídem: 48). Esta idea abre el pensamiento hacia “el descubrimiento de la vulnerabilidad de los cuerpos que somos” (ídem: 134) como condición compartida, que nos arroja a la experiencia de lo común y a la conciencia de la finitud: “La finitud, vista desde la vida, y no desde la muerte, es vulnerabilidad e inacabamiento. Somos finitos porque estamos inacabados, porque estamos en continuidad y debemos ser continuados, porque no vemos lo que hay en nuestra espalda ni entre los pliegues de nuestra piel. Somos finitos porque nuestros límites no están bien definidos y podemos ser dañados, afectados, amados, acariciados, heridos, cuidados...” (*ibid.*).

un sujeto colectivo sino como la dimensión común de los seres humanos que hace que del *yo* al *nosotros* no haya una suma sino “una operación de co-implicación” en un mundo compartido. A su vez, en esta resemantización del *nosotros* está contenida potencialmente la posibilidad de desplegar una nueva gramática política que recupere o rehabilite el desnortado proyecto emancipador moderno:

Este nosotros desnudo en su interdependencia forzosa, sin más sentido que ésta, es el punto de partida para poder experimentar de nuevo, en el mundo occidental, la posibilidad de decir nosotros y de hacerlo, aunque parezca contradictorio, con una fuerza emancipadora capaz de retomar el ideal igualitario de la modernidad desde un nuevo concepto de libertad. Para ello es necesario ir más allá de la ficción del contrato, más allá de la excepción del antagonismo y más allá del juego recursivo de las identidades. Más allá quizás quiera decir más acá: hundirnos en la experiencia de la guerra, de la crisis, de la destrucción del planeta y repensar desde ahí qué significa ser nosotros. (ídem: 47)

Para lo que aquí nos atañe, importa resaltar que esta *ontología de lo común* logra escapar del “juego recursivo de las identidades” precisamente porque donde en la lógica de la diferencia han tendido a darse cierres identitarios y atrincheramientos en razón de pertenencias aquí se busca y propone una *filosofía inacabada*, es decir, abierta, experimental, tentativa, que parte —lo hemos dicho ya— desde la *co-implicación* de los cuerpos en contacto y no de sujetos estables, predeterminados. Si los cuerpos son finitos, interdependientes, abiertos a, afectados por, entonces es misión del pensamiento instalarse en la zona de indeterminación que se abre para abandonar las tradicionales certidumbres del sujeto que han sido articuladas desde la metafísica y la política liberal. Ese desplazamiento que inaugura el lugar elocutivo del pensamiento de Marina Garcés es lo que hace que su escritura busque incardinarse en una zona intersticial entre el *yo* y el *nosotros*, sabiendo que el *yo* no es externo al problema que orilla y rehuyendo la acostumbrada exterioridad o distancia del *teórico* —en sentido, al menos, etimológico—: “implicarse es descubrir que la distancia no es

lo contrario de la proximidad y que no hay cabeza que no sea cuerpo. Es decir, que no se puede ver el mundo sin recorrerlo y que sólo se piensa de manera inscrita y situada” (ídem: 74). Por eso, se trata de un discurrir encarnado, situado, implicado, que rompe con el juego del prestigio intelectual y de la desigualdad de las inteligencias (Rancière, 2010) desde la *proximidad* de los cuerpos iguales en su compartir, a la vez que permite iluminar una zona de (auto)problematización, porque “la implicación es el vacío de sentido que se abre cuando hacemos experiencia de nuestra proximidad con el mundo y con los demás. Esta proximidad es nuestro impensado” (*ibid*).

De hecho, uno de los grandes atractivos de la obra de la filósofa es el estilo o tono que emerge coherentemente de esta conciencia rotunda sobre la voluntad de implicación y de abordaje a este *impensado* colectivo. Se trata de una voz que, a pesar de su robustez filosófica, precisión conceptual y vocación expedicionaria, destaca por su calidez y cercanía, por huir sistemáticamente de categorizaciones definitorias y definitivas así como de pontificaciones catedralicias, artificios efectistas o retóricas huera y engoladas. Se dibuja así una escritura pensante y afectada, corporizada, que rechaza las estridencias verbales y las extravagancias conceptuales para equiparse con la única herramienta de cierta retórica de tono menor: lúcida, comedida, sensata. Con ello, Garcés da una demostración práctica de cómo es posible pensar la precariedad del presente desde la asunción de la propia precariedad, es decir, de la vulnerabilidad intrínseca de todo cuerpo, de toda persona, para hacerse cargo de ello hasta en cada una de sus esquinas. Se trata de una escritura que parte de la conciencia del diagnóstico de una “crisis de palabras” (ídem: 59) generalizada en el presente —idea que la filósofa retoma de Daniel Blanchard— ante lo cual sólo cabe reformular el lenguaje para dar cabida a un pensamiento otro, lúcido y humilde, crítico pero esperanzado, autoconsciente de sus limitaciones sin caer en el cinismo, en el que quepa la escucha y el trato atento, proyectado hacia a ese *nosotros* que se busca y se reclama.

Desde los prólogos y epílogos de sus libros, Garcés se apresura a revelar las coordenadas enunciativas de esta escritura pensativa, y lo hace a menudo explicitando el espacio tensionado, a veces contradictorio, entre la voz individual y la experiencia colectiva que la informa. Ese lugar intersticial, paradójico y necesariamente problemático donde el yo y el nosotros se rozan, friccionan, se contagian y se encuentran para generar nuevos sentidos. *Un mundo común* se abre con la constatación del propio inacabamiento y de la relación de continuidad que ello inaugura —“Yo no sé decir dónde empieza mi voz y acaba la de otros. No quiero saberlo. Es mi forma de agradecer la presencia, en mí, de lo que no es mío” (ídem: 18)— y se cierra con la afirmación luminosa de un yo que desde lo común, esto es, después de haber sorteado las trampas de la identidad y la autosuficiencia y de constatar que vivir es depender, es capaz de decir, “esta vida es mía” o, más bien, “*esta vida, que no es mía, es la mía*” (ídem: 150).

Es quizás en su último libro, *Ciudad Princesa* (2018) en el que la tensión entre el yo y el nosotros se vuelve más acentuada. Si *Un mundo común* establece y bordea el problema del “nosotros” para estirarlo hacia lo común y *Filosofía inacabada* (2015) lo lleva al terreno del pensamiento en el marco de un mundo globalizado y antropocéntrico, *Ciudad Princesa* aterriza la misma problemática en la dimensión autobiográfica de su autora, al nivel del relato subjetivo, de la experiencia hecha lenguaje, en lo que acaba siendo una biografía colectiva de los movimientos sociales y de resistencia política en la Barcelona de las dos últimas décadas, desde los ambientes okupa de los años noventa hasta el 15M, pasando por el zapatismo, la antiglobalización o las iniciativas colectivas de Espai en Blanc, el grupo de las Agencias y tantos otros. En su voluntad de “revisitar lo vivido” para “saber dónde estamos”, Garcés afina una voz “que es a la vez singular y plural: el singular irreductible de quien vive y piensa cada uno de los momentos y situaciones que se recogen y el plural del *nosotros* que en cada ocasión le dan sentido”, y ello para trazar un mapa de aprendizajes, individuales, colectivos,



porque “en el aprendizaje es donde se encuentran la política como transformación, el saber como descubrimiento y la relación con los otros como compromiso” (2018: 13). Una escritura de nuevo abierta, sin recetas ni “guion previo”, una “escritura tentativa que no busca conclusiones, sino relaciones” (ídem: 15). *Ciudad Princesa* es una cura de abstracción en el que su autora relata sin ambages las dificultades materiales y organizativas de la construcción del *nosotros*, demostrando que no cabe ingenuidad o idealizaciones en la construcción de los territorios de lo común, pues estos están atravesados por conflictos, necesidad de gestión continua, desánimo, agotamiento, e incluso incompatibilidades: “la experiencia directa y concreta del anonimato colectivo es muy dura. Expone a una vulnerabilidad que necesita de mucha generosidad y de mucha confianza hacia aquellos con quien se comparte” (2018: 147). También es un antídoto contra la demonización del *yo*—contracara de la entronización del *nosotros*— y una reconciliación con la acción individual a través de la escritura, reconociendo la potencialidad de este nuevo *yo* que a pesar de escribir desde el nombre propio y la soledad lo hace recogiendo la experiencia compartida y “a contrapelo de los valores individualistas de nuestra sociedad, así como de los personalismos del mundo de la cultura y de los ambientes alternativos” (ídem: 148) reconociendo en el “nombre propio [...] el trazo de una singularidad existencial sin la cual no habría *nosotros*” (ídem: 149). Por eso, *Ciudad Princesa* supone también la reivindicación de la escritura o, más bien, de *una* escritura que “contra las convenciones literarias modernas, que oponen el *yo* al *nosotros*, [...] hace todo lo contrario: los trenza y los religa sin confundirlos” (ídem: 148-49).

Finalmente, cabe mencionar también el opúsculo que Garcés publicó en 2017 bajo el título de *Nueva ilustración radical* por cuanto en él encontramos la traslación de estas ideas a lo que podríamos llamar un programa político-cultural de mínimos que a la vez nos sirve para comprender la potencia propositiva del paradigma filosófico de la precariedad. Y es que, en consonancia con tantos

otros teóricos y pensadores de “lo común”, el marco posfundacional de la vulnerabilidad permite reciclar una imaginación política que, lejos de estancarse en las lógicas de la diferencia y las luchas identitarias, sea capaz de proclamar un nuevo universalismo en el que aquello que trasciende el sujeto no es una comunidad cerrada sino precisamente *lo común*, el *nosotros*, entendido como esa consubstancialidad humana que invita a descentrar la arrolladora privatización de la experiencia individual. Y es que, si bien hemos apuntado aquí en varias ocasiones que el universalismo liberal acabó perfilando una concepción del sujeto como autosuficiente, autónomo e independiente y que ello a la larga acabó ocultando una forma de superioridad y dominación más sutil e innombrada —la del sujeto varón, hombre, propietario—, Garcés reivindica que el proyecto ilustrado contenía igualmente una potencia emancipatoria insoslayable, cuyo hallazgo principal no fue otro que la crítica como herramienta de desencantamiento del mundo<sup>121</sup>. Para la filósofa, pensar hoy la relación entre saber y emancipación pasa por recuperar es pulsión ilustrada, aunque desligada del “proyecto de modernización que, con la expansión del capitalismo a través del colonialismo, dominó el mundo en los tres últimos siglos” (2017: 9). Ante un mundo acuciado por la pronta “rendición del género humano respecto a la tarea de aprender y autoeducarse para vivir más dignamente” ella sostiene sagazmente que el camino de una *nueva ilustración radical* debe permitir “retomar el combate contra la credulidad y afirmar la libertad y la dignidad de la experiencia humana en su capacidad para aprender de sí misma” (ídem: 11).

De este modo, lo que asomaba en *Un mundo común*, la propuesta de un *nosotros* abierto, no-identitario, se concretiza en la propuesta de un nuevo universalismo que da en llamar “recíproco”, un universalismo débil, que recupera la potencialidad de desencantamiento del mundo ante un orden global que asimila

---

<sup>121</sup> “La ilustración radical fue un combate contra la credulidad, desde la confianza en la naturaleza humana para emanciparse y hacerse mejor a sí misma. Su arma: la crítica” (Garcés, 2017: 9).

la realidad con el capitalismo, pero descartando el proyecto civilizatorio que conllevó el liberalismo ilustrado, y ello en virtud de una tarea crítica que sea ante todo *autocrítica*, es decir, desde una “autonomía del pensamiento pero no autosuficiencia de la razón” (2017: 38). Sólo desde esa razón precaria, que asume “el carácter natural de la condición humana”<sup>122</sup> (ídem: 38) se puede restablecer el sentido de un humanismo desidealizado, que no sea cifra y legitimación del “imperialismo eurocéntrico y patriarcal” (ídem: 67) sino “capacidad de vincularnos con el fondo común de la experiencia humana, [...] de compartir las experiencias fundamentales de la vida, como la muerte, el amor, el compromiso, el miedo, el sentido de la dignidad y la justicia, el cuidado, etc.” (ídem: 68). De este deslinde nace precisamente la idea del “universalismo recíproco”:

Se trata más bien de ocupar un lugar receptivo y de escucha, incluyendo no solo la alteridad cultural sino también la tensión y el antagonismo entre formas de vida, dentro y fuera de Europa. Esto implica no solo criticar sino también dejar atrás tanto el universalismo expansivo como el particularismo defensivo, para aprender a elaborar *universales recíprocos*. O, como decía Merleau-Ponty, universales oblicuos, es decir, aquellos que no caen desde arriba sino que se construyen por relaciones de lateralidad, de horizontalidad. (ídem: 69)

En conclusión, el pensamiento de la precariedad traza un *continuum* que va desde la recusación ontológica de la metafísica del sujeto a la afirmación propositiva de nuevas posibilidades de acción y pensamiento político, pasando por la crítica a las formas de vida y la producción de subjetividad imperantes en la desatada fase del capitalismo avanzado o neoliberal. En adelante trataremos de acercarnos a algunas de las distintas formas de aplicabilidad de este marco conceptual, que ha ido permeando progresivamente en cada vez más ámbitos de movilización en la última década hasta revelarse como un nuevo sentido común emancipador.

---

<sup>122</sup> Habremos de volver a estas ideas en el próximo capítulo, pero baste ahora allegar al respecto una breve cita aclaratoria al respecto, de la propia Garcés: “Asumir la condición natural y corporal de lo humano implica aceptar la parcialidad y precariedad de nuestras verdades, pero también la perfectibilidad de lo que somos y hacemos de nosotros mismos” (ídem: 39).

### 3.2. Fuerzas vulnerables: *políticas y prácticas de la vulnerabilidad*

Ya lo hemos dicho antes, las ideas de vulnerabilidad y precariedad han estado tradicionalmente vinculadas al campo semántico de la debilidad, la fragilidad, la desprotección o la victimización. Por eso, plantear la posibilidad de una *fuerza vulnerable* para la acción social resulta casi contraintuitivo, pero es precisamente lo que formula Amador Fernández-Savater en su breve texto compilado en un libro colectivo sobre las *Politizaciones del malestar* (Ancarola, Manonelles y Gasol, 2017) y publicado también el 27 de enero de 2017 en *eldiario.es*. Para deshacer el aparente oxímoron es necesario entender la politización más allá de la política institucional y de la lógica de la soberanía, es decir, poner el foco en el momento previo al establecimiento de estructuras y entidades públicas de gestión de la vida social en aras de ponderar lo político como espacio esencialmente relacional, semiótico y afectivo. Todo ello sin negar la necesidad de las instituciones pues, de lo contrario, el paradigma de la precariedad puede ser incomprendido y criticado desde varios flancos, incluso desde la izquierda anticapitalista, de los que da buena muestra el razonado artículo de Antonio Gómez L-Quñones (2016). En él, su autor esgrime dos argumentos principales para impugnarlo, a saber: 1) el paradigma de la precariedad en realidad contribuye, según éste, a la precarización del presente al extender una visión débil y doliente de la potencia de cambio real de las sociedades, cayendo a menudo en una retórica victimológica, lo cual conduce a un 2) error estratégico o procedimental, ya que supuestamente se acaba renunciando a la constitución de una auténtica fuerza antagonista en un momento que el autor intuye de “recomposición de las fuerzas anticapitalistas” al fomentar proyectos “que tienen un perímetro bastante

limitado”<sup>123</sup> (2016: 141) y desistir a la lucha por el control efectivo del poder institucional, cosa que acaba, siempre según Gómez L-Quñones, “desbrozando el camino (sin pretenderlo en la mayoría de los casos) para una nueva restauración del poder de clase, una nueva laminación del (ya esquilmo) Estado del bienestar, el fortalecimiento de instancias supranacionales y no-democráticas de gestión y, en definitiva, la destrucción creativa del neoliberalismo” (ídem: 143).

El segundo de estos argumentos no resulta para nada baladí, y de hecho está en la base de la actual y generalizada incapacidad de diálogo entre la izquierda socialdemócrata y la llamada nueva izquierda o radical que ya señalamos en el anterior capítulo: si bien es cierto que desde la segunda facción se tiende a idealizar “el momento maximalista y asambleario de la acción directa” (ídem: 142), para nada es ello incompatible con la necesaria institucionalización de la gestión política, como ha demostrado recientemente la concreción de algunas movilizaciones como el 15M y las diversas mareas cromáticas en partidos políticos como Podemos o las confluencias municipalistas. Por otra parte, la rigidez nostálgica y el esquematismo conceptual de algunos representantes de la izquierda progresista parecen obviar demasiadas veces tanto el descorazonador escenario precarizador que ha dejado la duradera crisis económica como las nuevas reglas del juego y los desafíos impuestos por el orden neoliberal globalizado, con lo que su fe en la capacidad de transformación que albergan categorías más bien resabiadas como *partido*, *sindicato*, *estado de derecho* o *constitución* y la lógica de representación que deriva de la forma-estado liberal no parece dar, hoy en día, menos muestra de idealismo ilusorio que el anterior posicionamiento —como han demostrado, se podría decir de nuevo, partidos como Podemos o

---

<sup>123</sup> Se refiere a la aparición de numerosas “cooperativas, mancomunidades, entramados de solidaridad, asambleas, agrupaciones de resistencia, redes de canje y trueque, colectivos artísticos, asociaciones vecinales, etc.” (íbid).

las confluencias municipalistas. Ya lo hemos apuntado en el anterior capítulo: hoy se hace necesario la intercomunicación entre estos dos puntos de vista, de sus lógicas, sus énfasis y sus radios de actuación, no sólo para establecer estrategias de acción política diversificadas y complejas sino incluso para llegar a comprender los distintos horizontes políticos y sus retos en la actualidad.

Respecto al primero de los reparos aludidos, es importante repetir que el paradigma de la precariedad difiere radicalmente del victimológico, tan extendido en las últimas décadas, y que de hecho es una de sus virtudes o potencialidades, por cuanto no cae en la esencialización de un *yo-víctima* aislado si no que, como veremos más adelante, más bien construye un *yo-afectado* desde la conciencia de una experiencia común. Como ya mencionamos brevemente, la misma Judith Butler se encargó de rebatir la concepción errónea que equipara precariedad con debilidad y victimismo en, por ejemplo, su libro *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), en el que también advertía que no se puede tomar la idea ingenua de los cuerpos unidos en las calles —esa “multitud” teorizada por Toni Negri y otros pensadores— como pureza de la acción política, sino que se trata de actos performativos incomprensibles sin sus condiciones de aparición y cuyo potencial como demanda de una vida vivible (*livable life* o *life that matters*) depende de su capacidad de contestación respecto a las relaciones de poder establecidas, así como de las nuevas infraestructuras que sea capaz de proponer. Para Butler, la libertad de asociación pública (*freedom of assembly*) de los cuerpos “desechables” (*disposable*) en tanto que movilización de la vulnerabilidad es la cifra de una resistencia por cuanto supone la exploración de una soberanía popular más allá del parlamentarismo y en tensión con las fuerzas del Estado. Una soberanía popular que, además, es un caladero de aprendizaje democrático por sus propias características: se trata de un *nosotros* indeterminado, heterogéneo, no-representacional y no-representativo (2015: 169) que obliga a que las acciones que emerjan de él sean también plurales, fruto de consensos en

constante actualización y que sin embargo no borran, ni pretenden hacerlo, las diferencias internas<sup>124</sup>. De ahí que la consigna de la no-violencia se haya convertido en un denominador común de la mayoría de las movilizaciones colectivas de la actualidad, porque parten de la comprensión de que el cuerpo al que se enfrentan también es vulnerable, a pesar de que sea distinto y responda a diferentes motivaciones, para no reproducir, así, la carga de violencia sistémica del mundo actual y estableciendo las condiciones para pensar y proponer un mundo diferente.

Como Butler, también Amador Fernández-Savater, en el texto que mencionábamos, titulado “Una fuerza vulnerable: el malestar como energía de transformación social” (2017), explica la necesidad de partir de la vulnerabilidad compartida de los cuerpos para hacer frente a la crisis sostenida de la actualidad, que no es sólo económica, sino especialmente de valores democráticos y del orden liberal. Para el filósofo, ante el malestar generalizado, ante la zozobra y la inquietud, cabe detectar la apertura de una posibilidad para inventar “otras formas de estar y relacionarnos con el mundo, tanto personales como colectivas” (2017: 40). Si, ante esta crisis generalizada, los partidos tradicionales se han aferrado a la repetición de viejas fórmulas (socio)liberales y han nacido nuevos populismos de extrema derecha y de izquierda para articular un discurso, éste sí, *victimista*, para intentar cautivar a una población inerte y desnortada<sup>125</sup>, se plantea

---

<sup>124</sup> La propia filósofa, al recapitular, describe cuatro características intrínsecas de la libertad de acción y la soberanía popular: “(1) popular sovereignty is thus a form of reflexive self-making that is separate from the very representative regime it legitimates; (2) it arises in the course of that very separation; (3) it cannot legitimate any particular regime without being separate from it, that is, partially uncontrolled by a regime and not operationalized as its instrument, and yet it is the basis from which legitimate government is formed through fair and inclusive elections; and (4) its act of self-making is actually a series of spatially distributed acts, ones that do not always operate in the same way and for the same purposes” (ídem: 171).

<sup>125</sup> Se pregunta, al respecto, Fernández-Savater: “¿Cuánto tiempo más podremos sostener esta condición de víctimas? ¿No nos cansamos de ella? No cambiamos mucho sustituyendo un enemigo por otro: “los inmigrantes” por “la casta”. Mantenemos intacta la *subjetividad victimista* que critica pero no emprende ningún cambio, que piensa que el mal viene de otro (tal grupo o

aquí la posibilidad de utilizar el propio malestar colectivo como motor de cambio: “No necesitamos crítica victimista y resentida, sino fuerza afirmativa y de transformación. [...] ¿Podemos salir de la inmovilización e impotencia usando el malestar mismo como palanca?” (ídem: 47). Fernández-Savater defiende una concepción *enérgica* —cercana a lo que podemos llamar también “afectada”— de las experiencias de lucha desde la precariedad —las plazas del 15M, las mareas, las plataformas de afectados, etc.— en las que la *politización* de ese malestar permite transformar ese “malestar vivido en soledad e impotencia” en la “alegría de la potencia colectiva” (ídem: 48). Eso es lo que da en llamar precisamente “la fuerza vulnerable” (íbid.), que nace de la debilidad de los cuerpos que se encuentran y toman la palabra. Desde esta politización, arguye, es posible convertir la actual *crisis civilizatoria* en *mutación civilizatoria*, es decir, “abrir y sostener mundos aquí y ahora: otros modos de relación con el trabajo, el cuerpo, el lenguaje, la tierra, la ciudad, el nosotros, etc. Aprovechar la crisis, hacer palanca en la fuerza vulnerable” (ídem: 50).

Recogiendo el hilo lanzado por Fernández-Savater y tantos otros, proponemos entender aquí el paradigma de la vulnerabilidad como una invitación a repensar las formas de vida como espacios de relación política, abandonando la concepción meramente institucional, desde la esperanza de una potencia transformadora. Lo que resulta de la asunción de la vulnerabilidad se convierte, entonces, en todo lo contrario de una capitulación o resignación ante las fuerzas del orden global: antes bien, se muestra como condición de posibilidad para la resistencia ante éstas y la exploración de modos de acción y de relación diferentes.

---

persona) y que si lo eliminamos todo estará bien, que delega siempre en el salvador de turno la tarea de “restaurar el equilibrio” —muchas veces nostalgia de algo que nunca existió” (ídem: 46).



En este sentido, dentro de la constelación conceptual de la precariedad debemos atender ahora a dos términos que se han instalado progresivamente en la agenda política de los espacios de activismo y de reflexión colectiva y que no sólo ayudan a iluminar problemáticas sociales desde nuevos ángulos, sino que tienen la virtud de suponer también un ejercicio reflexivo de autoexamen de los modos de acción y de relación en diversos ámbitos. Estos son, por un lado, la idea de los *cuidados* y, por el otro, el concepto de *bienes comunes*. A ellos, cuya centralidad es hoy indiscutible en muchos de los debates de la izquierda tanto nacionales como internacionales, dedicamos los siguientes apartados para, posteriormente, ofrecer un caso aplicabilidad de estos conceptos en un colectivo como el de la Plataforma de Afectados por la Hipoteca.

### 3.2.1. Economías feministas: la sostenibilidad de la vida desde los cuidados

Lo habíamos apuntado con motivo del libro de Rendueles sobre la *sociofobia* de nuestro mundo: la posibilidad de establecer nuevos lazos sociales en un mundo hiperindividualizado que ha hecho del emprendedor de sí mismo su modelo ejemplarizante de conducta pasa por la comprensión de la intrínseca e implacable dependencia y vulnerabilidad de los cuerpos humanos y, en consecuencia, de la consideración de la necesidad de los *cuidados* en el sostenimiento de la vida. Se trata de un concepto que proviene de la filosofía económica feminista, que cuenta con precursoras italianas de la talla de Mariarosa dalla Costa y Silvia Federici, quienes en los años setenta empezaron a abordar el problema del trabajo doméstico como impensado de las tesis marxistas sobre el trabajo

productivo en la economía de mercado. De este modo, la denuncia de la división sexual del trabajo, que se recrudeció en la modernidad por acción y efecto de la mercantilización creciente de las sociedades, permite oponerle, a la exclusividad del *trabajo productivo* como generador y catalizador de *valor* en el orden capitalista, la importancia y necesidad irremplazable del *trabajo reproductivo* —trabajo doméstico, crianza, cuidados, etc.—, tradicionalmente ejercido por las mujeres y cuya exclusión de la ley del mercado “aumentó su dependencia respecto de los hombres, permitiendo al Estado y a los empleadores usar el salario masculino como instrumento para gobernar el trabajo de las mujeres” (Federici, 2010: 112).

En las últimas cuatro décadas, la economía feminista ha crecido en diversas ramificaciones y posicionamientos pero, como señala una de las principales representantes españolas de la disciplina, Cristina Carrasco Bengoa, todas arrancan de ese punto de partida y comparten al menos las tres ideas y objetivos siguientes: “a) ampliar las fronteras de la economía más allá del mercado como manera de incorporar el trabajo doméstico no asalariado como parte del circuito económico, b) «descubrir» el trabajo de cuidados y su significado, y c) plantear que el objetivo no debiera ser el beneficio privado sino el cuidado de la vida” (Carrasco Bengoa, 2014: 25). Como vemos, la economía feminista no supone un nicho esencializador de las diferencias de género ni tan sólo un mero deslinde de un nuevo objeto de estudio para la ciencia económica sino, antes bien, un potencial de impugnación a la ideología de mercado y sus excesos, desde la crítica a las pautas de conducta que sanciona y a los regímenes de inclusión/exclusión económica de las tareas que establece. Y lo hace atacando a su núcleo conceptual —las ideas de “trabajo”, “desarrollo”, “valor” y “riqueza”, entre otras— y desde la disciplina del saber que más ha contribuido probablemente al asentamiento del orden capitalista y que ha articulado su narrativa dominante: la economía.

Con todo, como dice Carrasco Bengoa, la voluntad de “descubrimiento” y delimitación del trabajo de los *cuidados* es una constante en las aproximaciones de la(s) economía(s) feministas. Su definición, de nuevo, varía según cada autora, si bien todas comparten la voluntad de dar valor a una enorme masa de trabajo históricamente no computable bajo el limitado concepto de “empleo” pero sobre cuya negación —lo vimos con Almudena Hernando— se asienta la ficción de la individualidad autónoma y autosuficiente. Por eso, atender a la necesidad y al reparto material de los cuidados, contra lo que Antonella Picchio llama el *estrabismo productivista* del enfoque económico occidental<sup>126</sup>, supone rebatir esta ficción a través de una nueva lente que sitúa la vulnerabilidad y la eco/interdependencia de la vida en el centro de su campo de visión para ensayar un reordenamiento de la jerarquía de valor y de las prácticas que emana de la lógica del mercado. Esto no sólo implica cuestionar el mecanismo axial de la estructura socioeconómica capitalista, esto es, la acumulación de capital como único proceso socialmente garantizado —un mecanismo que, como expone Amaia Pérez Orozco, “inhibe una responsabilidad colectiva en el sostenimiento de la vida y [...] establece una amenaza constante sobre esta”— sino también, en última instancia —y en el plano simbólico o ideológico—, “su lógica antropocéntrica y androcéntrica [que] define la propia noción de *vida que merece*

---

<sup>126</sup> Expone Picchio (2009: 28-29): “El análisis económico, también el análisis crítico, se concentra en la producción de los medios y no en las fuerzas dinámicas y conflictivas que orientan los procesos de vida de hombres y mujeres reales y que están vinculadas necesidades, aspiraciones, ansias e inseguridades. También los análisis críticos, por lo general, permanecen encerrados en los confines del mercado laboral asalariado, analizado en sus magnitudes tradicionales: salario y empleo, esto es, como para el resto de mercancías, precio y cantidades intercambiadas. De este modo, se restringen las perspectivas analíticas y políticas y se acepta reducir y adaptar las dimensiones materiales, relacionales y culturales de la vida a la relación de trabajo asalariado. Así se condenan a un estrabismo productivista que, por un lado, es incapaz de ver aperturas y puntos de resistencia y que, por el otro, esconde vulnerabilidades profundas del sistema económico que se juegan en el terreno del vivir, como proceso cotidiano de reproducción de cuerpos, identidades y relaciones. Al final, pues, se acaba por aceptar como única perspectiva de referencia la de los perceptores de los beneficios, que de forma coherente respecto a su punto de vista, consideran las condiciones de vida de los trabajadores y de sus familias como un coste o un lujo improductivo o, en cualquier caso, como una reducción de la tasa de ganancia.”

*la pena ser vivida*” (Pérez Orozco, 2014: 24). La misma lógica que propaga un creciente número de vidas descoyuntadas, contrahechas, precarizadas.

En todo caso, como la propia Pérez Orozco reconoce, la idea de los cuidados está lejos de ser unívoca o despertar unanimidad sobre su definición, pero de algún modo ello colabora a la vitalidad del concepto y a la potencia de las tentativas para articularlo<sup>127</sup>. Para la economista, los cuidados incluyen pero también exceden otros conceptos como “trabajo reproductivo” y “trabajo no-remunerado” para señalar el “conjunto de actividades que, en última instancia, aseguran la vida (humana) y que adquieren sentido en el marco de relaciones interpersonales” (2014: 90), actividades que son necesarias ya que “regeneran cotidiana y generacionalmente el bien-estar físico y emocional de las personas” (ídem: 92). En este sentido, la filosofía de los cuidados está en las antípodas ideológicas de lo que Charles Taylor llamó, como hemos apuntado ya, la “cultura terapéutica”, que declara que cada individuo es responsable de su propio bienestar físico y emocional, y cuyo síntoma más evidente es la profusión de libros de autoayuda aplicados a todo tipo de situaciones. Si esta idea participa desde los años sesenta de la lógica hiperindividualizadora contemporánea, las propuestas que ponen en el centro de la vida social a los cuidados afirman que ningún individuo es capaz de sostener su vida en soledad y que por lo tanto no puede ser el responsable último de su destino, reclamando así la necesaria dimensión colectiva de la existencia humana. No se trata, entonces, únicamente de los trabajos que procuran el sostenimiento físico de los individuos sino también de aquellos necesarios para la posibilidad de una vida digna o significativa, partiendo de la base de que cada persona requiere de una atención de doble dimensión, material y afectiva, a la que la misma pensadora se refiere

---

<sup>127</sup> Aclara, al respecto, la autora: “ni siquiera disponemos de una palabra única para expresarlo; precisamente la idea a transmitir es que aún no la tenemos y que quizá no nos haga falta” (ídem: 77).

con el neologismo de *desesidades* —o sea, la conjunción de “deseos” y “necesidades”. De ahí que los cuidados sean intrínsecamente heterogéneos, comprendiendo desde las labores domésticas a la gestión mental y emocional, pasando por los cuidados directos —“los que involucran atención directa con personas, la atención específica a los cuerpos y las emociones” (ídem: 92)— y que ocupen, por su propia naturaleza, una zona de indeterminación y conflicto en los intersticios de categorías instaladas en el imaginario social: “están entre el trabajo, el consumo y el ocio; entre el egoísmo y el altruismo; entre el mercado y el no-mercado; entre la autonomía y la dependencia; entre lo público y lo privado; entre lo colectivo y lo individual” (ídem: 94).

Por otro lado, contra una concepción meramente asistencial de la atención a personas especialmente vulnerables —niños, enfermos, ancianos, etc.— la economía de los cuidados, en consonancia con el paradigma filosófico de la vulnerabilidad, asevera que “la dependencia no se puede considerar como una excepcionalidad o un accidente, sino que es un rasgo constitutivo de lo humano” (Rodríguez-Modroño y Agenjo Calderón, 2016: 189) y por ello estudia el reparto de la responsabilidad de los cuidados en las sociedades contemporáneas tanto desde un enfoque micro como macro. En este sentido, Lina Gálvez Muñoz, alude al *diamante del cuidado* —idea acuñada por Shahra Razavi en 2007—, según el cuál existen cuatro tipos de instituciones sociales que se reparten el peso de los cuidados, cuatro polos que dibujan el rombo del mencionado diamante, a saber: 1) el Estado (polo superior), 2) la familia (polo inferior), 3) el mercado y 4) la sociedad civil o comunidad (polos laterales). La idea del diamante informa de la posibilidad de que las actividades relacionadas con los cuidados “se muevan entre los distintos vértices, dependiendo de las instituciones y la cultura predominante en cada país y momento dado, pero también de las diferencias de renta que se observen y la exposición de las y los individuos a los mercados” (Lina Gálvez, 2016: 21). En este marco, donde el Estado “regula las reglas del

juego” y el mercado, por lo tanto, sólo se pone a disposición de sujetos de capacidad adquisitiva suficiente para su lógica de beneficio, cabe remarcar que “aunque la familia siempre es el espacio primario del cuidado, el grado de corresponsabilidad determina en gran medida las desigualdades que observamos, especialmente las de género” (íbid). No cabe duda de que, en este sentido, la acentuada recesión económica de 2008 y las medidas austericidas emprendidas por el gobierno español en los años sucesivos —poniendo en jaque las condiciones del estado del bienestar— sumadas al desmantelamiento de las redes de apoyo comunitarios en la expansiva cultura sociofóbica, han supuesto un agravamiento de la presión sobre las familias en el ejercicio de los cuidados, o, por decirlo con Pérez Orozco, “la privatización de la responsabilidad de sostener la vida” en los hogares (2014: 161), mientras que la mundialización del sistema laboral ha generado unas “cadenas globales de cuidados”<sup>128</sup> asumidos cada vez más por sujetos migrantes, racializados y desposeídos, además de femeninos. Como explica esta última:

hoy por hoy no hay instituciones comunes con la suficiente fortaleza como para poder hablar de una responsabilidad colectiva en la sostenibilidad de la vida. Las de mayor fuerza (las de lo público-estatal) están, en última instancia, al servicio del proceso de valorización [mercantil]. La responsabilidad de poner las condiciones de posibilidad de la vida se localiza en ese espacio *más-acá-del-mercado*, organizado en torno a estructuras de cotidianeidad e intimidad. (íbid.)

La aplicabilidad de las ideas provenientes de las economías feministas ha encontrado acogida principalmente en dos ámbitos: 1) desde la vertiente más científica o académica se han realizado estudios y publicaciones dirigidas al análisis y la propuesta de nuevos modelos de gestión pública de la dependencia, por un lado, y a la dimensión ética de ciertas profesiones de ámbitos como el sanitario, el jurídico o a los diversos servicios sociales, por el otro, mientras que

---

<sup>128</sup> El concepto es de Amaia Pérez Orozco y Silvia López Gil que subtítula el estudio que llevaron a cabo al respecto: *Desigualdades a flor de piel: cadenas globales de cuidados* (2011).

2) desde la faceta más filosófica y política la conciencia de la centralidad de los cuidados ha reverberado sobre todo en los ámbitos activistas y los nuevos movimientos sociales, en los que hoy en día no suele faltar algún tipo de reflexión sobre el asunto, concretizado a menudo en códigos de conducta para que el cuidado y el sostenimiento mutuo formen parte de los objetivos colectivos. En este sentido, es mérito de la corriente filosófica de los cuidados el haber dotado a los movimientos, al activismo y a diversos colectivos de una conciencia autorreflexiva sobre la necesidad de velar sobre el comportamiento interno del grupo y no sólo sobre las ideas desplegadas, corrigiendo así las contradicciones históricas de muchas tradiciones emancipadoras, que a pesar de pretender luchar por una sociedad más justa, eran incapaces de aplicarse el cuento y a menudo favorecían conductas hipermasculinizadas y dialécticamente agresivas. Hoy estas características tienden a ser substituidas por afecto, apoyo y comprensión de las situaciones personales de cada integrante, impulsando un espacio de confort desde el que compartir no sólo convicciones ideológicas sino también experiencias y necesidades personales. Ello ha tenido la virtud de desproveer a estos colectivos y movimientos —desde centros sociales autogestionados a grupos de investigación activista, desde distintas plataformas de afectados a cooperativas de toda índole— de la dimensión teleológica de la que dependía su autorrealización, frecuentemente supeditada al logro de una reivindicación, cuando no de un cambio de gobierno o de sistema, para dotarlos de un presentismo acogedor, aunque no por ello idealizante: son espacios en los que *ya* se llevan a cabo y se experimentan lógicas alternativas a las criticadas, tan o más importante que los objetivos futuros que puedan ser alcanzados. De hecho, como ya hemos apuntado, los cuidados habitan un espacio relacional y colectivo, por cuyo efecto, en el mejor de los casos se puede vislumbrar cierto restablecimiento de vínculos fuertes sostenidos sobre este compromiso común en el sostenimiento de la vida.

Por otro lado, la concepción centrada en los cuidados requiere de la atención personalizada a los cuerpos individuales y a sus condiciones concretas de existencia<sup>129</sup>. El colectivo Precarias a la Deriva incide en este aspecto cuando se refiere a los cuidados como “prácticas orientadas a hacerse cargo de los cuerpos sexuados, reconociendo que estas prácticas están atravesadas por (des)afectos y que constituyen en sí mismas relaciones” (Precarias a la deriva, 2004: 108). En este sentido, y para terminar con este apartado, cabe resaltar el original ensayo que publicó recientemente Carolina León, titulado *Trincheras permanentes. Intersecciones entre política y cuidados* (2017). Se trata de un ensayo coral, tejido con experiencias ajenas y propias a las que la autora se acerca desde la pregunta sobre la intersección entre política y cuidados, así como a las fricciones entre lo privado y lo público de iniciativas y formas de vida que exploran modos distintos de actuar y relacionarse, buscando y habitando diversos márgenes respecto a la razón neoliberal. Para ello, Carolina León recoge, a modo de crónicas y entrecruzadas de reflexiones y aprendizajes, sus conversaciones con gente tan dispar como participantes en el 15M y “acampadasol”, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, la “colonia ecoindustrial postcapitalista” Calafou, la comuna que previamente había sido un centro terapéutico para menores drogodependientes Garaldea, dos médicas de la plataforma “Yo sí Sanidad Universal”, una señora que decide acoger dos niñas a su avanzada edad, integrantes del centro social autogestionado La Casika, algunos de sus compañeros en un círculo de Ganemos Madrid y tres inmigrantes cuidadoras de ancianos. Uno de los elementos interesantes del libro es sin duda cómo la ensayista lleva a la práctica la asunción feminista de que todo pensamiento tiene que ser situado, encarnado, para tensionar su propia escritura entre lo particular y lo común, o sea, entre la miríada de vivencias particulares, por un lado, y la

---

<sup>129</sup> De nuevo, Amaia Pérez Orozco: “Lo que tiene de singular es que todo esto lo aterrizamos en sujetos concretos con *desesidades* peculiares, con relaciones sociales y con un posicionamiento específico” (2014: 26).



extracción de lecciones que puedan contener un interés general, por el otro. La propia autora lo explica en la introducción al volumen, titulada “¿Cómo se cuida aquí?”:

En las largas conversaciones que dieron lugar a este libro, lo que emergió *de facto* es que la perspectiva de los cuidados puede no tener literatura, que tratarlos obliga a atender a un millón de pequeños problemas privados, pero también que esos cuidados demandan hacerse públicos.

En el trayecto, quizá he encontrado la grieta. Y ha sido en ese lugar llamado escritura, en el que lo privado colisiona con lo público, en el que tuve que seleccionar entre infinidad de detalles preguntándome qué debía y qué no debía contarse, donde creí comprender que las experiencias personales e intrascendentes pueden, definitivamente, transformarse en algo mucho más amplio. Esa escritura es la que me ha hecho encontrar el verdadero parentesco entre la política y los cuidados. (León, 2017: 18)

Otro atractivo del ensayo es la poética que informa a esta escritura, una poética del pensar en el que tiene cabida lo abierto, lo dialógico, lo indeterminado, en el que el recorrido se labra a medida que se dan los encuentros con las personas entrevistadas y las experiencias variopintas con las dificultades propias del desarrollo de cuidados colectivos, incluso en el seno de comunidades que creen en una idea compartida y que asumen un compromiso conjunto. El modo de interpelar de Carolina León, su voluntad de problematizar desde la afinidad y la complicidad, muestran cómo es posible una mirada crítica que no incurra en el uso de una razón desafiante o aseverativa. A través de las páginas de *Trincheras permanentes* se dan cita los problemas de toda índole que enfrentan las formas de comunidad que procuran poner el sostenimiento de la vida en su centro, entre los que se cuentan la fatiga —mucho fatiga—, desavenencias, frustraciones personales, incomunicación, jerarquías no reconocidas, desaliento, gestión de deseos, fragilidades estructurales, resistencias a mostrarse vulnerable, etc. Se huye así del peligro o tentación de caer en una idealización ingenua de las formas comunitarias en tanto estado de virtud espontánea, y se incide en cambio en la necesidad de fomentar cualidades indispensables para su funcionamiento como

la atención, la escucha, el descentramiento de los egos, el trato afectivo, la generosidad, el refuerzo de los vínculos y el cálculo de fuerzas. Todo ello, además, con la certidumbre de que se trata de un trabajo constante, necesariamente renovado, en el que las asperezas, por mucho que puedan limarse, siempre seguirán dándose y reclamando del esfuerzo grupal. A cambio, eso sí, de la obtención de otra certeza: que nunca un individuo se enfrentará sólo a las dificultades o tribulaciones que se le presenten. De eso y de la cuota de libertad o de empoderamiento que da el encontrar modos de rehuir, en la medida de lo posible, a la generalizada privatización de la existencia<sup>130</sup> en la producción de subjetividad propia del capitalismo avanzado.

Por lo tanto, como comentábamos anteriormente, la lógica de los cuidados pone el acento, a diferencia de las tradiciones emancipadoras dirigidas a un cambio por venir, en este ahora en el que *ya* se dan las condiciones de un cambio, en el que *ya* se puede ensayar un nuevo modo de actuar y relacionarse, en el que la transformación es un presente continuo de trabajo colectivo, afectos y apoyo, y en el que es tan importante mirar hacia adelante como asegurarse de que nadie queda rezagado. De ahí que las trincheras de los cuidados sean permanentes, y de ahí que Carolina León entienda finalmente la lección de los cuidados como una política *de retaguardias* —de nuevo en contraste con la idea vanguardista de la que han participado los movimientos revolucionarios. “Cuando hablábamos de

---

<sup>130</sup> Ideas que resume la ensayista de la siguiente forma: “En un contexto en que se socavan a diario las condiciones de subsistencia, en el que la interacción social se entiende ordenada por la lógica del beneficio y el interés, me parece un tanto milagroso que personas distintas logren organizarse. Sin embargo, suceden cosas todo el tiempo, a menudo en niveles tan pequeños como el propio barrio. Todo esto que he tratado de describir en páginas anteriores no se da en espacios unívocos y abarcables, a veces se produce en capas superpuestas en nuestros grandes núcleos urbanos, en agrupaciones formales e informales con cierto nivel de cercanía. Y desde ahí tratan de atender a vulnerabilidades cruzadas, a los que están sin trabajo, sin renta, sin papeles, sin apoyo familiar, sin derecho a la sanidad, sin acceso a la justicia, sin igualdad de trato por su identidad sexual u origen, sin ayudas para el comedor escolar, y sin vivienda o en riesgo de perderla. [...] A partir de lo personal, esas personas experimentan a diario el poder que otorga la acción.” (ídem: 172)

«retaguardia» —nos dice, León— a veces queríamos decir «no dejar a nadie fuera», con toda esa vaguedad” (ídem: 170), y con toda esa radicalidad, podríamos añadir, contenida en ese “nadie”. Y en otros pasajes, en torno a la misma idea, se refiere a las “retaguardias” como “todo lo que sucede en los márgenes de la acción: a los procesos que permiten la movilización, la presencia, la generación de comunidades, la «política de cualquiera» en sentido pleno” (ídem: 164), o sea, lugares en los que “personas cualquiera se reconocen «iguales» en sus diferencias, hacen vivir el espacio y reciben a otro de fuera que se llevan sus dosis de bienestar, la vida en comunidad como pilar del individuo y montones de cuidados materiales y afectivos para sostenerla” (ídem: 58). Un lugar, en definitiva, “que produce efectos y realidades sin dejar de producirnos como sujetos más felices”, y que no deja de estar atravesado por retos cotidianos y continuos:

El reto es cuidar, sin ambages ni género. El reto es trabajar los vínculos. Hacerlo como práctica política del día a día, no reducirlo a una palabra vacía en discursos. Los cuidados son materia, son hediondos y sucios, son las atenciones a los cuerpos, a nuestras diferencias y vulnerabilidades que en verdad afectan a cada uno y una, de manera distribuida: tan inherentes a lo que somos como la función política. (ídem: 176-77)

Pero además de los cuidados como esa política de retaguardia y del presente continuo también debemos prestar atención, como ya habíamos anunciado, a las articulaciones que la gramática de lo común despliega en sus modos de aterrizar en prácticas y concepciones diversas, heterogéneas.

### 3.2.2. Gramáticas de lo común: bienes comunes y procomún

El segundo gran eje de reflexión y experimentación política que emana de la consideración de la vulnerabilidad ontológica del ser humano es, como ya hemos

entrevisto a propósito de la obra de Marina Garcés, el de *lo común*, cuyas semántica y aplicabilidad distan mucho de ser unívocas. A grandes rasgos, sin embargo, la mayoría de las propuestas que parten de este marco comparten un punto de partida y una voluntad de explorar los modos de valor y de gestión de recursos más allá del duopolio entre mercado y Estado.

El primer aspecto lo expresa, por ejemplo, Amaia Pérez Orozco (2014: 80) cuando afirma que, al situar la interdependencia en primera línea analítica y política, la cuestión que se abre es “cómo nos organizamos *en común* para que la vida suceda y cómo lidiamos con esa interdependencia”. La fórmula para la búsqueda común del “buen vivir” que acaba proponiendo en su ya citado libro es precisamente la de una economía sostenida sobre tres vectores: “Estado, autogestión y comunes”, en la que el primero asegura un valor de ciudadanía universal irrenunciable, el segundo deslinda un marco de prácticas relativamente autónomo para las comunidades de sostenimiento y cuidados y el último, el de “los bienes comunes”, se ofrece como un “régimen comunitario de propiedad y gestión de los recursos, que independiza al menos parcialmente la reproducción social del trabajo asalariado” (ídem: 251).

El problema de enfrentarse a una semántica política de lo común es que se trata de un complejo espectro de significaciones y de usos que abarca desde un principio político general a la filosofía del derecho, pasando por la crítica del valor y de la renta, la teoría de la democracia, la propuesta de una praxis comunitaria y los marcos institucionales que la capacitan. Quizás el libro más exhaustivo hasta la fecha, en este sentido, ya que recorre en sus más de quinientas páginas algunos de los recovecos más complejos de este sinuoso camino para terminar lanzando nueve proposiciones para el cambio político, sea el de los sociólogos franceses Christian Laval y Pierre Dardot titulado *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle* (2014). Como ellos mismos afirman, la cuestión de “lo

común” reapareció con fuerza a finales del siglo pasado en el terreno del pensamiento y las luchas de resistencia provenientes de las corrientes altermundialistas y ecologistas, para convertirse hoy en el principal efectivo de la imaginación política que tantea y proyecta alternativas al neoliberalismo, designando “no el resurgir de una Idea comunista eterna, sino la emergencia de un nuevo modo de contestar el capitalismo, o incluso de imaginar su superación”<sup>131</sup> (idem: 19).

En su modo de imaginar ese horizonte, estas tradiciones han encontrado en el concepto filosófico y jurídico de “bienes comunes” un lugar desde el que repensar las relaciones actuales de propiedad para frenar la mencionada mercantilización de cada vez más espacios y facetas de la vida. Para ello suelen remontarse a la era premoderna —cuando no a la época romana— y reclamar la necesidad histórica que las comunidades siempre han tenido de velar por los recursos compartidos que posibilitan la sostenibilidad de un grupo humano. En este sentido, los bienes comunes se han referido tradicionalmente, al menos desde la época medieval, a espacios y elementos tan variados como terrenos colectivos de pasto, dehesas, bosques, pesquerías, sistemas comunitarios de regadío, ríos, playas, costas, etc., cuyo estatus legal pasaba por ser un tipo de bienes que no podían ser reclamados como posesión individual de nadie y de cuya gestión y protección se encargaba el grupo social que utilizaba el recurso, en la mayoría de casos de vital necesidad para la perduración del propio grupo. Se suele citar, en este sentido, como texto jurídico precursor en la legislación de los bienes comunes y en los derechos de los comuneros, a la británica Carta Magna del s. XIII, pese a que también fue en la Inglaterra de ese siglo en el que empezó el proceso de “cercamientos” (*enclosures*) de muchos de los bienes

---

<sup>131</sup> La traducción es mía. En el francés original: “ce terme de « commun » désigne non la résurgence d’une Idée communiste éternelle, mais l’émergence d’une façon nouvelle de contester le capitalisme, voire d’envisager son dépassement”.

comunes y su gradual privatización en un proceso que para muchos historiadores fue clave para la transición al —y el desarrollo del— capitalismo. A lo largo de su evolución esta progresiva serie de cercamientos desposeyó de sus modos de subsistencia a millones de habitantes de todos los países occidentales condenándolos a la pobreza, las hambrunas o la mendacidad, y derivando así en lo que Marx denominó la acumulación originaria, que propició el ascenso de grandes terratenientes y que se encuentra en la base de la construcción de las sociedades de mercado. De ahí que ya en el origen del capitalismo, algunas de las luchas y movimientos de resistencia rurales más significadas reivindicaran la necesidad de proteger los comunes, como es el caso de la Guerra de los Campesinos (1524-25) que lideró en Alemania el predicador y teólogo reformista Thomas Müntzer y que generalizó el lema de “*Omnia sunt communia*” (“todo es del común”).

Sin duda algunas de las actualizaciones más influyentes de las últimas décadas sobre los bienes comunes han provenido de la economía política heterodoxa y del ecologismo, entre las que cabe destacar la obra de Elinor Ostrom, merecedora del premio Nobel de Economía en 2009, que a partir de su primer libro, *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, publicado en 1990, se dedicó a refutar a través de demostraciones empíricas y rigor analítico la extendida teoría sobre la “tragedia de los comunes”<sup>132</sup>, según la cual, a modo del dilema del prisionero, los recursos colectivos compartidos estaban expuestas al abuso individual por parte de los más avariciosos de sus integrantes, hecho que abocaba tarde o temprano a los recursos comunes a un inevitable agotamiento, por lo cual la única supuesta forma de garantizar su perdurabilidad pasaba por su privatización. Ostrom y su equipo argumentaron a lo largo de diversos trabajos que esta visión caricaturizada de lo común basada

---

<sup>132</sup> Esta tesis fue elaborada por Garrett Hardin en un artículo de 1968 titulado precisamente “The Tragedy of the Commons” y publicado en la prestigiosa revista *Science*.

en una visión antropológica propia del *homo economicus*, no soportaba la observación de numerosos modos de gestión colectiva de los bienes comunes (“commons”) ciertamente estables y sostenibles que a lo ancho del planeta se conservan. La economista demostraba que, lejos de tratarse de un simple espacio de uso libre para sus individuos, los comunes que más han perdurado se basan en sofisticados sistemas de comunicación, de acuerdos y de sanciones ante la sobreutilización del recurso, en permanente actualización, que aseguran el engranaje de saberes compartidos y el compromiso sostenido de sus “apropiadores” (Ostrom, 2011: 11).

Si bien es cierto que, desde los debates procedimentales de la izquierda, puede achacársele a esta concepción de los bienes comunes reducida a pesquerías, bosques o regadíos el hecho de tener un alcance de acción limitado en una sociedad contemporánea fuertemente urbanizada, tecnologizada y masificada<sup>133</sup>, lo más relevante es que ha servido de acicate para repensar recientemente algunas formas de “bienes comunes” más allá del ámbito rural y no pensados como tales hasta hace relativamente muy poco y que, tal como propusieron Toni Negri y Michael Hardt pueden incluir tanto la riqueza material del planeta que es necesaria para la vida humana —el aire, el agua, los frutos de la tierra, los productos naturales, etc.— como cierto tipo de bienes inmateriales producidos socialmente por los seres humanos y necesarios para la interacción social, tal

---

<sup>133</sup> No quiero decir con ello que las investigaciones y las prácticas sobre los bienes comunes así entendidos sean hoy prescindibles. En contextos como el latinoamericano, por ejemplo, se están llevando a cabo interesantes proyectos que tienen que ver con la recuperación de saberes indígenas o con formas populares de encuentro y gestión del bien común. Tres muestras muy recientes de ello son los libros de Verónica Gago (*La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, 2015), de Raquel Gutiérrez Aguilar (*Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, 2017) y el editado por Cristina Vega Solís, Raquel Martínez Buján y Myriam Paredes Chauca (*Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*, 2018), todos ellos editados por Traficantes de Sueños. También en Galicia, por su propia condición minifundista y rural se está haciendo mucho trabajo de recuperación o de visibilización de los cada vez más amenazados “montes vecinales en mano común” (Quiroga García, 2013).

como el lenguaje, el conocimiento, los códigos, la información o los afectos<sup>134</sup>. En este segundo grupo cabrían los comunes que James Boyle (2003) denominó “commons of the mind” y que han sufrido a lo largo del siglo XX un “second enclosure movement” en forma de dispositivos de propiedad intelectual y de distintos modos de privatización de los saberes y las expresiones culturales. De hecho, podríamos incluso ir más allá de la propuesta de Boyle y argumentar que, si el primer movimiento de cercamientos fue el de los recursos comunes en la primera modernidad y el segundo se basó en la conversión del acervo cultural y las tradiciones sociales en mercancía —ley de propiedad intelectual mediante—, hoy en día, por efecto de la biopolítica propia de un mundo digitalizado e interconectado 2.0., o lo que Eric Sadin ha llamado la “siliconización del mundo” (2018), se está produciendo un tercer tipo de cercamiento, que sería el de las propias conductas humanas, tanto aquellas relativas al comportamiento *online* como, cada vez más, de las de la esfera material: como sabemos, macrocorporaciones multinacionales como Amazon, Google o Facebook han conseguido convertir las búsquedas cibernéticas, los clics y “me gusta” o la compra de productos en grandes paquetes de información mensurable y vendible, que se han convertido ya en la fuente principal de sus lucrosísimos beneficios. Si el primer cercamiento logró privatizar lo material y el segundo, la producción simbólica y cognitiva, este tercer cercamiento llega a capturar la mera existencia, el movimiento, las decisiones personales. Quizás por eso, uno de los cuatro “entornos” que Antonio Lafuente (2007) detecta en la actualidad para la

---

<sup>134</sup> Dicen, textualmente los dos filósofos: “By «the common» we mean, first of all, the common wealth of the material world —the air, the water, the fruits of the soil, and all nature’s bounty— which in classic European political texts is often claimed to be the inheritance of humanity as a whole, to be shared together. We consider the common also and more significantly those results of social production that are necessary for social interaction and further production, such as knowledges, languages, codes, information, affects, and so forth. This notion of the common does not position humanity separate from nature, as either its exploiter or its custodian, but focuses rather on the practices of interaction, care, and cohabitation in a common world, promoting the beneficial and limiting the detrimental forms of the common” (2009: viii)



defensa de los bienes comunes es —además del medioambiente, la ciudad y el entorno digital— el del cuerpo, que sufre hoy éste y muchos otros tipos de intentos de privatización e instrumentalización<sup>135</sup>.

Pero, sin duda, uno de los ámbitos en los que más se ha venido desarrollando en la actualidad la idea de bienes comunes, y que ha inspirado y permeado progresivamente a otras esferas como modo de resistencia a la voracidad omnímoda del mercado y sus consecuencias en la desigualdad de las sociedades, es la esfera digital. Desde las últimas décadas del siglo pasado, y especialmente desde la creación de la World Wide Web, Internet ha sido un terreno que ha permitido la asociación a escala casi planetaria de individuos que aportan sus conocimientos en proyectos comunes. Pese a que ello no asegura, obviamente, la posibilidad de una gestión comunitaria de los recursos y que en los últimos años ha sido especialmente fagocitado por las dinámicas especulativas de grandes corporaciones digitales, lo cierto es que ha existido siempre, relacionado con la existencia de internet, una comunidad ideológicamente fuerte de usuarios y creadores que ha centrado sus esfuerzos en mantener espacios digitales fuera del alcance de los mercados y la propiedad privada. Muchos son los frutos de esta defensa, sin la cual la red digital sería hoy muy distinta a la que conocemos: la misma infraestructura de internet, que también sufre amenazas constantes, *softwares* libres o de código abierto, la blogosfera, revistas académicas de “Open Access”, la Wikipedia y muchos otros proyectos *wiki*, repositorios colectivos, e innumerables casos de “commons-based peer production”<sup>136</sup>. Los espacios colaborativos, horizontales, autogestionados y no-mercantilizados que favoreció

---

<sup>135</sup> Lafuente menciona, en el mismo texto, titulado “Los cuatro entornos del procomún” (2007), desde las formas de subjetivación y control bajo las figuras del súbdito, el paciente o el objeto sexual, hasta lo que tiene que ver con partes aisladas del cuerpo como órganos, tejidos, embriones o datos clínicos y genéticos expuestos a su mercantilización.

<sup>136</sup> El término, como recoge David Bollier (2016: 115), lo propuso el profesor de derecho de Harvard Yochai Benkler en su “libro de referencia de referencia de 2006, *The Wealth of Networks* [La riqueza de las redes]”.

la aparición de la red han sido y siguen siendo hoy muchos y muy variados y, como el *software* libre, se entienden como tecnologías en constante desarrollo, permanentemente abiertos a la elaboración colectiva y al servicio del bien común.

Es por eso que la cultura *hacker* inspiró fuertemente, al menos en un primer momento, lo que en muchos ámbitos ha venido recibiendo el nombre de *procomún*. Se trata de una noción idiosincrásicamente española que ha aparecido en varios contextos académicos, artísticos o de movimientos sociales, y que generalmente se utiliza como traducción del término inglés “*commons*” —que otras veces es traducido como “bienes comunes”, “lo común” o “comunes” *tout court*. El prefijo “pro-”, en este caso, aporta una connotación de acción y movimiento hacia adelante, de experimentación, que además también añade la referencia semántica de la *producción* y el *provecho*. Con este concepto se extiende de algún modo la idea de bienes comunes, muy relacionado en su inicio, como veíamos, con la idea de propiedad comunal en su contexto rural, a ámbitos mucho más heterogéneos, especialmente a aquellos que tienen que ver con la cultura y el conocimiento, así como con los entornos urbanos. En este sentido, como apuntan Estalella, Rocha y Lafuente en la introducción del número de la revista *Teknokultura* que editaron recogiendo aportaciones de su proyecto sobre “Laboratorios del procomún” en Medialab-Prado, “el procomún es construido como un objeto epistémico, un dominio experimental que se distancia de las formulaciones convencionales que lo piensan como un tipo de bien o un régimen de propiedad” y es fruto de un “doble proceso: el despliegue de nuevas tecnologías que permiten capturar, apropiarse y gestionar bienes públicos como Internet, el fondo del mar o el espacio radioeléctrico; y la reconceptualización de bienes públicos como las calles, las aceras o los hospitales que comienzan a ser pensados como procomún” (Estalella, Rocha y Lafuente, 2013: 26-27). Y ha sido precisamente en las ciudades españolas donde se han ido desarrollando estas

ideas y técnicas del procomún desde diversos colectivos y espacios de pensamiento militante o investigación activista heterogéneos, como son, entre otros muchos, el propio Medialab-Prado, Nociones Comunes, La Tabacalera, Observatorio Metropolitano, el CA2M, el Patio Maravillas o La Ingobernable en Madrid; La Hidra, Artefakte, YProductions, Free Culture Forum, el PEI del Macba, el Ateneu Candela, o el CCCB, en Barcelona; el colectivo sevillano Zemos98, el bilbaíno ColaBoraBora, la malagueña Casa Invisible o la donostiarra Tabakalera. Un buen ejemplo de la dimensión urbana del procomún puede ser, en este sentido, *La Carta de los comunes. Para el disfrute de lo que de todos es* (madrilonia.org, 2011) escrita colectivamente por el Observatorio Metropolitano y la red madrilonia.org y en la que se ensaya, en un ejercicio de pensamiento-ciencia-ficción distópico supuestamente redactado en 2033, cómo podría ser una regulación de los bienes comunales urbanos tras la devastadora crisis del neoliberalismo.

Lo hemos apuntado ya: lo que al fin y al cabo congrega bajo el mismo paraguas todas estas propuestas y objetos, desde los montes comunales al derecho a la ciudad, desde el software libre a los proyectos artísticos colectivos, es la idea radical de que, ante un mundo desafortadamente mercantilizado y una forma-Estado que ha ido perdiendo su poder para defender lo público y es cada vez más concebida como una empresa que depende del cálculo económico, de su rentabilidad y de los balances financieros, existen modos de actuar, de producir y de conservar los recursos compartidos que están y deben estar fuera del alcance tanto de las lógicas mercantiles como de las estatales. Lo común, en este sentido, se instala más allá del exclusivo binomio conformado por lo privado y lo público como únicos regímenes de propiedad y gestión pensables en la actual fase del capitalismo, y apunta a las formas de agrupación colectiva popular sin necesidad de soportes institucionales como modo de creación y de defensa de espacios y bienes comunes, materiales e inmateriales. El procomún como estrategia, o la

“La estrategia de los comunes” (ídem: 52), pasa entonces, de este modo, por la *comunitarización* de prácticas, saberes y recursos de muy diversa índole que son imprescindibles para una vida digna, como mecanismo de resistencia ante la constante amenaza privatizadora con el objetivo de garantizar su supervivencia y el acceso igualitario de las personas que dependen de ellos. Supone, en fin, una “apuesta por la autonomía de la reproducción social como por el reforzamiento del vínculo comunitario” (ídem: 53). Por ello esta estrategia genera necesariamente comunidades de afinidad, de afección o de resistencia, construyendo nuevos vínculos sociales desde el compromiso por la defensa de la reproducción social, entroncando muy a menudo con las tradiciones de cariz anarquista del cooperativismo, la reapropiación, la autogestión y la autoorganización. Y como los bienes comunes están siempre “en movimiento, no paran de crecer y decrecer” (Lafuente y Corsín Jiménez, 2010: 20), y a menudo se ven amenazados debido a transformaciones en los modos de producir o de distribuir la riqueza, estas comunidades, “formadas por personas que se sienten amenazadas y que echan en falta algo que de pronto, desde que les ha sido arrebatado, consideran clave” acaban ensayando nuevos modelos de organización social y explorando un “horizonte social distribuido, experimental y recursivo” (ídem: 21).

La eclosión de los comunes en el debate político y en las formas sociales de gestión y propiedad llega pues a plantear la necesidad de una nueva institucionalidad de base, más horizontal y enraizada en las iniciativas comunitarias. Seguramente ha sido César Rendueles quien más ha hecho hincapié en la necesidad de conjugar la gramática de lo común con las instituciones públicas existentes, para matizar el “rechazo del estatalismo” (2017: 47) que desde algunas posiciones se propugna como impugnación a la

totalidad<sup>137</sup>. De nuevo, parece evidente que hay que buscar modos de diálogo y convivencia entre los movimientos políticamente imaginativos, en este caso aquellos que proponen una gramática de lo común, y las administraciones públicas, pero tal vez revirtiendo la unidireccionalidad de decisión y la jerarquía de recursos y autoridad que las segundas han ostentado tradicionalmente sobre los primeros en los estados modernos. Eso es lo que propone, por ejemplo, Montserrat Galcerán (2016), desde el corazón de los nuevos movimientos municipalistas, cuando afirma que el deber actual de las instituciones públicas es el de “explorar formas de interacción productivas que no subordinen a los movimientos sociales ni a las diversas cooperativas o formas de economía social a la agenda de las Instituciones pero de tal modo que éstas incentiven esas nuevas formas de gestión y las apoyen”<sup>138</sup>. Y de ahí que un académico, político y activista como Joan Subirats proponga, ante la crisis multicapa de la democracia liberal, de su sistema de representación y de sus modos limitados de velar por lo

---

<sup>137</sup> Aunque, a mi modo de ver, a veces resultan injustas o caricaturizantes, podemos encontrar los reparos de Rendueles a ciertas visiones exclusivamente comunitaristas sobre los comunes tanto en su conversación con Joan Subirats sobre *Los bienes comunes* (2017) como en su artículo “Las condiciones institucionales de una reconstrucción de los bienes comunes en sociedades mercantilizadas”. En este último propone —y en esto no puedo estar en desacuerdo— que “vez una caracterización más precisa del papel de los bienes comunes contemporáneos debería tratar de pensarlos no tanto como expresión espontánea de nuestra identidad colectiva, sino como una estrategia social contingente que se enfrenta al menos a tres conflictos básicos: los altos estándares de autonomía y libertad personal que la mayoría de los ciudadanos de las sociedades modernas consideramos irrenunciables, la existencia de desigualdades socioeconómicas que se solapan con los procesos de organización comunitaria y, por último, los requisitos de racionalidad burocrática en la organización y provisión de muchos bienes y servicios. Esto significa, en última instancia, pensar los comunes como realidades institucionales que mantienen relaciones complejas —no necesariamente enfrentadas— con otras instituciones económicas y sociales, como la familia, el mercado o los mecanismos públicos de redistribución” (2017: 54-55).

<sup>138</sup> Esta idea parte, en la óptica deleuziana del razonamiento de Galcerán, de la necesidad de articular “la posibilidad de una política «democrática», que se formula justamente como aquella composición colectiva, común y compartida, que aumenta la potencia común. Democrática porque está construida por medio de sus componentes, los cuales nunca pierden su carácter de «cuerpos singulares» ni transfieren su poder de preservarse y defenderse a sí mismos a la autoridad común. Interactúan unos con otros y podríamos decir que amplían o restringen, potencian o despotencian. La política es así el arte de aumentar la potencia colectiva, no el arte de imponer la ley, que no es más que una consecuencia de aquélla” (idem).

público, la idea de “democracia de lo común” como campo a explorar. Explica Subirats (2011: 78-79), resumiendo su propuesta, que

la crisis actual de ese modelo [...] y las nuevas perspectivas del cambio de era, abren caminos a formas alternativas de buscar una reformulación democrática que vuelva a buscar fundamento en la igualdad y en la justicia. La vía de «lo común» busca apoyos en las necesidades y no en el consumo, en el uso más que en el intercambio, en la convicción de que hay recursos suficientes para todos y no en la visión de la competencia por recursos escasos, en una visión antropocéntrica de cooperación y no en la visión competitiva y racional económica, en su preocupación por el «nosotros» y no en el énfasis en los recursos, en la capacidad de compartir desde la autonomía más que en la idea de autoridad que impone reglas frente al inevitable conflicto. Hay más preocupación por la posesión y el uso que por la propiedad. La lógica de gobierno no se fundamenta, como decíamos, en los equilibrios entre el papel del Estado y el del mercado, sino en la idea del policentrismo, la descentralización y el acuerdo entre iguales preocupados por problemas comunes. Más cooperación, menos competencia. Más conservación y dinámica de resiliencia en los recursos y en la relación con el entorno, que no la erosión, la explotación sin límites y la apropiación indefectible.

Podemos, finalmente, resumir las características básicas de esta gramática de lo común que se despliega desde tantos puntos de vista y lugares en los siguientes cuatro puntos: 1) se trata de una serie de perspectivas, nociones y prácticas que ponen en valor los recursos colectivos —necesarios para la posibilidad de una vida vivible y compartida— y la necesidad de mantenerlos fuera de la lógica mercantil; 2) supone un marco alternativo de gestión como resistencia ante los procesos de privatización, que se desarrolla al margen de la autoridad estatal pero que no es necesariamente incompatible con las instituciones públicas; 3) ofrece una estrategia replicable y aplicable a muchos recursos, entornos, saberes y prácticas, y por todo ello; 4) politiza espacios y recursos que bajo la ideología liberal son naturalizados como mercancía —como el agua— o simplemente impensados e impensables como recursos comunes —como el espacio público o el conocimiento— fomentando la cultura democrática y combatiendo los procesos neoliberales de acumulación por desposesión.

### 3.2.3. Precariedad y sostenimiento de comunidades afectadas: la PAH como ejemplo

Para aterrizar todo esto en un caso concreto y poder observar las posibilidades prácticas de lo que hemos expuesto hasta aquí acerca del paradigma de la precariedad y las lógicas contestatarias de los cuidados y el procomún cabe atender, aunque sea de manera muy sucinta, a la que probablemente se ha erigido en la última década como la mayor y más legitimada organización de base en el estado español: me refiero a la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH). Creada en 2009 en Barcelona, con predecesores como el movimiento “V de Vivienda”, la PAH supo dar una respuesta social a la desorbitada multiplicación exponencial de desahucios que se dio en todo el territorio a partir de 2008. Y lo hizo generando un nuevo modelo sofisticado y experimental de gestión y organización comunitarias, perfeccionado con el tiempo a base de error y corrección, que supera con creces la imagen de la plataforma que los medios españoles mayoritarios reflejaron predominantemente —es decir, la que se centra y limita a sus acciones más visibles: performances en bancos, escraches, okupaciones de edificios, etc.

Una de las características más importantes de la PAH es su capacidad de atender a todas las personas que son víctimas de un desahucio o de amenazas por parte de entidades bancarias o inmobiliarias, sin limitación de número, al romper la lógica de la competencia, tan propia del mercado —y que las instituciones públicas reproducen al tener que seleccionar a quién se destinan los limitados recursos que se dedican a las ayudas sociales—, y sustituirla por una dinámica de replicación fractal gracias a la cual cuantas más personas participan de la

plataforma más fuerza tiene como ésta organización. Eso se logra compartiendo y socializando unos conocimientos —jurídicos y asistenciales— que a menudo parecen reclusos y confinados en los ámbitos del saber experto e inalcanzables para el grueso de la población. En este sentido, la PAH es ante todo, para todos los individuos que acuden a ella, una “comunidad de aprendizaje”<sup>139</sup> y empoderamiento. De este modo, el propio gesto de convertir el conocimiento sobre leyes y derechos —además del tipo de prácticas antagonistas eficaces para contrarrestar la fuerza impositiva de bancos y corporaciones— en *procomún* al alcance de la comunidad de afectados por la amenaza de algo tan básico para la vida vivible como el hogar permitió la propagación de sedes de la PAH a lo largo y ancho del estado, a partir de copiar el modelo y estructura de la barcelonesa, hasta llegar a más de 200.

Por otro lado, ante la deshumanizante precarización de las condiciones de vida que los cientos de miles de desahucios anuales causaba a sus correspondientes inquilinos, la PAH puso en el centro de su estrategia ideológica la de denunciar que la vivienda, que había llegado a ser concebida como un derecho fundamental supuestamente protegido por la constitución española en su artículo 47, había sido fruto de un “cercamiento” que la había convertido —y aún sigue siéndolo— en mercancía, expuesta a los propósitos especulativos de los mercados ante la indefensión ciudadana y la pasividad, incompetencia o impotencia de las instituciones públicas. Este cercamiento ha consumado una de las muchas caras de la subjetividad que genera la razón neoliberal: la que Ada Colau y Adrià Alemany aluden como *Vidas hipotecadas* (2012), según la cual se ha generalizado

---

<sup>139</sup> Como explica Encarnación Contreras Jiménez (2014: 114), al entrar en contacto con la PAH “Los sujetos afectados/as por el impago de la hipoteca o del alquiler transitan por espacios sociales en los que socializan y donde se lleva a cabo un proceso de enseñanza-aprendizaje y donde los afectados se descubren parte integrante y conformadora de una geometría social con agencialidad, para transformar las estructuras a través de la acción conjunta y la reivindicación. Con lo que a lo largo de todo el proceso se van conformando nuevos sujetos: de culpable a víctima y a activista”.



la incertidumbre respecto a la vivienda y el riesgo a perderla se ha instalado como forma de *gubernamentalidad*, con la aquiescencia de las administraciones públicas. Y es que “si pensamos “lo(s) común(es)” como una «racionalidad política» que se enfrenta de una manera renovada a otra —el neoliberalismo—, entendemos por qué las comunidades por el derecho a la vivienda están produciendo comunidades de organización que desbordan las otras formas de gestión” (AAVV, 2017: 120). Es por ello por lo que en la PAH y las distintas plataformas que luchan contra el endeudamiento hipotecario y el cercamiento inmobiliario sobre la vivienda,

“lo(s) común(es)” aparecen en una doble vertiente. Por un lado, activando recursos materiales para sostener la vida [...] que posibilitan la vida en la ciudad. Y por otro lado, estos movimientos por el derecho a la vivienda se construyen como procesos de movilización; como una forma de organización que pone atención en los principios comuneros, la autogestión y la práctica democrática. (ídem: 123)

Pero casi más importante que el plano de lucha ideológica y su capacidad de réplica, es que la PAH se construye como un espacio de encuentro y sostenimiento mutuo, que ha sabido poner en el corazón de su propio modo de existir la interdependencia y los cuidados —materiales y afectivos— para extraer de la vulnerabilidad de sus integrantes su fuerza común. Como narran todos los testimonios al respecto, las personas que se acercan por primera vez a la PAH llegan casi todas “desorientadas, desatendidas por la Administración, amenazadas por las entidades bancarias y con cuadros depresivos, [...] se sienten culpables de la situación que atraviesan y lo atribuyen a un fracaso personal” (ídem: 94). Ante esto,

el primer objetivo de la PAH es generar un espacio de confianza y comunidad por medio de las reuniones presenciales, que les brinden la oportunidad de expresarse y compartir con otras personas su experiencia. Construir este espacio y poner en común las vivencias personales resulta vital para que los afectados se den cuenta por sí mismos de la dimensión colectiva de la problemática y del hecho de que hay elementos estructurales que condicionan nuestras decisiones. El proceso de desculpabilización es un paso necesario y previo al apoderamiento [sic]. (íbid).

En este sentido, el espacio de encuentro de la PAH supone un transformador de afectos, de la desesperación, la culpabilización y la incertidumbre que siembra la sociedad del riesgo ante situaciones de carestía, a sentirse arropado, comprendido, con capacidad de agencia, movilización y resistencia. Basta con visionar un documental como *¡Sí se puede! 7 días en PAH Barcelona* (Comando Video, 2014) para entender la radical transformación que experimenta un sujeto que se siente inerme, aterrado y desnortado al entrar a formar parte de una estructura común que le garantiza, como declara Colau en el metraje (8'39"), al menos dos cosas: "que una vez que tú pisas la PAH nunca más vas a estar solo y, luego, que en la PAH, de una manera o de otra, vamos a asegurarnos de que no te quedas en la calle". Eso es lo que convierte las asambleas de la plataforma en un "acontecimiento emocional" marcado por el acogimiento, el rescate y la reparación a través, como explica Ferran Giménez Azagra (2017) en su tesis doctoral, "un proceso por el que las emociones negativas son transformadas en emociones vitalizantes que servirán de base a la acción contenciosa" (ídem: 196). El mismo autor lo explica de la siguiente manera:

La asamblea es de este modo un desafío público en el que el sujeto se enfrenta al yo sometido y, ayudado por la energía emocional que le transmite la asamblea, en consonancia con las demás víctimas, provoca la eliminación de la categoría vergonzante o, dicho de otra manera, la identidad del individuo endeudado, desahuciado, una gente sin casa es utilizada como recurso para movilizar a los potenciales participantes, reconvertida entonces en una identidad construida sobre categorías vigorizantes, de orgullo y de lucha: compañero, compah, activista, luchadora. Por otro lado, la tristeza, la angustia, emoción primaria, más profunda y resistente al cambio, también efectúa una conversión hacia su antípoda emocional, la alegría, asociada a la progresiva participación en el movimiento y al cambio de expectativas sobre la situación particular, en forma de solución posible y a través de la emocionalidad compartida generada al ser escuchado, abrazado, comprendido, aplaudido, animado y ayudado al fin en la asamblea. (ídem: 197)

Finalmente cabe también destacar la capacidad de contestación pragmática que la plataforma ha demostrado en su década de andadura: impedir miles desahucios, conseguir daciones en pago y otros tipos de negociaciones con entidades hipotecarias, recuperar edificios vacíos para el uso de personas desahuciadas, mociones en ayuntamiento o promover nuevas leyes de vivienda aceptadas por algunas fuerzas políticas han sido sólo algunos de sus logros<sup>140</sup>. Como organización autogestionada y autoorganizada, su relación con las instituciones públicas produce fricciones, pero eso no supone necesariamente la renuncia a la dimensión estatal del problema. Al intentar “soldar la legitimidad” de sus posiciones con “la legalidad establecida” (Mir Garcia, 2016: 57 y ss.), es evidente que su marco de acción se instala en un intersticio que, por un lado, está enraizado en la realidad comunitaria o popular *desde abajo* que visibiliza pero que, por otro lado, mira a hacia arriba, al ámbito estatal o institucional, intentando tensionarlo para que atienda sus reclamaciones. Como vemos, se trata de un camino de ida y vuelta, con las rozaduras insorteables que se quiera, pero que empuja a los partidos políticos a contemplar una realidad que el pragmatismo liberal raramente problematiza: la de mantener los derechos básicos fuera de las lógicas mercantiles y empresariales. Y aun así la gestión institucional de esta mirada resulta siempre problemática, siempre escasa ante los imperantes mecanismos de los mercados globales por mantener la vivienda como bien de compraventa y ante las limitaciones evidentes de los sistemas judiciales. La prueba más evidente de todo ello es quizás que la propia Ada Colau haya desempeñado el cargo de alcaldesa de Barcelona desde las elecciones

---

<sup>140</sup> Al respecto, hace poco Jordi Mir Garcia (2019) resumía en diez puntos los méritos y logros más destacables de la PAH, a saber: 1) atender necesidades esenciales; 2) empoderar; 3) crear movilización colectiva ante la fragmentación individualista; 4) informar a una sociedad desinformada; 5) garantizar derechos; 6) cuestionar una legalidad que no tiene por qué ser justa; 7) movilizarse para transformar; 8) conseguir leyes; 9) pasar de la movilización al gobierno; y 10) unir ética, política y democracia.

municipales de 2015, lo cual no ha impedido, claro está, que la PAH siga llamando la atención sobre las carencias de su administración.

Para resumir, la Plataforma de Afectados por la Hipoteca ha logrado elevarse como ejemplo exitoso de organización autogestionada del común al actuar en múltiples planos —ideológico, legal, institucional, asistencial—, instalar el derecho a la vida digna en el centro de su gestión del bien común —la vivienda, en este caso— para reclamar la necesidad de desmercantilizarlo, crear una potente red de sostenimiento a través de los cuidados materiales y afectivos que garantiza la supervivencia de sus integrantes a pesar de la precariedad en la que se encuentran sumidos, empoderar a los individuos que la conforman a través de aprendizajes a distintos niveles que permite la replicación de sus estructuras allá donde se den casos parecidos, y finalmente forzar a las instituciones y partidos políticos a enfrentarse al problema de la vivienda desde el punto de vista de los derechos ciudadanos y no ya únicamente de la economía de mercado.

### *3.3. Usos de la razón y producción de sentido en la era de la precariedad*

Llegados a este punto, habiendo recorrido a vuelo de pájaro desde lo que podemos entender como una constelación filosófica de la precariedad hasta algunos de los presupuestos compartidos para la aplicabilidad de estas ideas en movimientos sociales y estructuras de sostenimiento desde los cuidados y lo común, proponemos ahora acercarnos a proyectos cognitivos y culturales que han asumido el papel de corresponsabilidad que han desempeñado las formas de pensar y de producir sentido en el devenir de las sociedades occidentales y en la expansión de la razón neoliberal y sus consecuencias, como el aumento de las

desigualdades sociales y la precarización de la vida. Porque paralelamente a los debates sobre la praxis política que se puede y se debe llevar a cabo ante tal situación, se ha hecho igualmente urgente plantearse qué papel cumplen las formas prestigiadas de la razón pública y las maneras en que los agentes del campo cultural que ostentan mayor capital simbólico han podido ser cómplices con el desarrollo de esta. Anteriormente mencionamos al respecto que la crisis multinivel derivada del *crash* financiero de 2008 ha implicado el descrédito y puesta en solfa generalizado de los sistemas de representación en la democracia liberal, entre los que se encuentra también la *representación intelectual*. Como vimos en el anterior capítulo, salvo excepciones destacables, pocos representantes consagrados de la esfera cultura e intelectual han problematizado el rol que las propias formas de pensamiento dominantes y los usos de la razón publicada han tenido en la permeación gradual de la ideología neoliberal o tan siquiera han admitido su desconcierto o impotencia ante la crisis. Por eso, desde el paradigma que aquí estamos tanteando, se hace necesario plantearse: ¿de qué modo puede ponerse la razón y el pensamiento al servicio de la vulnerabilidad intrínseca de la vida y de las nuevas politizaciones que pretenden ponerla en el centro de su actuar? ¿qué formas, prácticas y presupuestos culturales deben ser repensados?

Ante estas cuestiones acuciantes, ya lo hemos visto, muchas pensadoras —sobre todo mujeres— han reclamado que la idea general de la precariedad no solo exige pensarlos como seres vulnerables sino *pensar desde* la vulnerabilidad, es decir, *de un modo* vulnerable. Que el pensamiento mismo asuma su vulnerabilidad implica, ya lo vimos, desestabilizar algunas coordenadas filosóficas heredadas de la tradición humanista: especialmente la de que la razón es autosuficiente, autónoma y autofundada en un sólido “yo”. Igualmente comporta entender el lenguaje como el instrumento básico para construir sentidos y, por ende, como el terreno ideológico por antonomasia. En este sentido, también resulta ineludible atender a la dimensión lingüístico-performativa de la vulnerabilidad.

Tal como señala Judith Butler (2016), que el cuerpo preexista a toda subjetividad implica que la construcción del sujeto —operación esencialmente lingüística— depende del habla que actúa en él. En otras palabras: para poder hablar, el «yo» debe haber dejado que el habla actúe previamente en él, que lo constituya. La posibilidad de construcción del sujeto, por lo tanto, depende en última instancia de su condición de estar expuesto al lenguaje, es decir, del acatamiento de la norma. De este modo, la norma lingüístico-social se presenta como: 1) aquello que nos forma y que define el contexto restringido de cualquier tipo de agencia, y 2) como la posibilidad misma de la intersubjetividad y de las condiciones infraestructurales de una vida vivible. En última instancia, pues, la condición de «ser afectado» por el habla supone también la posibilidad del desvío de la norma, de que acontezca lo *queer*. Por todo esto, cualquier actuación desde la vulnerabilidad también parece requerir un trabajo sobre el sentido, sobre el lenguaje.

Más adelante habremos de prestar atención a las consecuencias de todo esto para la escritura ensayística, las bases de nuevas formas de intelectualidad o las poéticas de la precariedad que movilizan una experiencia vulnerable, pero de momento queremos detenernos en algunos movimientos y colectivos que recientemente han aportado nuevas miradas sobre la manera de producir sentido que permiten que el pensamiento y el conocimiento sean un lugar de encuentro, de escucha, de cuidados y de puesta en común, subvirtiendo para ello la jerarquía de los saberes y actuando en lo que Rancière denomina el “reparto de lo sensible” (2014), es decir, el conjunto de categorías establecidas en una sociedad para explicarse a sí misma, que opera circunscribiendo lo real a un prisma determinado que lo acota y codifica, respondiendo a los intereses de las diversas formas del poder y dejando fuera realidades subalternas, invisibilizadas e impensadas. Como ha destacado, entre otros, el sociólogo Benjamín Tejerina en su libro sobre *La sociedad imaginada* (2010), una de las funciones más relevantes

que han tenido históricamente los movimientos sociales ha sido precisamente la de la producción simbólica desde abajo, entendida como “procesos sociales de interpretación de la realidad y asignación de significados” (ídem: 29) que conducen al surgimiento de identidades colectivas, transformaciones cognitivas, nuevas legitimaciones y estructuras de movilización. En este sentido, algunos de los casos a los que nos acercaremos a continuación no suponen más que la actualización de esta potencia de transformación sobre el plano simbólico que ha sido absolutamente clave en cualquier proceso histórico de lucha por la igualdad y la emancipación respecto a las formas de exclusión y dominación.

Para resumir, podemos decir que los ejemplos que observaremos a continuación comparten al menos tres aspectos centrales: 1) proponen un uso de la razón como puesta en común necesariamente colectiva y horizontal, poniendo en duda o desplazando, sin impugnarlas necesariamente, las figuras estáticas, verticales y unidireccionales de la autoridad cognitiva —expertos, intelectuales—; 2) ante la repetición y propagación del credo neoliberal, ofrecen un trabajo de reinterpretación de la realidad desde el cual poder alterar las significaciones generalizadas que le dan sentido, y ello; 3) a través de la puesta en valor de la experiencia para el pensamiento, una experiencia personal pero también compartida, especialmente en aquellos procesos en los que los sujetos se sienten culpabilizados, victimizados o vulnerados. Como veremos, bajo estas premisas, y recordando las reflexiones de Marina Garcés sobre la tarea del pensamiento, pensar se convierte en algo abierto, inacabado, colectivo y experimental.

Por otro lado, no podemos olvidar que la aparición de estas iniciativas y proyectos culturales han jugado un papel nada despreciable en el proceso de despolarización y diversificación del campo intelectual que en el anterior capítulo habíamos observado y que ha venido a descentrar lo que anteriormente dimos en llamar la “cultura socioliberal”, que había logrado alzarse con la centralidad

del campo como consecuencia en el plano intelectual de la transición democrática y la connivencia entre las políticas culturales del PSOE y el proyecto mediático de *El País*. Ha sido muchas veces desde esas nuevas coordenadas que se han generalizado, no sólo nuevos espacios de creación y conocimiento, sino también la crítica a algunos de los supuestos que se habían instalado a través de la polarización socioliberal del campo y que a la larga se han demostrado insostenibles o inoperantes para contrarrestar los estragos de la crisis y la expansión desenfadada de los postulados neoliberales.

Cabe, por último, señalar, que los proyectos colectivos que mencionaremos han supuesto muchas veces respuestas originales a la merma generalizada de recursos en el terreno cultural, haciendo de la precariedad un acicate para la exploración de nuevos modelos de creación y pensamiento. Esto les ha permitido, por lo demás, reclamar un concepto de cultura como procomún —ni como bien ni como derecho— y denunciar los procesos de fagocitación por parte de los mercados que este ámbito ha sufrido en las últimas décadas, en su intento de convertirlo en bien mercantizable, y cuya reciente reformulación —lo veíamos en el anterior capítulo— se encuentra en la ideología de la creatividad y en la adaptación gradual de la producción académica a las lógicas productivistas. Contra el capitalismo cognitivo que explota cada vez más el trabajo intelectual de una sociedad hiperformada, de la que emerge una nueva figura del precariado que Franco Berardi, Bifo, denomina “cognitariado”<sup>141</sup>, estos espacios aspiran a ofrecerse como lugares de resistencia, como contrapoder desde el que producir nuevos sentidos ante una realidad desconcertante.

---

<sup>141</sup> Para Bifo, en la definición más sucinta que ofrece del término, el *cognitariado* es “the virtual unorganizable class of mental labor” (Berardi, 2009: 8) y añade, más adelante, que se trata de “a proletariat endowed with extraordinary intellectual means, a repository of the knowledge upon which capitalist society rests” (idem: 68)



### 3.3.1. El 15M como práctica epistemológica colectiva

El 15 de mayo de 2011 se da en la Puerta del Sol de Madrid una movilización popular de inconformidad ante la gestión de los años duros de la crisis financiera por parte de los gobiernos del PSOE y del PP, que acude bajo el lema #TomaLaCalle, convocado por las plataformas “Juventud Sin Futuro” y “Democracia Real Ya!”. El día después del desalojo de la plaza, llevado a cabo la misma noche por los cuerpos policiales de la ciudad, miles de personas vuelven a concentrarse y deciden tomarla, instalándose en ella y dando origen a *Acampadasol* y al llamado movimiento de *lxs indignadxs*. El gesto se replica capilarmente en las grandes y medianas ciudades del estado español, y en decenas de plazas se instalan casetas improvisadas que darán cobijo a miles de personas a lo largo de un mes. De este modo, al *acontecimiento* económico de tres años antes, le sucedía el movimiento de las plazas, un *acontecimiento* social, entendidos ambos en su dimensión filosófica: ambos fueron imprevisibles, rompieron el cauce de la normalidad establecida y exigieron un ejercicio de reinterpretación y de resignificación que abría nuevos posibles<sup>142</sup>. Han pasado 8 años desde entonces y, a pesar de que “el legado de los indignadxs parece efectivamente lejano” y la nueva situación política del país a menudo invita a recordarlo como un espejismo evaporado, es sin duda buen momento para preguntarse, como

---

<sup>142</sup> Ignasi Gozalo i Salellas (2016), en un artículo que analiza las distintas modalidades del concepto de “acontecimiento” y su relación con el 15M, lo resume así: “El acontecimiento tiene resonancia en la esfera político-mediática pero emerge como un proceso de subjetivación colectiva en el orden social: una nueva y anónima colectividad decide autorrepresentarse. No hay una causa única sino que el acontecimiento aparece de forma puntual y progresa de forma expansiva. Es un acontecimiento que se va dando, amplificando el eco de las dinámicas que ya se dieron en 2004”.

hacen Isabelle Touton y Jorge Caglio y Conde (2019: 10), “¿qué ha dejado el 15M tras de sí?”<sup>143</sup>.

En el anterior capítulo ya observamos cómo, desde el 15M se dio voz a un “discurso lego”, sobre la situación del país, que se ofrecía como contrarrelato respecto a los autorizados y difundidos discursos político-institucional y experto, especialmente en lo que se refiere a la socialización de los culpables de la crisis — “hemos vivido por encima de nuestras posibilidades”— y a la resignación respecto el desmantelamiento de los recursos asistenciales públicos en forma de austericidio, impuesto por la Troika — “no hay alternativas”. Se trata ahora, más bien, de ver cómo se consiguió formular este discurso colectivo que hizo aparecer una nueva conciencia generalizada de descontento y un nuevo sujeto político proteico y heterogéneo que muchos han identificado con la “multitud” teorizada por Negri o con el “precariado” que propuso Standing.

En primer lugar, lo que resulta crucial, como condición de posibilidad para el surgimiento de este discurso antagonista, fue ante todo el propio gesto de reapropiación del espacio público y de conversión de la plaza en un lugar para un habitar colectivo, anónimo, y abierto a cualquiera. Si, como veíamos, el propio espacio común ha sido polarizado en las últimas décadas entre la gestión privada y la gestión pública, lo que ocurrió en las plazas españolas a partir del 15M puede ser entendido como un gesto de *comunitarización* del espacio, fuera de estas dos lógicas, que reclamaba un uso autogestionado y común del mismo y que, puesto a disposición de todo aquél que quisiera hacer uso de él, supusiera a la vez un compromiso colectivo de preservación y autoorganización. De este modo, la conversión del espacio urbano en *procomún* conllevó un nuevo modo

---

<sup>143</sup> En este sentido, es sintomático que hayan aparecido, ambos en 2019, dos volúmenes colectivos que tratan, precisamente, de examinar los modos sutiles de pervivencia y continuación de la experiencia de las plazas, como son el propio libro dirigido por Touton y Caglio y Conde (2019) como el editado por Óscar Pereira-Zazo y Steven L. Torres (2019).

de actualizar el “derecho a la ciudad” (Lefebvre, 1975) desde una urgencia colectiva, en el que personas *afectadas* por la incertidumbre y la precarización que se cernía sobre la población española se congregaba al margen de la prerrogativa pública sobre su gestión y contra los procesos de mercantilización de las vidas al grito de “no somos mercancías en manos de banqueros”.

Esta forma de convocarse en un mismo sitio y de organizarse para abrir un nuevo espacio de posibles en el centro de la vida urbana —“una ciudad dentro de la ciudad”, idea que se popularizaría en el entorno quincemayista— exigió, por un lado y debido a la escasez de recursos económicos, el uso de materiales propiamente precarios para erigir casetas improvisadas y lugares de encuentro y, por el otro, la división de tareas entorno a diversas comisiones, de las cuales, la de Infraestructuras se encargaba de enseñar a los presentes, siguiendo la filosofía “do it yourself” (DIY) propia del *hacktivismo* y de los colectivos de lucha digital, los modos en que ellos mismos podían construir sus habitáculos.

Como decíamos, esta toma del espacio es la condición de posibilidad para progresiva articulación de un discurso colectivo que se fue materializando en la proliferación de pancartas y carteles que suponían, con lemas y eslóganes, un repertorio de expresión del sentir común a través de un mensaje intrínsecamente polimorfo, horizontal y no centralizado, que no aceptaba ser individualizado por ningún representante. A través de frases como “No pagaremos vuestras crisis”; “Violencia es cobrar 600 euros”; “Gente sin casa, casas sin gente”; “En Sol, lo único que está prohibido es el dinero”; “Si no nos dejáis soñar, no os dejaremos dormir”; “Error de sistema. Reinicie, por favor”; “Manos arriba, esto es un contrato” o “Me gustas, Democracia, porque estás como ausente” se esgrimía un argumentario oposicional colectivo que escapaba a la lógica de la representación tanto política como intelectual —de ejercicio del poder práctico o del poder de la palabra— y que aparecía como mensaje rizomático en

consonancia con la estructura del sujeto colectivo que lo profería, a pesar de los continuos intentos mediáticos por reducirlo a un mensaje unívoco y por encontrar figuras individuales que asumieran hablar en nombre del grupo. En definitiva, un mensaje que encuentra forma en lo que Julia Ramírez Blanco ha denominado “estética de revuelta” en la que, a través de la técnica del *collage* y todo tipo de soportes —“textos, dibujos, pinturas, grafitis, plantillas, fotografías impresas, intervenciones en la publicidad, marionetas...”— se conforma una “acumulación de significados que se hace inabarcable” y que “en su conjunto, suponen un ejercicio impresionante de pensamiento político colectivo, con nudos temáticos que se repiten: los privilegios de la clase política, el cisma entre la política institucional y la ciudadanía, la utilización interesada de la crisis económica, el carácter parasitario de las clases dirigentes o la necesidad de un cambio radical” (Ramírez Blanco, 2014: 250-51).

El propio espacio de la plaza, como vemos, se dota y se preña de sentidos que quieren subvertir los discursos dominantes de la crisis recibidos desde las instancias políticas y que escapa de los modos de producción de sentido propio de los medios de comunicación mayoritarios a través de periodistas, intelectuales y expertos: lo que la propia Ramírez llama “antagonismo dialéctico”<sup>144</sup> y que Jon Snyder ha dado en llamar una práctica de *oppositional literacy*. Para Snyder (2015: 74), lo que caracteriza esta práctica es la puesta en común de una interpretación a contrapelo de la realidad inscrita en la propia enunciación de los participantes en la protesta masiva, la movilización de afectos y emociones que se activan a través del encuentro de los cuerpos en la plaza —desde la rabia, impotencia o

---

<sup>144</sup> Explica, la autora, al respecto: “El campamento también cumple un papel de *antagonismo dialéctico* en relación con el resto de la ciudad: se trata de una pequeña antítesis del sistema, que se sitúa en pleno centro de la urbe. Las reivindicaciones se expresan a través de las dinámicas del propio espacio: las estructuras organizativas y urbanas de Sol configuran una propuesta sistémica que habla de la posibilidad de una autoorganización radical, de una existencia sin jerarquías formales, de formas de trabajo voluntario y economía no monetaria, y de una vida comunitaria donde los cuidados sean colectivos” (ídem: 235-36)

indignación a su conversión en fuerza colectiva, reparación y restablecimiento de una voz propia— y la producción de un espacio de articulación dentro del hábitat urbano que hace posible los dos primeros aspectos.

Pero seguramente quien más ha analizado, en esta línea, el acontecimiento del 15M como fuerza productora de sentidos y sus modos de generarlos ha sido Luis Moreno-Caballud. Para éste, lo que realmente fue determinante en la experiencia de las plazas fue su capacidad inclusiva a la hora de dar la palabra, en todas sus formas de organización —comisiones, asambleas, proyectos, etc.—, a la vasta heterogeneidad de sujetos que en ellas confluyeron, dispuestas a compartir tanto sus vivencias como sus conocimientos. Esta desjerarquización e inclusividad a la hora de tomar la palabra está en la base de lo que Moreno-Caballud (2017: 367), siguiendo la propuesta de Tomás Sánchez Criado, llama una “comunidad epistémica experimental” y que debe ser contemplada al menos en dos dimensiones, que corresponden a la capacidad de compartir tanto experiencias como saberes: “la de la aparición de voces de cualquiera que expresan su vulnerabilidad común y la de la construcción de alternativas políticas recurriendo a saberes especializados y técnicos” (ídem: 266).

Sobre la segunda de estas dimensiones, lo esencial es destacar que, por su propia configuración y por la diversidad de formaciones que atesoraban sus integrantes, la capacidad productiva de significados que albergó el entorno del 15M fue gracias a la “combinación de voces frágiles o «de cualquiera» con propuestas y lenguajes técnicos, especializados” (ídem: 257). No se trataba, pues, de impugnar las figuras de los expertos o la especialización del saber en ciertas esferas, sino de ponerlos al servicio del bien común y de las personas afectadas, en una relación horizontal de “pensamiento colectivo” en las que ciertas cotas de especialización son imprescindibles:

Técnicos de sonido, electricistas, carpinteras, cocineros, traductoras, hackers, periodistas, trabajadores sociales, economistas, abogadas, arquitectos... todos

encontraron fácilmente en Acampadasol maneras de poner sus capacidades a colaborar con otras. Se producía una mezcla excepcional de saberes, aptitudes y modos de hacer. Lo profesional, lo experto y lo técnico se componía con lo afectivo, lo experiencial y lo cotidiano de una manera que la sociedad neoliberal no había permitido (ídem: 278)

Y no sólo el gran engranaje de autogestión de los miles de personas que se reunían diariamente en las plazas requería de esta mezcla de saberes y de trabajo, sino que gracias a éstos también nacieron un sinfín de proyectos culturales que, haciendo especialmente uso de las posibilidades digitales en lo que a reproducción, colaboración y accesibilidad abierta se refiere. De este modo aparecieron, en la órbita quincemayista, iniciativas que desembocaron en diversas “bibliotecas digitales, colectivos musicales, cooperativas de producción cultural, proyectos transmedia o redes de investigación colaborativa” que partían de la concepción de lo cultural como un *procomún*, y que resultan catalizadores y exponentes significativos de una “imaginación sostenible” en la medida “que apuestan por la reproducción de la vida en común frente a la burbuja individualista y productivista” (Moreno-Caballud, 2012: 535).

En lo que respecta a la otra dimensión comentada, la que incide en la capacidad que cualquiera poseía en la plaza de explicar su experiencia personal o compartir un estado de angustia, incertidumbre o indignación, cabe recalcar que esto importaba en la medida que la enunciación de estas difíciles situaciones personales en el entorno colectivo revertía, como ya vimos en el caso de la PAH, en la descubierta de un espacio de escucha y camaradería, así como en una interpelación a la necesidad de que la plaza se convirtiera en un lugar de sostenimiento mutuo y de cuidados —“nos cuidamos los unos a los otros”, se repetía (ídem: 278)—, que crecía a partir de la vulnerabilidad compartida y que hacía de las plazas un auténtico “laboratorio emocional” (López Munuera, 2012). En las plazas, pues, se creaban “espacios de respeto, valoración y escucha para voces vulnerables, que hablaban desde su afectación personal por problemas

comunes” (Moreno-Caballud, 2017: 274) y que, por ende, eran igualmente respetadas, sin necesidad de establecer jerarquía alguna en función de las capacidades o conocimientos de cada uno.

Además, resulta igualmente crucial para entender el distintivo cualitativo de estos espacios de cuidados y de saberes comunes, como fueron las plazas, que gracias a la disposición grupal a compartir experiencias y seguir unos objetivos colectivos, las personas que se sienten afectadas ante el problema común logran adquirir unos aprendizajes y unas habilidades que de otra manera no hubieran podido. Hemos comentado ya el caso de la construcción de habitáculos precarios, pero habría muchos más ejemplos: el trabajo en las diversas comisiones servía no sólo para hacer confluir conocimientos técnicos y fuerzas de trabajo sino que mediante este proceso también las personas interesadas se formaban en asuntos que contribuían a su modo de vida, ya fueran políticos, legales o técnicos. Con este proceder, que nos recuerda a lo que ya hemos observado en el caso de la PAH, lo que se consigue es que los ciudadanos se conviertan en “expertos en lo que les pasa” o “expertos en experiencia”, es decir, que se hagan con todo tipo de saberes que no sólo explican sus situaciones personales sino que, muchas veces, también resultan funcionales para armar modos diversos de actuación o ciertos mecanismos de resistencia. Esta figura, que Moreno-Caballud toma prestada de Antonio Lafuente, al que más adelante volveremos, se nos presenta, así, como una “estupenda forma de conceptualizar la ruptura de la barrera arbitraria entre el experto tal como lo entiende la tradición moderna tecnocientífica y el «cualquiera», el no autorizado culturalmente por ese paradigma” (ídem: 284). De este modo “el «experto en lo que le pasa» no sería más que un «cualquiera» que se ha levantado a sí mismo la prohibición de reconocerse como un ser pensante y capaz de producir sentido y saber, y que por tanto ha empezado a valorar y a expandir sus capacidades” (ídem: 285).

En resumen, esta alianza, como decíamos anteriormente, entre voces especializadas en conocimientos específicos y voces vulnerables que movilizan sus cuerpos para acudir al llamamiento del 15M porque no pueden quedarse de brazos cruzados ante una realidad que los precariza, y que ponen su trabajo al servicio de un colectivo que los reconoce como iguales y que a la vez los convierte en “expertos en lo que les pasa”, es lo que hizo del 15M una “comunidad epistémica experimental”:

la valoración de la palabra ‘no autorizada’ o vulnerable y la composición de esta palabra con los discursos especializados y técnicos son las herramientas culturales principales de estos procesos sociales que, además de protestar, no dejan de intentar promover y sostener al mismo tiempo formas de vida no neoliberales, es decir, ajenas a los principios de competición y empresarialización de la vida. [...] Lo que las plazas del 15M se propusieron fue justamente crear un espacio en el que se pudiera sostener no solo la cultura, es decir, la producción colectiva de sentido, sino también la vida en general, mediante prácticas de colaboración lo más ajenas posible a esa ‘razón del mundo’ neoliberal. (ídem: 266 y 273)

Esto es lo que, para Moreno-Caballud, pervivirá en todo el “ciclo de movilizaciones” posteriores al 15M y en los proyectos colectivos que nacerán al calor del “clima” quincemayista o que tomarán una fuerza renovada a partir de éste. La producción de sentido que se observa en el movimiento de las plazas y que encontraremos en otras iniciativas a continuación tiene su origen, pues, ante todo, en un compromiso colectivo con la vulnerabilidad de la vida y la inclusividad de cualquier voz y experiencia, en una manera de conjurar y conjugar los distintos saberes al servicio de una comunidad, autorreconocida y afectada por las tribulaciones del presente, en la que todo individuo tiene cabida y es considerado como igual. De ahí que Moreno-Caballud las considere como “culturas de cualquiera” —formulación de inspiración explícitamente rancièriana—, en contraposición a la tradicional cultura letrada, basada en la jerarquización y en la desigualdad a través de la acumulación dispar de capital simbólico.



### 3.3.2. Culturas precarias: de Traficantes de Sueños a Fundación de los Comunes

Queremos ahora atender a un tipo especial de organización de cariz marcadamente cultural que, como ya mencionamos en el primer capítulo, fue emergiendo a finales de los años 90 en España, como consecuencia de al menos tres causas: el elevadísimo índice de formación superior de la población, especialmente entre los jóvenes; la precarización del mundo laboral en ámbitos humanísticos y académicos; y el progresivo interés y demanda de recepción de las propuestas filosóficas contestatarias surgidas en los años 60 y 70 —autonomismo italiano, post-estructuralismo francés, pensamiento de la diferencia, poscolonialismo, etc.—, cuya integración en los circuitos filosófico españoles muchas veces había sido desactivada por los propios lectores o traductores que los introdujeron en el territorio nacional en esas décadas o en las dos posteriores<sup>145</sup>.

En el segundo capítulo mencionamos algunas de las características esenciales que han hecho de este tipo de grupos y comunidades un importante motor de diversificación y despolarización del campo cultural español, aquel que a partir de la transición democrática se había articulado entorno a un eje o polo que

---

<sup>145</sup> En su análisis de la recepción de los paradigmas teóricos del siglo XX en contextos hispánicos, Max Hidalgo (2019) lleva tiempo estudiando el cierre a los discursos críticos —franceses especialmente— que supuso, en España, la defensa del humanismo como marco legitimador de las disciplinas literarias y filosóficas, de modo que a menudo incluso los receptores, traductores o introductores de los autores más representativos de la teoría crítica han sido los mismos que han desactivado su potencial desestabilizador. Sobre ello prepara actualmente un libro de próxima aparición, junto a Analía Gerbaudo, titulado *Los estudios literarios en Argentina y en España: institucionalización e internacionalización*.

dimos en llamar “cultura socioliberal” entorno a las políticas culturales del PSOE y de medios periodísticos como, esencialmente, *El País*. Entre dichas características adelantadas en el anterior capítulo, decíamos, se encuentran que: a) son proyectos colectivos, abiertos y horizontales; b) conjugan pensamiento y acción; c) forman redes; d) mezclan sujetos y saberes; e) apuestan por una raigambre local; f) son precarios y a menudo efímeros; g) y pueden tener una dimensión editorial.

Según la forma en que se constituyen, podemos diferenciar estos colectivos en tres grupos:

1) *Centros Sociales Okupados (CSO) o Autogestionados (CSA)*: son los precursores de este tipo de colectivos y la fuente de inspiración para muchos de los que vendrían después<sup>146</sup>. Tal como explica Vicente Rubio Pueyo (2016), si en su origen —a mediados de los años 80— las *casas okupas* albergaban una subjetividad hipermasculinizada, defensiva, de resistencia y confrontación, con estética punk y tendencia a la automarginalización, con el nuevo siglo fueron derivando en subjetividades más heterogéneas y precarizadas —estudiantes, vecinos, trabajadores, migrantes, activistas— y dejando, a nivel discursivo, las retóricas militantes de partidos de izquierda radical para abrirse a los problemas cotidianos de lo social y dar cabida a preocupaciones provenientes de los movimientos antiglobalización, poscoloniales, feministas y ecologistas. De este modo, a través de espacios como el Laboratorio —y sus refundaciones—, el Patio Maravillas, el Ateneu Candela o las Corralas de Sevilla (Rubio Pueyo, 2016), los Centros Sociales Okupados se fueron convirtiendo en espacios de encuentro

---

<sup>146</sup> Así lo reconocen, por ejemplo, tanto Marina Garcés en *Ciudad princesa*, como Antonio Lafuente, cuando afirmaba: “Nosotros en el laboratorio del procomún, aquí mismo, en Medialab, que llevamos años dándole vueltas a esto de lo común, al principio encontrábamos toda la inspiración en el movimiento *hacker*, y de hecho, los *hackers* dominaban el mundo de las discusiones [...], pero de un tiempo a esta parte, los últimos años, yo creo que esta inspiración ha cambiado de lugar y ahora estamos más interesados en los okupas” (citado en AAVV, 2017: 119).

para abordar preocupaciones compartidas desde una voluntad inclusiva y enraizada en su entorno urbano inmediato, dando énfasis a “la programación cultural, y la cultura como creación colectiva y abierta”, de lo que derivó “la creación de espacios de autoformación, y formas de producción, transmisión e intercambio de conocimiento basadas en colectivos de investigación militante, y estimulados por lógicas ajenas a las estructuras verticales de la institución universitaria tradicional” (ídem: 392).

2) *Colectivos independientes de investigación militante*: por supuesto, este tipo de grupos no nacen al calor de la crisis financiera, pero sí que han proliferado especialmente a medida que el neoliberalismo iba colonizando espacios de la vida cotidiana y de la vida intelectual. En este sentido, con el cambio de siglo se ha recuperado desde muchos ángulos esta tradición ácrata de cooperación cultural autogestionada que viene a substituir a los cenáculos artísticos y las formaciones propiamente políticas de partido como signo de los tiempos, cumpliendo su función de debate cultural de base pero desde coordenadas que aúnan la reflexión cultural con la politización y la voluntad de intervención social. Pensamos en casos como los ya mencionados, Traficantes de Sueños, Nociones Comunes, Espai en Blanc, Precarias a la Deriva, Sindominio, Juventud Sin Futuro, V de Vivienda, o Zemos98, cuya nómina irá aumentando exponencialmente conforme avanza el nuevo milenio. Por otro lado, y eso sí que es una novedad histórica, uno de los motivos de su aparición es la incapacidad de la universidad española por absorber una creciente voluntad de interrogarse sobre cuestiones que gran parte de la población vive como urgencias pero a las que la academia tiende a mostrarse impermeable; y ello, además, desde una horizontalidad, apertura y experimentación difícilmente encajable con las estructuras universitarias. Por eso, algunos de ellos reciben el nombre de Universidad —Nómada, Libre, Invisible o Sin Créditos— y muchas veces tienen como promotores a miembros de las universidades públicas españolas de

diversas disciplinas como filosofía, ciencia política, urbanismo, sociología, bellas artes o historia, cuya confluencia pretende expandir la naturaleza y el alcance del pensamiento crítico desde su puesta en común.

3) *Instituciones culturales públicas*: finalmente cabe destacar que no pocos de los colectivos de pensamiento experimental y militante nacen bajo el cobijo y el auspicio de instituciones diversas, como es el caso del Reina Sofía, el museo del Prado, Arteleku, MACBA, Tabakalera, CA2M, UNIA, Centro José Guerrero, MUSAC, el Octubre de Valencia, CCCB o Centre Arts Santa Mónica. Como indica Raúl Sánchez Cedillo (2014: 3'18'), en la primera década del siglo XXI se dio un “boom de los museos de arte contemporáneo, que estaban empezando a tratar la innovación social y política como un objeto con valor artístico”. Un encaje que, no obstante, no ha estado exento de conflictividad cuando han colisionado las lógicas de los colectivos independientes con las necesidades e intereses de la administración o la falta de recursos disponibles. Un buen ejemplo de ello lo ofrece Marina Garcés cuando rememora la breve y tormentosa relación que hubo entre el colectivo Dinero Gratis y el MACBA, cuando el museo barcelonés quiso contar con ellos para crear un modelo museístico más antagonista y horizontal, enraizado en los movimientos sociales de base, en un proyecto que fue en llamarse Las Agencias. “Los protocolos del museo se fueron violentando —nos dice Garcés (2018: 114)—, hasta que éste se encontró expuesto a los límites de sí mismo”<sup>147</sup>, hecho que se consumió con la entrada de la policía

---

<sup>147</sup> Sigue reflexionando, la filósofa catalana: “Acoger el conflicto es una cosa, si e mira desde la terraza del museo y se representa, a través de la acción artística, bajo las ideas de esfera pública deliberativa, de autoeducación, de derecho a la ciudad o de democracia disensual. Pero todo esto tan bonito, de cerca, quería decir en ese momento acoger la ilegalidad, financiar actividades como bloqueos al Banco Mundial y a la Unión Europea, reapropiaciones de mercancías (es decir, asaltos a supermercados y otros establecimientos comerciales), acampadas en las fronteras, confrontaciones con la policía, etc. La autonomía no pide permiso para tomar sus decisiones y no negocia sus consecuencias. La relación estalló. Hay muchas intrigas personales en toda esta historia que ni sé ni quiero saber, pero lo cierto es que no sólo se rompió esta relación en concreto, sino la confianza de muchos de nosotros en este tipo de experimentación”. (ibid.)

en las estancias institucionales para requisar material del colectivo. También Luis Moreno-Caballud (2017) ofrece lúcidas reflexiones, en un balanceado ejercicio de cálculo de ventajas y peligros, sobre el difícil encaje entre colectivos e instituciones en este tipo de proyectos híbridos.

Aunque la sociología y la historia intelectual de estos colectivos está aún por escribir, podemos ejemplificar el modo de funcionar y algunas de las características principales que comparten la mayoría de ellos acercándonos al caso de Traficantes de Sueños y sus derivaciones hasta la creación de la Fundación de los Comunes<sup>148</sup>, teniendo en cuenta que, por mucho que dejemos fuera de nuestra óptica un gran número de colectivos, éstos dibujan un archipiélago simbólico de espacios separados geográficamente pero a menudo interconectados en cuanto a sus propósitos, prácticas y modos de producción y gestión de saberes, a pesar de sus diferencias idiosincráticas. Traficantes de Sueños es, actualmente, una infraestructura cultural ciertamente dinámica que se despliega en cuatro facetas: editorial, librería, distribuidora y taller de diseño; pero cuando nació, en el Madrid de 1995, lo hizo sólo en tanto que la primera. Surgió como editorial con fuertes vínculos con muchos espacios de activismo de la ciudad pero sin relación orgánica con ninguno de ellos, y con al menos dos premisas: 1) la del “hazlo tú mismo”, tan propia de “de las expresiones culturales del punk, el fanzine, y basadas en un paradigma discursivo enfocado en la contrainformación” (Rubio Pueyo, 2014: 183), y 2) “pensar global, actuar local”, máxima procedente de los movimientos antiglobalización y altermundistas. Desde entonces, su labor de publicación de pensadores y colectivos nacionales y extranjeros ha sido realmente encomiable, y se ha convertido en una de las vías importantes de introducción en España de corrientes filosóficas contestatarias

---

<sup>148</sup> Sigo de cerca, en lo que a continuación refiero, a la tercera parte de la tesis doctoral de Vicente Rubio Pueyo (2014), ya que constituye uno de los pocos acercamientos académicos que se han dado al respecto con voluntad historizadora.

como el urbanismo y la geografía crítica, el feminismo, el poscolonialismo, los nuevos materialismos y el ecologismo, y lo ha hecho siempre con la publicación de libros bajo licencia *creative commons*, descargables gratuitamente desde su página web.

Tras quince años de años de andadura y una densa red de relaciones a su alrededor, Traficantes impulsó la creación, en 2010, de Nociones Comunes, un colectivo de investigación militante, abierto a la ciudadanía, que organiza talleres, seminarios y charlas de todo tipo, desde la convicción de que es necesario generar nuevos sentidos ante la hegemonización de la razón neoliberal y la incapacidad de la academia por encarar esta problemática. Para ello, Nociones Comunes se divide en 5 áreas de abordaje, como son “Pensamiento”, “Feminismos”, “Metrópolis-Crisis”, “Tecnopolítica” y “Postcolonialidad”, en las que se inscriben los variados cursos y talleres que se ofrecen desde entonces. Una de las características de este modo de proceder, que se define como “circuitos de autoformación y reflexión crítica que caminen al margen de los canales clásicos de discusión académica y universitaria”<sup>149</sup>, es que convierte —y esto podemos extrapolarlo al grueso de los colectivos mencionados— la producción cognitiva, no ya en un instrumento para la crítica y la acción social, sino en el terreno mismo de la acción política, generando comunidades de aprendizaje colectivo basados en la participación y la colaboración entre distintos sujetos y saberes puestos en común. Además, su modelo abierto, horizontal y experimental de encuentro de diversos saberes y sujetos, permite que estas actividades sean replicadas en los distintos nodos territoriales que se han ido creando desde entonces en ciudades como Málaga, Zaragoza, Pamplona,

---

<sup>149</sup> Así se describe el proyecto desde la página web de Traficantes de Sueños, y se añade: “Lejos de pretender replicar los sistemas de formación tradicionales, Nociones Comunes se propone como un lugar de encuentro e intercambio de saberes, donde el centro de la formación sea la investigación colectiva y la valorización de lo subalterno como punto de partida y espacio de análisis”. Enlace: <https://www.traficantes.net/nociones-comunes/nccc> (consultado el 05/03/2019).

Barcelona o Sevilla, pero manteniendo las especificidades de cada entorno, que es lo que, al fin y al cabo, marca su agenda de temas, enfoques y urgencias<sup>150</sup>.

Igualmente, cabe mencionar dos colectivos más que fueron creados en la órbita de Traficantes, como son el Observatorio Metropolitano y la Universidad Nómada. El primero, dedicado a problematizar la preocupante deriva mercantil y neoliberal en la gestión del territorio urbano de Madrid, fue creado alrededor de 2003-04 y desde entonces ha ido publicando diversos informes y libros de reflexión colectiva sobre procesos de gentrificación, privatización o desaparición de espacios públicos, además de tener como objetivo la formación de sus integrantes y la agitación social como forma de contestación. El segundo tiene su germen en el C.S.O. Laboratorio de Lavapiés y fue clave para lo que años más tarde, alrededor de 2012, se convertiría en la Fundación de los Comunes, seguramente el proyecto más ambicioso de los que a investigación militante se refiere, por cuanto se trata de una infraestructura matriz en la que se incluyen veinte organizaciones, entre colectivos de autoformación, grupos de investigación, cooperativas, grupos de edición y librerías y centros sociales, localizadas en Barcelona, Iruña, Madrid, Zaragoza, Málaga y Terrassa. Como se explica en el sitio web de la Fundación, su trabajo

se orienta a la transformación social en un sentido emancipador y se articula en torno a unos ejes que consideramos básicos. Esto es, la crisis financiera global y su declinación europea, el aterrizaje de esta crisis a escala estatal y metropolitana, así como los procesos de explotación social desvelados desde las miradas de los feminismos heterodoxos y los puntos de vista decoloniales. Pero también, por supuesto, la centralidad de las herramientas tecnopolíticas y de las nuevas realidades culturales, de cara a entender y sondear dichas posibilidades de transformación. La coyuntura descrita nos invita, además, a asignar un lugar principal a todo lo relacionado con las apuestas dirigidas a edificar una nueva institucionalidad. Y esto tanto a escala local como en los ámbitos estatal y europeo.

---

<sup>150</sup> Dice Rubio Pueyo al respecto: “Lo interesante es cómo el proyecto intenta articularse con las problemáticas y capacidades de cada uno de los nodos. Se intenta por esa razón combinar el uso común de recursos y contactos con su adaptación a las preocupaciones específicas que los grupos de cada ciudad decidan explorar” (ídem: 190, nota).

De nuevo, por mucho que la Fundación de los Comunes centralice de algún modo la acción de los distintos colectivos que la integran (Observatorio Metropolitano de Madrid y Barcelona, La Hidra Cooperativa, La Casa Invisible, A Zofra, Communia, Universidad Libre Experimental, Bideoak, Katakarak, etc.) y los contenidos en forma de cursos, talleres y seminarios se creen en un formato replicable en las distintas geografías, “su transmisión no se produce a la manera de un conocimiento universalizante, sino que se adapta y despliega de acuerdo a los intereses, necesidades y preocupaciones de cada nodo” (Rubio Pueyo, 2014: 205).

En fin, se trata de un ejemplo exitoso —al menos de momento— de uno de los colectivos de investigación militante que más ha evolucionado y perdurado, lo cual no es poco si tenemos en cuenta que muchos de ellos son más bien efímeros, ya que están expuestas a la fortuna de su propio experimentalismo. Recordemos, en todo caso, algunas de las características más relevantes que hacen de estos espacios de encuentro, aprendizaje, autoformación y colaboración, ejemplos de vehiculación de un saber vulnerable y de una política de lo común.

En primer lugar, se trata de grupos de base, horizontales y abiertos a la participación de cualquiera, en los que sus integrantes aportan sus conocimientos desde la conciencia de su limitación y de la importancia de la puesta en común como ejercicio de multiplicación exponencial de la potencia del pensamiento. Por ello, instalan en el campo intelectual o cultural una serie de urgencias que arrancan de la experiencia ciudadana de los participantes, y que desde las instituciones tradicionales y jerarquizadas del saber (universidades, centros de investigación, revistas, medios de información y comunicación, etc.) no suelen atenderse. Además, estos colectivos, y las prácticas que desarrollan, cuestionan



las articulaciones específicas entre “lo político, lo social, lo económico y lo cultural [...] y la forma específica en que habitualmente aparecen separadas y delimitadas dentro de una lógica estatal o institucional” (Rubio Pueyo, 2014: 158).

Por otro lado, y junto a los nuevos temas a explorar, aparecen nuevas formas de pensar y gestionar la producción común de conocimientos: *un pensar en precario*, por cuanto se parte de un presupuesto experimental, abierto a lo que el encuentro genere, y porque las conclusiones a las que se pueda llegar no enuncian certezas inamovibles sino puntos de llegada de un pensamiento situado y encarnado, expuestos a desarrollos ulteriores o a articulaciones variables en los distintos enclaves en los que se incardine. De este modo, se configura un nuevo *habitus* cultural, en el que se entiende la producción simbólica o cognitiva, no ya como unidireccional —desde un centro o individuo que encarna un saber experto al potencial receptor o público— sino desde la fértil reciprocidad de los roles entre productor y receptor, por la propia dinámica de la participación abierta. Una lógica que, como hemos visto, acaba generando comunidades de aprendizaje y espacios autónomos de formación, en los que sus participantes se congregan bajo el compromiso de reclamar la propiedad común del conocimiento y los saberes compartidos.

También el repertorio de prácticas culturales experimentales que se llevan a cabo suele terminar cristalizándose en productos culturales innovadores, como demuestran la generalización de escrituras colectivas o anónimas, el ejercicio de la sinautoría<sup>151</sup>, el desarrollo de nuevas pedagogías y proyectos educativos desde abajo y, especialmente, la descentralización de la escritura como vehículo privilegiado del pensamiento. Es este un aspecto que no merece pasar

---

<sup>151</sup> Para un buen muestrario de estas prácticas en el marco hispánico actual puede consultarse el dossier coordinado por Jaume Peris Blanes (2017) que la revista *Kamchatka* dedicó, en su número 9, a la “Creación colectiva, sinautoría y cooperativismo en la cultura contemporánea”.

desapercibido por cuanto se muestra como un síntoma de lo que en el anterior capítulo nos referimos, con Josefina Ludmer, a raíz del concepto de “literatura post-autónoma”. Influenciados por las prácticas digitales del *copyleft* y a la cultura libre, muchos de los productos resultantes de estos espacios y colectivos no se reducen al formato textual —en el que es muy difícil romper con el estatismo de las figuras de productor y receptor que caracteriza el saber académico y mediático que prestigian el género del artículo o el libro— sino que, aún sin renunciar a la publicación de volúmenes colectivos, ensayos personales o incluso actualizaciones digitales del antiguo pasquín —que es lo que son, al fin y al cabo, los “Presentimientos” que viene distribuyendo Espai en Blanc—, exploran las posibilidades de la reproductibilidad audiovisual —con videos explicativos, sesiones registradas y compartidas, cursos virtuales o interacciones en plataformas *streaming*—, las posibilidades de la imagen —elaborando desde mapas conceptuales a *memes* diversos— o de los recursos auditivos —desde podcasts o entrevistas a audios de cursos socializados o programas de radio como el del colectivo de historiadores y activistas Contratiempo.

Como vemos, estos colectivos, aunque profundamente heterogéneos y con distinta fortuna, constituyen una auténtica red de infraestructuras de desarrollo de saberes vulnerables y comunidades epistémicas experimentales, y distan mucho de las formas prestigiadas de la razón pública establecidas en Occidente desde la modernidad, desestabilizando sus prácticas y reclamando un uso compartido del pensamiento, en busca de confluencias y marcos para la movilización social. De hecho, cuestionan con su sola existencia dos de los fundamentos en los que se basa el saber moderno, como apuntó Foucault (2018) en *El orden del discurso*, como son la categoría de autor y la de obra, esenciales para la acumulación de capital simbólico y la jerarquización de saberes y prácticas, en forma de prestigio y autoridad, que de éste se deriva. A cambio, proponen

espacios desjerarquizados de puesta en común, desde una autoridad compartida y sustentada sobre la experiencia colectiva y el compromiso por el bien común.

Con todo, estos colectivos se ofrecen también como escuelas de democracia en tanto que exigen, por parte de sus participantes, debido a su propia estructura y posicionamiento, el ejercicio constante de escucha, consideración de la diferencia y atención a las formas de discriminación o lógicas implícitas de dominación y exclusión que puedan darse tanto fuera como dentro del grupo; sin olvidar que con sus actividades refuerzan la concepción de la cultura y el conocimiento como derecho democrático básico y como procomún, reclamando el derecho a la participación, la producción, el uso y la gestión por parte de todo aquel que esté interesado en ellos, en un intento de contrarrestar la tendencia privatizadora e instrumental de lo cultural que se extiende actualmente bajo el paradigma economicista de la creatividad. Por eso, como explica Jaron Rowan, la inclinación a hacer de la cultura un común, o un “espectro de lo común”, no debe suponer la adopción de una teleología según la cual se persiguen unos objetivos específicos y demostrables sino que pasa por una decidida apuesta, por una toma de posición ética y política, que antepone los medios al fin, y que propone la experimentación y la imaginación como instrumentos a rescatar para cualquier proyecto de emancipación social:

Sobre todo es importante no creer que la cultura común es una solución o una pócima mágica que va a solventar los problemas a los que las políticas culturales intentan dar respuesta desde hace décadas. Sí argumento que la defensa de la cultura como un común es un planteamiento necesario en el marco del proceso de democratización que está atravesando el Estado español desde el 15M, al menos en tanto intento de conciliar la acción cultural con la transformación política y social. [...] Sin duda alguna, la cultura común implica el empoderamiento de la ciudadanía, favorece la cohesión de las comunidades, ya que son las propias comunidades quienes deciden sobre sus equipamientos, pero también implica conflicto. Implica resistencias y pensamiento crítico, y, finalmente, la puesta en crisis de uno de los principios que rigen las sociedades actuales: la propiedad privada. La cultura común supone la distribución de poder pero también el antagonismo. [...] En lugar de intentar definir un ámbito puro e incontaminado es más interesante hablar del espectro de lo común, con el fin de ser capaces de imaginar políticas y modelos de gestión que entiendan los gradientes y

matices que aparecen entre lo público estatal, lo público no estatal, las diferentes formas de gestión, la gestión comunitaria y la gestión común. (Rowan, 2016: 42-43)

### 3.3.3. Cibercomunidades: la potencia digital a debate

Con todo, si dijimos que la cultura digital o *hacker* está en el origen de cierto sentir común que planea en estos proyectos —como inspirador de la cultura libre, como plataforma posibilitadora de encuentros y como esperanza de materialización gracias a las posibilidades de circulación y puesta en común de ideas y materiales diversos que el mundo virtual ofrece—, también es cierto que, en los últimos años, se han multiplicado las voces críticas sobre la *ciberutopía* que algunas de estas posiciones implican. Y es que, lo que en los inicios de internet se podía imaginar como un espacio de relaciones espontáneas, horizontales y desmercantilizadas, está dejando paso, cada vez más, a un panorama de explotación y acumulación de capitales insoslayable para cualquier mirada crítica con la realidad. Además de las amenazas a la libertad de la red que sobrevuelan periódicamente en diversos países a partir de propuestas políticas paradójicamente liberales, la ya mencionada *silicolonización* del mundo está transformando la esfera de la producción de valor vinculado a las conductas virtuales a pasos agigantados, y con ello el ámbito laboral y el trabajo intelectual exponiéndolo a una precarización cada vez más evidente. Hace ya lustros, pues, que el espacio digital, que para buena parte de sus creadores albergaba un proyecto democratizador e igualitario, está siendo reificado y capitalizado por grandes corporaciones deslocalizadas —Google, Amazon, Facebook, Instagram, Uber, etc.— que suponen hoy una gran fuente de repartición desigual de la riqueza, mantienen la concentración del gran capital en el Occidente

hipertecnificado —depauperando aún más los países del Sur global—, amenazan con colmar los espacios de existencia y visibilidad de la red e incluso llegan a incidir en la salud de las democracias locales no sólo por las presiones que ejercen como *lobbies* sino al intervenir, en algunos casos, directamente en campañas políticas y citas electorales.

Y aun así, tampoco cabe reducir el potencial de posibilidades políticas de la red a la mera mercantilización de la conducta virtual y a sus lógicas de acumulación del capital. Parece más conveniente, sin duda, mantener una posición crítica en la que no quepa ni el ciberfetichismo ni el derrotismo nostálgico de las viejas formas analógicas de lucha social, para poder advertir tanto las vías de acción que abre como los espejismos de libertad que fomenta. Aquí, por supuesto, no podremos exponer todos los argumentos y aportaciones a este denso debate, pero vale la pena detenernos someramente ante algunas de las posiciones que más relevancia han tenido para, al menos, establecer algunos puntos de referencia sobre el tema.

Seguramente, una de las figuras que más ha abordado, y desde más antiguo, el asunto de *La Galaxia Internet* es sin duda Manuel Castells (2001). Ya en ese temprano libro, el sociólogo catalán, exponía una aventurada hipótesis sobre la “sociedad red” como nueva forma de sociabilidad que la llegada del ciberespacio estaba dejando entrever y a la que sin duda el *boom* de las redes sociales habían de dar la razón. A pesar de los reparos y advertencias que ya en aquel entonces señalaba<sup>152</sup>, Castells representa cierto tipo de optimismo tecnológico en la propia

---

<sup>152</sup> Ya en el despuntar del nuevo milenio, Castells (2001: 299) reparaba en que la esfera digital había venido acompañada de lo que dio en llamar la “divisoria digital”, es decir, una brecha “abierta entre aquellos individuos, empresas, instituciones, regiones y sociedades que poseen las condiciones materiales y culturales para operar en el mundo digital y los que no pueden o no quieren adaptarse a la velocidad del cambio”, algo que, lejos de contribuir a la democratización del planeta, podía incidir en la “fragmentación de sociedades e instituciones” y que le hacía vaticinar, en última instancia, la crisis que no tardaría en irrumpir: “Si las cosas siguen como hasta ahora, es muy posible que la divisoria digital siga ampliándose hasta que acabe por sumir al

caracterización de esta “sociedad red” que se muestra como la concreción de un idealizado “individualismo en red” que permite pensar en un “modelo social organizado en torno a «comunidades electivas» y a la interacción individualizada” debido a que internet “abre el abanico de oportunidades de la conexión en red personalizada a una amplia gama de situaciones sociales, aumentando con ello la capacidad de los individuos para reconstruir las estructuras de la sociabilidad desde abajo” (Castells 2001: 153-54). Por eso no sorprende que, a raíz de las movilizaciones que se dieron a nivel global en 2011 —y que hicieron que incluso una revista como *Time* declarara “Person of the year” a “The Protester”—, Castells viera en las llamadas primaveras árabes, el 15M u Occupy Wall Street la irrupción de “Los movimientos sociales en la era de Internet” —subtítulo del libro— en los que se había logrado la ocupación simultánea del espacio urbano y del virtual, urdiendo una compleja trama de relaciones en forma de *Redes de indignación y esperanza* (2012).

Para el sociólogo, lo que el fenómeno de las plazas evidenciaba era la potencialidad antagonista de una “autocomunicación de masas” que el universo 2.0 había permitido en tanto que sistema “más rápido, autónomo, interactivo, reprogramable y autoprogramable de la historia” (2012: 32) y que, unido a la ocupación física del espacio permitía articular una nueva forma de protesta globalizada. En este sentido, y a pesar de reconocer que “ni Internet ni ninguna otra tecnología, para el caso, puede ser origen de una causalidad social” (ídem:

---

mundo en una serie de crisis multidimensionales. El nuevo modelo de desarrollo requiere que superemos la divisoria digital planetaria. Para ello necesitamos una economía basada en Internet, impulsada por la capacidad de aprendizaje y generación de conocimientos, capaz de operar dentro de las redes globales de valor y apoyada por instituciones políticas legítimas y eficaces. El interés general de la humanidad sería que encontráramos un modelo ajustado a dichos criterios mientras aún estemos a tiempo de evitar el drama de un planeta dividido por su propia creatividad”. Una década más tarde, el propio Castells, en un libro colectivo, reconocía que su profecía se había cumplido al afirmar: “the culture of freedom and entrepreneurialism also paved the way for the wave of deregulation, privatization, and liberalization that shook the world economy, changing the foundations of economic institutions and unleashing free market globalization (Castells, Caraça y Cardoso, 2012: 2)

218), Castells opinaba que, en esta alianza entre movimientos sociales y esfera digital —en la que ambos comparten “la cultura de la autonomía, la matriz fundamental de las sociedades contemporáneas”—, “el papel de Internet va más allá de la instrumentalidad: crea las condiciones para una forma de práctica compartida que permite a un movimiento sin líderes sobrevivir, deliberar, coordinar y expandirse” (ídem: 219).

En la misma línea, a partir del 15M también emergieron muchas líneas de análisis que situaban la nueva capacidad conectora de las redes, las luchas propias del entorno digital y las nuevas plataformas virtuales como elemento determinante de la fuerza del movimiento de las plazas. Un buen ejemplo de ello es el informe de investigación colectiva coordinado por Javier Toret (2013) en el que se propone delinear un nuevo campo de actuación política marcado por el uso de las tecnologías de la información y la comunicación que dan en llamar “tecnopolítica”, y en la que encuentran el surgimiento de una nueva “potencia de las multitudes conectadas” dentro de esa “sociedad red” de la que hablaba Castells. Sus autores reclaman las experiencias de lucha digital como inmediatos antecedentes del 15M, encuentran en el ciberespacio el lugar que permitió circular “miles de imágenes, comentarios, narraciones de lo que había sucedido en todas las ciudades del país” (2013: 68) que los medios tradicionales de comunicación ignoraban<sup>153</sup>, y entienden que todo ello acaba de perfilar un nuevo tipo de acontecimiento “aumentado”, “hiperconectado” y “postmediático”, que hace emerger “formas organizativas que parten del virtual” para fraguar una

---

<sup>153</sup> Más detenidamente, explican que: “En el caso del 15M, el acontecimiento es primeramente acontecimiento físico y postmediático, previsto en el virtual, que se efectúa en la secuencia entre la red, calle y plaza, en la retroalimentación entre fenómeno colectivo en la ciudad y en el ciberespacio. Frente al silencio de los medios de comunicación de masas, desde el día 15 hasta el 17 de mayo en las redes sociales (sobre todo Facebook y Twitter) circulaban miles de imágenes, comentarios, narraciones de lo que había sucedido en todas las ciudades del país. Los grandes medios callan los primeros días, la disonancia entre mass media y lo que sucedía en internet y en las calles eran notables. [...] El caso del 15M abre la veda a la influencia social invasiva de redes ciudadanas en los grandes medios” (ídem).

constelación de nuevas “identidades colectivas digitales” (ídem: 49)<sup>154</sup>. Todo esto dibuja, para los autores del informe, un horizonte tecnopolítico definido como “capacidad organizativa masiva”, “patrón de autoorganización política” y “construcción de estados de ánimo empoderados y superación de bloques mediáticos” (ídem: 42-45).

En definitiva, resulta evidente que circulan visiones que centran el distintivo de la nueva potencialidad de los movimientos sociales y de las acciones de resistencia ante la desaforada expansión de los mercados globales en ese espacio llamado Internet. Y es innegable que, al menos en parte, el ciberespacio ofrece unas nuevas herramientas de comunicación relativamente impermeables al control y la jerarquización políticos o privados, y que albergan por ende cierta capacidad de contestación permitiendo hilvanar contrarrelatos colectivos y establecer “comunidades electivas” que eventualmente pueden concretizarse en el espacio físico. Sin embargo, cada vez parece menos asumible sostener que “todo uso instrumental de Internet está condenado de antemano al fracaso” debido, supuestamente, a su propia estructura en red, que “se hace, deshace y rehace en tiempo real en un torbellino de bucles y contrabucles”<sup>155</sup> (Padilla, 2012: 123).

Que el ciberespacio y las redes sociales se han ido plegando cada vez más, en este sentido, a las lógicas del capitalismo avanzado, como apuntábamos antes, ha sido algo que han ido señalando en los últimos tiempos un considerable

---

<sup>154</sup> En este sentido, y según sus autores, “se puede hablar de una constelación de identidades personales y colectivas que han crecido exponencialmente en el momento de la explosión del movimiento, creando un ecosistema de identidades colectivas que están en distintas plataformas y, asimismo, están relacionadas entre ellas. Estas identidades colectivas serían motores, ejerciendo un liderazgo temporal distribuido (temático espacio-temporal) del proceso” (íbid.).

<sup>155</sup> Sostiene Margarita Padilla, al respecto, que “Internet no es solo un soporte para nuevos tipos de agregaciones (Anonymous, Hacktivistas), ni es solo un canal de comunicación (WikiLeaks). Internet es ya en sí misma una organización, ¿unitaria, como las organizaciones obreras en los viejos tiempos?, ¿incluyente, como le gusta pensar al 15M? y ¿tal vez política?” (ídem: 122).



número de pensadores y ensayistas, denunciando asimismo los espejismos de colectividad y el debilitamiento de los vínculos sociales que este favorece. Ya vimos al respecto que éste era, precisamente, el cometido central del primer libro de Rendueles (2013): denunciar la ficción colectiva de la interconectividad digital que, en realidad, no deja de reproducir la tendencia *sociofóbica* de una sociedad hiperindividualizada y alérgica a los vínculos sociales fuertes y al compromiso que se deriva de ellos. Para el ensayista, el problema radica en presentar el espacio virtual como aquello que *per se* puede suturar la fragilización de las relaciones sociales característica de la modernidad (ídem: 88), una concepción en la que Internet se dibuja “como la realización más acabada del ideal de acción comunicativa habermasiana: individuos libres interactuando sin lastres analógicos” (ídem: 51). En este sentido, las cibercomunidades que posibilitan las interacciones digitales globalizadas en el mundo 2.0 no dejan de reproducir ciertas dinámicas individualistas y procedimentales que “nos impide[n] entender que las principales limitaciones a la solidaridad y la fraternidad son la desigualdad y la mercantilización” y que a la postre se muestran estériles para reforzar “lo que debería ser la vida en común: cuidar los unos de los otros” (ídem: 35-36).

Por otro lado, y en relativa consonancia con las reflexiones de Rendueles, también Remedios Zafra ha incidido, en *Ojos y Capital* (2015), en una consecuencia de la pantallización global que ha conllevado la primacía del espacio virtual sobre las condiciones materiales de producción y circulación de sentidos: “en la contemporánea primacía del ver a través de las pantallas, la experiencia se sostiene cada vez más en lógicas que disuelven viejas formas de colectividad y que condicionan cuantitativamente los nuevos regímenes de valor y reconocimiento del otro, a través del control de la visualidad y la exigencia de velocidad” (ídem: 19). Y añade: “La desigualdad de los «no vistos», de los que no existen en el mundo conectado, de las alteridades, los excluidos o los inconformes, pone de manifiesto el espejismo de una cultura-red donde la

máquina y sus dispositivos se han camuflado como neutrales, o se nos han hecho invisibles” (ibid).

Lo que denuncia Zafra al detectar este nuevo “poder hegemónico que iguala *ojos a capital*” como resultado de la sobreproducción global de imágenes de un mundo que se ha convertido en la representación de sí mismo pero que invisibiliza los lugares e intereses que generan esas imágenes, es pues la acentuación de lo que Castells denominaba “la divisoria digital” o, en otras palabras: “que las políticas de las redes, «ser en el mundo equivale a ser visto en Internet» es hoy paralela a una lógica de exclusión social, de expulsión de la mayoría (clases medias y masas movilizadas por conflictos y pobreza), a una vida precaria de trabajos cada vez menos remunerados o no remunerados” (ídem: 27). A partir de esa reflexión, el ensayo de la pensadora andaluza se articula en torno al análisis de las lógicas sutiles que rigen la visibilidad cibernética, como el *ocularcentrismo*, el agotamiento del sujeto, la estetización del yo, la fragmentación como dispositivo de representación del mundo, la cultura excedentaria de la red contrapuesta a la escasez y precarización de la crisis, los mecanismos de cuantificación de la actividad virtual, la borradura bajo la masificación del *nosotros* o la “conversión de los sujetos en objetos de la transacción [en] un nuevo sistema de valores que tiende a neutralizar la capacidad de resistencia de los sujetos en un universo excedentario en lo visual” (ídem: 113). Y todo ello con el objetivo de reinstalar, en el centro de la reflexión y diagnóstico sobre el presente, “la pregunta por quién manda sobre esa programación, quién gestiona el orden, quién programa las lógicas del ver como lógicas del ser/no ser, entre las infinitas variantes posibles, quién se hace imprescindible y repite o crea un mundo, un poder sobre el mundo”<sup>156</sup> (ídem: 23).

---

<sup>156</sup> Pregunta que corre paralela a estas otras sobre la privatización del espacio virtual, que se encuentran en la base de la escritura ensayística de Zafra: “¿cuándo pasó que el poder político delegó la creación de espacio público en el capital de manera tan normalizada? ¿Cuándo pasó

Por todo esto creo que, en todo caso, hoy en día lo más razonable resulta considerar que el espacio virtual se mueve entre dos polos tensionados que explicitan que se trata de una herramienta tecnológica —nada desdeñable y que ha transformado muchas formas de relación social, cognición, producción y circulación de contenidos y de flujos de todo tipo—, y no de un nuevo mundo intrínsecamente positivo o negativo. Aceptar que en el ciberespacio cohabitan el pulso mercantilizador más fuerte del presente junto a la posibilidad de estrategias de resistencia “desde abajo”, horizontales y antagonistas, parece hoy el requisito para pensarlo desde su complejidad, identificando y desgranando cuáles son los mecanismos que en él promueven la desigualdad, el control político y la explotación, para separarlos de aquellos que siguen albergando un potencial emancipador en tanto que posibilitan prácticas contestatarias respecto a las muchas otras que el avance neoliberal aspira a imponer.

Igualmente, en lo que aquí nos atañe —la posibilidad de producción de un pensar que acoja la idea de vulnerabilidad en su seno—, parece que Internet mantiene su ambigüedad bicéfala: por un lado, ha posibilitado la diversificación y despolarización del campo intelectual español, promoviendo el surgimiento de nuevas iniciativas editoriales y mediáticas, a la vez que supone un lugar de encuentro para una inteligencia colectiva —ejemplificada en proyectos como la Wikipedia o toda la red de repositorios de libre acceso y de creación grupal—, y también permite la revocación de la unilateralidad de la autoridad intelectual tradicional así como la circulación y replicación de modos de pensar en común como los que se proponen desde La Fundación de los Comunes y tantos otros colectivos de pensamiento. Por otro lado, la sobreproducción de la visibilidad cibernética, tendiente a la acumulación en fuertes grupos de poder, ha

---

que los códigos de comportamiento (“me importas, te importo”) los marca el poder económico y no la ciudadanía que delega en los gestores de espacio público? ¿Cuándo las calles de dígitos definitivamente nacieron privatizadas?” (ídem: 27).

transformado el paradigma de la escritura lineal en uno audiovisual que a veces simplifica mensajes complejos y los pone al servicio de la manipulación mediática —con ejemplos tan ilustrativos como el de la agencia rusa de *trolls* Internet Research Agency o el sonado escándalo que protagonizó Cambridge Analytica<sup>157</sup>—, suele convocar comunidades articuladas sobre la base del interés individual y no del compromiso en la defensa de lo común y permite formas de seguimiento y control estatales desconocidas hasta la fecha. Un panorama “donde la erosión de las clásicas esferas de producción, consumo y distribución articulan un escenario peculiar cargado de nuevas posibilidades para lo *común* pero también de clásicos mecanismos de *opresión simbólica* (aun con nuevos disfraces)” (Zafra, 2015: 113). En definitiva, parece evidente que, a día de hoy, y tal vez más que nunca, Internet es un espacio de contienda ideológica en el que a las fuerzas de captura y mercantilización de las conductas virtuales es posible oponerles —acaso todavía— prácticas colectivas de resistencia, contestación e imaginación política, así como “aprendizajes autónomos” y “procesos de desintermediación” (Romero Frías y Madro Mazo, 2016: 89).

### 3.4. Conclusiones: vulnerabilidad y conocimiento expandido

Para concluir el capítulo tal vez sea interesante recordar la trayectoria que hemos propuesto a lo largo de estas páginas y, de este modo, poder apuntar algunas ideas y preguntas que sobrevuelan las reflexiones que en él se han expuesto. Si

---

<sup>157</sup> Al respecto puede consultarse el desasosegante artículo de Marta Peirano (2017) en el *eldiario.es* y titulado, de forma esclarecedora: “No son bots rusos, es Capitalismo 3.0 reventando el debate político online”. También resultan de sumo interés, para reflexionar sobre este fenómeno, las publicaciones del Oxford Internet Institute y especialmente del Computational Propaganda Research Project, como el informe publicado por Bradshaw y Hoawrd (2018) titulado “Challenging Truth and Trust: A Global Inventory of Organized Social Media Manipulation” y disponible online.

en el inicio propusimos entender la noción de precariedad desde tres conceptos colindantes —vulnerabilidad, precariedad y precarización— para comprender las dimensiones ontológicas y sociopolíticas de ésta, que articulan una noción de sujeto desfundamentado y a contrapelo de la tradición liberal que lo ha venido concibiendo como una instancia independiente, autónomo y autotransparente, y que igualmente permiten identificar a la *gubernamentalidad* neoliberal como el motor precarizador por antonomasia en la actualidad, hemos intentado señalar las consecuencias filosóficas y prácticas de esta noción en lo que refiere a la producción de sentido, es decir, al uso de la razón en la esfera pública. Hemos comprobado, en este sentido, que la urgencia que la experiencia de la precariedad y la vulnerabilidad del presente ha instalado tanto en algunas propuestas filosóficas como en círculos militantes y movimientos sociales se ha plasmado, entre otras cosas, en la centralidad de dos debates o focos de problematización renovada, de los que emerge la fuerza propositiva de dichas propuestas: me refiero a la idea de los cuidados como el impensado socioeconómico de la modernidad y a las gramáticas de lo común como modos alternativos de sociabilidad y de gestión de los bienes compartidos. Ambas reconsideraciones permiten hoy imaginar nuevos horizontes de pensamiento y de acción políticas desde la voluntad de experimentación colectiva y la humildad de un pensamiento que se sabe dependiente y abierto al otro, que abandona la búsqueda prioritaria de una certeza última para ponderar la importancia de un andar común. Como ejemplos de práctica de este uso vulnerable de la razón, que da cabida a un prurito democratizador en forma de horizontalidad, participación y de conjunción de saberes expertos con las experiencias de los afectados por los procesos de precarización dominantes, hemos podido acercarnos rápidamente a fenómenos como el movimiento de las plazas o la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, así como a algunos colectivos de pensamiento militante que se han replicado capilarmente por el Estado español a partir de la crisis.

Importa tal vez, llegados a este punto, aclarar que muchas de las prácticas sociales e intelectuales que hemos mencionado no son formas nuevas o el resultado de la crisis económica del neoliberalismo en sí, sino que se enraízan en tradiciones emancipatorias asentadas, a menudo de tinte anarquizante. En todo caso la novedad que presentan es, por un lado, la de una recuperación, actualización y propagación de prácticas con nuevo impulso y a veces desde nuevas coordenadas —concretizadas en un sinnúmero de asambleas, cooperativas, colectivos de afectados, grupos de investigación militante o redes de creación— y, por el otro, de su capacidad de reproducción y replicación a través de nuevas herramientas tecnológicas que lo posibilitan.

Lo que a nivel epistémico implica, pues, el ejercicio del pensar vulnerable es ante todo un gesto reflexivo de problematización del propio uso de la razón, de los diversos lugares de enunciación que la animan y la posibilitan, de los dispositivos de reconocimiento y autoridad que la han legitimado en su particular modo de existir desde la autonomización de los campos del saber en la modernidad occidental, así como de las lógicas de exclusión que ha favorecido. En este sentido, la práctica del pensar vulnerable supone un descentramiento, sin impugnación a la totalidad, de algunos de los presupuestos y mecanismos en los que se sostenía la autonomía de los campos del saber —explorando un nuevo marco “postautónomo”, es decir, ofreciéndose, de algún modo, como el correlato filosófico de lo que Ludmer llamaba “literaturas postautónomas”—: a la exigencia de universalidad, objetividad y abstracción del saber autónomo le opone la necesidad de un pensar situado, encarnado y al servicio del bien común; ante la especialización necesaria de aquel se propone una conjunción interdisciplinar de saberes; a la competitividad individualizadora en la pugna por hacerse con puestos prestigiados de reconocimiento y capital simbólico, se le enfrenta la voluntad de experimentar con la potencia de lo colectivo que suma desde el compartir; a la jerarquización resultante del campo intelectual se le

confronta una igualación en la toma de palabra y una horizontalidad programática en lo que se refiere al papel del colectivo. Todo ello, como vemos, pone en entredicho o desplaza a modo de tentativa, de protocolo de experimentación —y sin refutarlo como totalidad— el paradigma dominante del saber en las sociedades occidentales modernas, que ha entronizado cierto tipo de racionalidad tecnocientífica como modo de producción privilegiado del conocimiento. Lo resume bien esta cita de Sánchez Criado (2014):

Creo que tiene sentido intentar balbucear, enunciar, poner nombre a “eso” que la razón tecnocrática ha ignorado y que no es estrictamente el conocimiento (troceado y distribuido hasta el infinito como información) ni la creatividad (desfigurada y precarizada hasta la náusea por las políticas de innovación y emprendizaje), sino la experimentalidad de nuevas prácticas epistémicas y, más aún, la vulnerabilidad que sufren (porque toda práctica es vulnerable, en tanto requiere de un contexto específico para tener lugar, existir o mantenerse en el tiempo), pero que pudiera ser también lo que las alimenta y dota de potencia. Hablo de que las alimenta o dota de potencia porque la experimentación con la vulnerabilidad ha venido convirtiéndose recientemente en algo que blandimos para construir conocimiento juntas, desde lo que nos atañe, poniendo en valor nuestra singularidad, siempre de forma situada y, por ello, atendiendo a “la novedad”: porque es a partir de esa vulnerabilidad reconocida de nuestras prácticas y lo que las afecta que podemos comenzar una exploración de lo que la razón tecnocrática ignora, pudiendo llegar a “hacer ciencia con los desechos”

No se trata, pues, de refutar la utilidad del saber científico ni desdeñar sus aportes, sino más bien reconocer que en la autonomización y compartimentación del saber muchas veces se juega también la desconexión respecto a su función social y política, cuando no la borrada del marco ideológico en el que se fundamenta y que tiene como resultado “consagrar la dicotomía naturaleza/sociedad, de forma que cualquier decisión política pueda legitimarse refiriéndola a algo externo y objetivo” (Lafuente, Alonso y Rodríguez, 2013: 102). En este sentido, podemos definir, con Boaventura de Sousa Santos (2010: 8), la racionalidad dominante en la modernidad occidental como un “pensamiento abismal”, es decir, aquel que “opera por la definición unilateral de líneas radicales que dividen las experiencias, los actores y los saberes sociales entre los que son visibles, inteligibles o útiles (los que quedan de este

lado de la línea) y los que son invisibles, ininteligibles, olvidados o peligrosos (los que quedan del otro lado de la línea)”. El resultado de ello es un campo del saber reservado a unos pocos, cuya autoridad —ya sea en tanto que “experto”, “científico” o “intelectual”— se sostiene performativamente sobre prácticas disciplinarias y sobre el sistema de reconocimiento *inter pares*, y que, por lo demás, tiende a responder a los intereses de las clases dominantes —no en balde ha sido generalmente practicado por varones blancos burgueses—, motivo por el cual se ha mostrado cómplice en múltiples ocasiones de las lógicas de dominación y exclusión capitalistas, patriarcales y colonialistas. Frente a ello, no parece descabellado, como propone Sousa, reclamar una “ecología de saberes” para “descolonizar el saber”, reivindicando la “diversidad epistemológica del mundo” (ídem)<sup>158</sup>.

Si Sousa piensa a escala global la desnaturalización del paradigma epistemológico dominante moderno, los historiadores de la ciencia Antonio Lafuente, Andoni Alonso y Joaquín Rodríguez reclaman también, para la ciencia, la necesidad de “ensayar una mirada que dé relevancia a una pluralidad de actividades cognitivas extraacadémicas y que tienen mucho que ver con la urgencia de tomarse en serio los saberes locales, las prácticas encarnadas y el conocimiento tácito” (Lafuente, Alonso y Rodríguez, 2013: 139). Una mirada que, para éstos, entroncaría con la tradición científica anterior a la compartimentación y la especialización propias de la autonomía del saber, aquella que articulaba sus prácticas entorno a grupúsculos de profesionales, *amateurs* y personas implicadas en los fenómenos que se trataban. Recuperar la pluralidad epistémica también supondría admitir el papel social del conocimiento así como su carácter siempre abierto, dúctil y

---

<sup>158</sup> Para Sousa, la “ecología de los saberes” debe partir del “el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico” (ídem: 50) que atienda a la periferia del sistema-mundo moderno. En ella “los conocimientos interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias. Tal y como allí no hay unidad de conocimientos, tampoco hay unidad de ignorancia” (ídem: 52).



situado, con el objetivo de conciliar la necesidad de una relativa autonomía del saber con el compromiso respecto al bien común que debería guiar los proyectos cognitivos (ídem: 36-37). De ahí que propongan la idea de “conocimiento expandido”, es decir, uno que no se recluya en centros tecnológicos, grupos académicos o fundaciones privadas y que sea el resultado de esta transformación en las prácticas del saber, a través de las cuales, como vimos que ocurría en el 15M, se promueva una alianza, entre voces expertas y “expertos en lo que les pasa”, que conforme “comunidades de practicantes” (ídem: 118) como lugar de producción de un conocimiento que ya no instala una división jerarquizada entre quien lo posee y quien no, ni se pretenda universal, objetivo y abstracto, sino que se sitúe, encarne y distribuya desde una clara voluntad democratizadora<sup>159</sup>.

En conclusión, a lo que la asunción de la cuestión de la precariedad y la vulnerabilidad nos conduce, si nos hacemos cargo de sus consecuencias en lo que a producción de sentido se refiere, es, por un lado, a cuestionar las prácticas y usos de la racionalidad establecida por el proyecto epistemológico modernizador —diferenciado, como vimos con Marina Garcés, de su potencial crítico y emancipador— y, por el otro, a explorar nuevas formas de generar conocimiento desde la voluntad de inclusión de prácticas, saberes y sujetos que habían quedado desprestigiados en la autonomización del campo científico e

---

<sup>159</sup> En este sentido, dicen los autores: “Es hora, por tanto, de tomarse en serio la democratización del conocimiento, la transición epistemológica natural entre un mundo cerrado y ensimismado, descontextualizado, a otro abierto, cooperativo y situado. Es hora, en definitiva, de crear las condiciones para construir una sociedad de comentaristas e intérpretes lúcidos e informados, críticos y concernidos, que se sirvan de los hallazgos científicos para generar formas de sociabilidad pactadas y consensuadas” (ídem: 36). No se trata, sin embargo, de renunciar a la ciencia o al rigor sino, todo lo contrario, de “construir autoridad alternativa, empoderarse sin caer en la tecnofobia o el ludismo, hablar de otra manera de entender el progreso, evidenciar nuevas parcelas de la realidad con la ayuda de organizaciones partidarias y de todo tipo de dispositivos de agitación en los media o de manifestación en la urbe, [para] ensanchar el mundo y hacerlo habitable para quienes padecen alguna forma de *apartheid*”, es decir, para “construir una modernidad más inclusiva y compleja” (ídem: 146-47).

intelectual. En este sentido, los usos de la razón que suponen las experiencias del 15M o los colectivos aquí allegados desplazan de algún modo la figura tradicional del intelectual que analizamos en el anterior capítulo, y suponen un desacato al régimen de representación de la razón pública y publicada: no son individuales ni exclusivamente sustentados sobre la escritura; no parten de una pretendida distancia objetivadora con los asuntos que proponen —sin por ello renunciar, claro está, a una visión crítica—; no buscan una autoridad basada en el reconocimiento *inter pares* sobre la competencia individual —por mucho que se acaben generando inevitables lógicas de reconocimiento. Al contrario, se acepta, en ellos, a “cualquiera” y se busca la heterogeneidad de experiencias y saberes para poner en el centro de la discusión política la distribución de posibilidades de una vida digna, la conceptualización de los cuidados y de la vulnerabilidad intrínseca compartida como requisitos para pensarla y la construcción de gramáticas de lo común como objetivo y protocolo de experimentación.

Por supuesto estas prácticas no están exentas de problemas y conflictos. Si se recogen aquí es porque parten de la aceptación de la propia vulnerabilidad y fragilidad de la razón como punto de arranque para vehiculizar formas *otras* de pensar, escribir y compartir conocimiento. Pero no deben ser vistas por ello como una supuesta solución definitiva a las desigualdades epistemológicas de la contemporaneidad —cosa que implicaría una visión idealizada del activismo cognitivo—, ni siquiera como la única manera de articular un pensar vulnerable que desestabilice los modos sutiles en que la jerarquización y autonomización del saber ha colaborado con las lógicas de exclusión y dominación. A este respecto, cabe hacerse dos preguntas: ¿sigue siendo la escritura un dispositivo privilegiado del pensamiento y de la circulación del conocimiento para la formalización de saberes críticos y puede, en este sentido, dar cauce de enunciación a una razón que asuma su propia vulnerabilidad? Y, ¿son las formas

y prácticas colectivas del pensamiento las únicas que ofrecen un marco para la conceptualización y puesta en común de la precariedad del presente o cabe encontrar también en la individualidad de la voz singular nuevos modos de hacerse cargo de estos problemas?

Desde la crítica al individualismo institucionalizado y la centralidad del nuevo paradigma audiovisual, en lo que se dibuja como un panorama de postautonomía cultural, parece evidente que el propio lugar de la escritura individual debe ser problematizado, pero también creemos que sigue siendo un marco irrenunciable de posibilidad de pensamiento complejo y problematizador y, por tanto, de producción de sentidos, que puede articularse desde nuevas coordenadas que permitan incorporar estas tensiones en la misma escritura. No en balde, de los colectivos de pensamiento militante a los que aquí hemos aludido, también sobresalen voces individuales que obtienen más espacio de visibilidad en la esfera mediática diversificada y de los que parte de los autores españoles citados en estas páginas son buena muestra. Son cabezas visibles de un trabajo común que, desde sus saberes situados y performados colectivamente, aprovechan el espacio textual y la aún potente tecnología del libro o el artículo periodístico para extender su pensamiento más allá de lo local —haciendo suyo el lema altermundista: “pensar global, actuar local”—, a menudo con versiones digitales de sus textos a través de revistas y periódicos con *open access* o de libros difundidos bajo licencia *creative commons*.

Lo que intentaré, en las páginas que siguen, es precisamente ver de qué modos las escrituras de la precariedad y de la vulnerabilidad están atravesadas por las cuestiones que hemos abordado en este capítulo, y cómo problematizan su propio espacio de enunciación —generalmente individual— tensionándolo a menudo hacia un afuera del yo, hacia los cuidados y lo común. Habremos de analizar, por tanto, en qué se diferencian estas escrituras respecto a las que

tradicionalmente han conformado las poéticas de la autoridad intelectual. Por ello, ante todo abordaremos, aunque sucintamente, la cuestión del género del ensayo, por cuanto creemos que se trata de un dispositivo discursivo en el que podemos observar de manera privilegiada el modo en el que las dimensiones de la escritura, la figura del intelectual y las prácticas y formas ideológicas del saber se solapan y superponen.

## Capítulo 4

### *El ensayo, un género precario*

El ensayo es seguramente el género literario más idiosincrático de la modernidad occidental y sin embargo su inscripción en las diversas teorías genéricas que se han dado desde su aparición ha sido invariablemente incómoda, cuando no rechazada. Ni en la división clásica de lo de los géneros que la preceptiva de la temprana modernidad establecía ni en la absolutización de lo literario que propuso la filosofía del romanticismo (Lacoue-Labarthe y Nancy, 2013), el ensayo ha ocupado un lugar significativo —a pesar de ser profusamente utilizado precisamente para discutir y establecer estas mismas reparticiones genéricas. Hasta bien entrado el siglo XX, y de la mano de teóricos como Lukács, Bense o Adorno no se habrán de dar los intentos más serios de conceptualización del ensayo dentro de las formas y modalidades literarias. A pesar de esta teorización reciente del género —o tal vez por eso mismo—, aún hoy, en los reducidos estantes de las librerías dedicadas a éste —cuando existen— podemos encontrar una desconcertante tipología de escrituras de tonos, metodologías y objetivos ciertamente variados.

La indefinición es, de algún modo, consubstancial al género ensayístico: se presenta como una modalidad de escritura que se instala en las intersecciones de una serie de binomios típicamente modernos, sin imponer la polaridad hacia ninguno de los dos términos, pero tampoco prohibirla. En algún punto entre la idea y la imaginación, el juego retórico y la enunciación clara, lo subjetivo y lo

fáctico, lo concreto y lo abstracto, lo privado y lo público, la divagación y la aserción, se coloca necesariamente el ensayo, siempre ondulante. Pero esta indefinición, lejos de suponer un impedimento, una discapacidad, es también la cifra de su maleabilidad y su vitalidad, dada su capacidad última para transformarse y amoldarse a los cambios sociales, políticos y literarios de cada época y lugar. Por eso mismo, creemos que se trata de un género en el que se puede observar de modo privilegiado las tensiones que atraviesan los campos literarios y del saber, así como las formas prestigiadas de utilización de la escritura en el régimen de representación de la razón pública y en última instancia los parámetros ideológicos y las prácticas públicas que perfilan la figura del intelectual en cada tiempo.

Lo que intentaremos en este capítulo es reflexionar sobre el potencial del ensayo para dar cauce de enunciación o representación a las formas de precarización del presente que hemos ido analizando hasta aquí, y en qué condiciones se actualiza esa potencia. En otras palabras, qué coordenadas filosóficas y estrategias discursivas pueden dar cabida a una voz que asuma la precariedad de la propia razón para abrirla hacia la expresión de la vulnerabilidad y, desde ahí, *ensayar* nuevas relaciones con el saber, con las formas de (inter)subjetividad o con lo común, entre otras cosas. Ello nos habrá de llevar a cuestionarnos de qué manera se desplazan las formas establecidas o tradicionales de la razón pública y, por consiguiente, a interrogarnos sobre las transformaciones de la figura del intelectual en la última década e incluso sobre la adecuación, o no, del propio concepto de intelectual.

Que el ensayo es un género precario, pues, lo demuestra su maleabilidad constituyente, su falta de límites definitorios y su apertura hacia múltiples modalidades de practicarlo, pero ello no significa que sea intrínseca e invariablemente un catalizador de lo que podemos llamar un *pensar vulnerable* —o sea aquél que asume la vulnerabilidad del sujeto y de la propia razón como

condición ontológica, y se hace cargo de la interdependencia y la relacionalidad esencial que la posibilitan para ponerse al servicio de los cuidados y lo común. Su evolución histórica muestra, de hecho, que así como el ensayo se presentaba originalmente, en la obra de Montaigne, como un modo de expresividad reflexiva libre, sin voluntad categorizadora, atada a la realidad cambiante y al discurrir subjetivo del escritor, pronto se pondría también al servicio de la razón aseverativa con proyección científica y voluntad sistematizadora, en una modalidad del ensayo que lo hermana con el tratadismo y el libro divulgativo y que tuvo gran andadura en Francia a partir del siglo XVIII mientras que la tradición montaigneana de “la subjetividad errabunda y la deliberación escéptica” encontraría más seguimiento, en esas mismas décadas, en la Inglaterra del nacimiento de la prensa escrita (Gracia y Ródenas de Moya, 2015: 17).

Para lo que aquí queremos investigar, la que nos interesa obviamente de estas tradiciones es la última. Algunas de las características que conforman este tipo de ensayo, dentro de su proteica variabilidad, y que lo sitúan en una difícil intersección entre el discurso científico, el filosófico y el artístico —pero diferenciado de estos<sup>160</sup>— incluyen el hecho de ser antisistémico, antimetódico, fragmentario, experimental e inacabado. El ensayo introduce la experiencia como eje del razonamiento<sup>161</sup> y “se revuelve sobre todo contra la doctrina, arraigada desde Platón, de que lo cambiante, lo efímero, es indigno de la

---

<sup>160</sup> Dice Adorno (2003: 33) al respecto: “[El ensayo] Se ve triturado entre una ciencia organizada en la que todos pretenden controlar todo y a todos y que excluye con el hipócrita elogio de intuitivo o estimulante lo que no está cortado por el patrón del consenso; y una filosofía que se conforma con el vacío y abstracto resto de lo todavía no ocupado por la actividad científica y que, por eso mismo, es para ella objeto de una actividad de segundo grado. Pero el ensayo se ocupa de lo que hay de ciego en sus objetos”.

<sup>161</sup> El rol de la experiencia en el ensayo es doble: arranca de la experiencia personal del escritor y se aventura a través de la experiencia de la propia escritura, que es lo que define la dimensión y densidad del propio ensayo y lo convierte en un género experimental. El mismo Adorno (ídem: 27) da cuenta de esto cuando, citando a Max Bense, afirma: “escribe ensayísticamente quien redacta experimentando, quien vuelve y revuelve, interroga, palpa, examina, penetra en su objeto con la reflexión, quien lo aborda desde diferentes lados, y reúne en su mirada espiritual lo que ve y traduce en palabras lo que el objeto permite ver bajo las condiciones creadas en la escritura”.

filosofía” (Adorno, 2003: 19), por lo que “no tanto desdeña la certeza libre de dudas como denuncia su ideal” (ídem: 23). Por todo esto, el filósofo alemán termina su reflexión sobre el género destacando que “la ley formal más íntima del ensayo es la herejía. La contravención de la ortodoxia del pensamiento hace visible aquello el mantenimiento de cuya invisibilidad constituye la secreta y objetiva finalidad de esa ortodoxia” (ídem: 34).

Como vemos, este tipo de modalidad ensayística, la propiamente literaria o filosófica, que huye de la tentación tratadística y científicista, se articula en torno a la duda y la heterodoxia, albergando así el potencial de desencantamiento y de emancipación que la razón ilustrada promulgaba. Sin embargo, esto no impide que pueda caer del lado de la imposición ortodoxa de verdades establecidas o de la contemplación estéril y autocomplacida del propio pensamiento puesto al servicio de la doxa dominante. Se trata aquí, por lo tanto, de intentar detectar qué tipo de escritura ensayística puede hoy cumplir con el rol de desenmascaramiento y herejía que Adorno le adjudica al género ante la expansión de esa razón neoliberal que hemos venido analizando y sus consecuencias precarizadoras tanto para las condiciones materiales de existencia como para la construcción ideológica de subjetividades.

Para ello, remitiremos al origen del género ensayístico para observar cómo, en su propia aparición, hallamos una voz doliente y desplazada que encuentra en el lugar de la escritura la tematización del lenguaje y el abordaje del “yo” en tanto que cuerpo, sus ejes constituyentes. Después daremos cuenta de la capacidad del ensayo de dar cabida a un discurso sobre lo real como impulso germinador para articular un pensar vulnerable, en una modalidad ensayística precaria que se opone de algún modo a la forma de ensayismo dominante en las últimas décadas del siglo XX, un ensayismo que, siguiendo la analogía de la novela, podríamos llamar “ensimismado”. Finalmente, atenderemos a algunas de las estrategias discursivas que comparten muchos de los ejemplos de lo que en otro lugar señalé



como la “constelación ensayística de la vulnerabilidad” (Jornet Somoza, 2017: 154), especialmente en lo que respecta a la construcción del yo y la problematización del lenguaje y de ciertos discursos hegemónicos. Todo ello nos habrá de conducir a retomar la pregunta acerca de la figura del intelectual, la posibilidad de una escritura individual que trascienda el individualismo institucional y las formas de subjetivación neoliberales, así como su lugar en el campo literario postautónomo.

#### *4.1. En los orígenes: Montaigne como ensayista doliente*

Para empezar nuestro análisis, es importante recordar las circunstancias que determinan lo que se considera la aparición o nacimiento del ensayo, y que definen dos polos alrededor de los que gravita constantemente: el yo y el dolor. Cuando Montaigne proyecta sus *essais*, lo hace a raíz del sufrimiento y la soledad a los que fue arrojado a partir de la muerte de su inseparable amigo Étienne de la Boétie, y de ahí que el resultado sea una escritura refugiada en su aislamiento lúcido y doliente, una escritura tragicómica, tan propia de los géneros nacidos de la modernidad. Ese giro hacia una interioridad afectada por la pérdida es lo que empujó al alcalde de Burdeos a rehuir, con toda la fuerza del desacato, tanto el marco literario hegemónico de su época —es decir, las rígidas normas de la preceptiva clásica— como los estruendos políticos del fanatismo religioso que azotaron la Francia del XVI. Por eso su escritura está dotada de una radical singularidad. Pero el yo que Montaigne “pinta”, como nos recuerda en su prólogo, es un yo anclado en el cuerpo y la experiencia, tangible, que no busca fundarse en ninguna trascendencia ni justificarse en su reducción racionalista, como en el caso del cogito cartesiano. En contraposición con el intransitivo y fundante papel del pensar en Descartes, para el escritor bordelés, que hizo lema

y blasón de la pregunta “que sais-je?”, el pensamiento se ofrece como impulso siempre irresuelto de (auto)búsqueda —“¿qué es lo que yo sé?”— y a la vez como límite irónico y descreído de toda certeza última —“¿y yo qué sé?”—, hecho que convierte a todo ejercicio racional o de escritura en mera tentativa, en ensayo. Es precisamente de la adopción de ese tono menor pensante y liberado, escéptico, a contracorriente, que este género obtiene su atractivo y su particular tono de emotividad intelectual. Y también su potencialidad politizadora: la renuncia a una racionalidad totalizadora y sistémica, y el descreimiento sobre la capacidad de la razón de alcanzar una verdad última, presentan la tarea del pensamiento y la escritura no ya como la búsqueda de una certeza que cierre el sentido, sino como apertura hacia lo no-pensado, como ruptura de lo establecido. Si la razón no enuncia verdades, tampoco puede entonces ser instrumentalizada desde el poder político, sino que sirve, en todo caso, como herramienta crítica contra sus usos y abusos. De este modo, además, el género instauro en su propio seno un principio ético irrenunciable, el de la “igualdad de las inteligencias” (Rancière, 2003) en virtud del reconocimiento de la propia falibilidad y precariedad de la razón, que nivela la relación entre autor y lector, enunciador e interlocutor —pues ambos comparten esta condición—, inaugurando así un espacio comunicacional intelectual potencialmente desjerarquizado.

Si en todos estos aspectos parece evidente que el género ensayístico resulta idóneo para vehicular una poética pensativa de la precariedad, cabe igualmente señalar al menos tres escollos, de diferente cariz, que se lo ponen difícil. En primer lugar, se trata de la situación enunciativa del ensayo, es decir, de las condiciones materiales necesarias para poder “ensayar”. Recordemos, en este sentido, que si Montaigne es capaz de acometer su proyecto es gracias, no sólo a su condición de noble y de alcalde, sino al aislamiento que le permite su castillo de Burdeos. Aquí el símbolo del castillo nos parece inquietantemente revelador,

y la pregunta a la que nos conduce es la siguiente: ¿se pueden escribir ensayos desde fuera del castillo, desde la intemperie? ¿Puede un sujeto marcado por la desposesión y la carencia recurrir al ensayo? ¿Qué legitima la voz ensayística y desde dónde puede enunciarse? En la toma de palabra del ensayista —como en la del escritor, el científico o el filósofo— han confluído tradicionalmente, como condiciones previas de su posibilidad, al menos la existencia de un holgado sustento material y una formación letrada acorde con cada tiempo. De este modo, como en cualquier campo de la cultura, parece que históricamente la figura del ensayista ha estado previamente respaldada por una situación de privilegio tanto en capital económico como simbólico. Esto, por supuesto, no puede invalidar el valor de su figura, muchas veces contestataria, pero sí que nos pone sobre aviso acerca de la novedad o el desafío que supone escribir ensayos desde la precariedad material.

El segundo escollo tiene que ver con el capital simbólico que mencionamos y con el desarrollo del campo intelectual en Occidente. Si anteriormente habíamos señalado los dos polos sobre los que bascula el origen del género, el yo y el dolor, parece evidente que la evolución del ensayo a partir del siglo XVII gravitará mucho más en torno al primero que al segundo, en el que, recordemos, radica el germen de una poética de la vulnerabilidad. Con destacadas excepciones, el ensayista ilustrado y romántico se mostrará cada vez más orgulloso de su voz singular en esa forma tan propia del ensayo de exponer la “tensión discursiva de un pensamiento ejecutándose” (Pozuelo Yvancos, 2005: 189). De esta forma, no resulta extraño detectar, incluso en la obra de algunos de los ensayistas más celebrados, el ejercicio solipsista de una razón autocomplacida en la exposición de sus verdades, más que el desarrollo a tiempo real de un pensar que balbucea, tantea e ilumina, con paso dubitativo, algunos de los ángulos muertos e impensados de la ortodoxia ideológica de su tiempo.

A pesar de que la adopción del tono menor seguirá siendo una constante del género, no se nos puede escapar que la exhibición de un pensamiento libre y sofisticado servirá, cada vez más, como instrumento literario para hacerse con puestos destacados en la correlación de fuerzas de un campo cultural en vías de autonomización. En este sentido, y como hemos visto ya, con la progresiva aparición de la esfera pública, la prosa de ideas será uno de los campos más recurrentes para la construcción social de la figura del intelectual, hecho que en muchos casos conllevará a que el mencionado tono menor o el escepticismo sobre las posibilidades del propio razonar queden reducidos a mera codificación, en lo que podemos interpretar como cierta traición a la forma del ensayo. No sorprende ver, de hecho, a algunos de los más reputados intelectuales españoles de la actualidad, muchos de los cuales son cultivadores del ensayo y del tono menor al que éste obliga, sosteniendo afirmaciones categóricas e indiscriminadas, vulgares descalificaciones o argumentos de autoridad a menudo poniendo su enunciación al servicio de la ratificación del *statu quo* y la razón neoliberal. Aprovechando la diferencia que subraya Alberto Giordano (2016: 189), en estos casos, los autores encarnan más bien “la figura del moralista autosatisfecho, que se cuida de interrogar el valor de sus interpretaciones para no atentar contra la eficacia del rol cultural que le asignaron”, y que es contraria y excluyente respecto al *ethos* del ensayista en tanto que “experimentador que desconoce incluso cuál es el sentido de sus recorridos, en caso de que lo tengan, y encuentra en el trato con lo incierto el impulso para recomenzar”.

Finalmente, el último obstáculo para que el ensayo pueda encarnar un *pensar vulnerable* tiene que ver con el descrédito de los grandes relatos que han propiciado los discursos de la posmodernidad y que, como denuncia divertidamente Marta Sanz (2014: 155),

desplazaron al ensayo de un supuesto objetivo de eficacia política o social para situarlo a menudo en el ámbito de las coartadas metaliterarias, el sexo de los ángeles, el oscuro

interior de los culturales ombligos, la autofelación contorsionista, la bola de pelusa de los escarabajos peloteros y las pescadillas que tan infructuosamente se muerden la cola.

Si a menudo se ha usado el marchamo de “novela ensimismada” para aludir a una modalidad típicamente posmoderna del novelar en el que la metanarración, los juegos de sentido y la articulación aparentemente desideologizada de personajes y voces se ponían al servicio de la autonomía del artefacto y del valor simbólico que de ésta emana, podríamos igualmente denominar “ensayo ensimismado” —o doblemente ensimismado, si tenemos en cuenta que todo ensayo parte en alguna medida de un ensimismamiento de una escritura que responde al movimiento del propio pensamiento individual— a una tipología de ensayo, relativamente dominante en las últimas décadas del siglo XX, que, centrado especialmente en el abordaje de temáticas sobre ética y estética (Gracia y Ródenas, 2015: 206-07), da figuración a un modo de pensar que, lejos de ponerse a prueba desde la experiencia, acoger y enunciar la incertidumbre o reclamar una dimensión interpersonal para la razón, redundante en sus mismos presupuestos filosóficos y artísticos con el fin autolegitimador de ratificar sus posiciones políticas y su lugar en el campo intelectual.

*Pensar en precario*, como apunta la escritora madrileña, supondría, pues reivindicar cierto “objetivo de eficacia política o social” para el ensayo, esto es, entenderlo como un espacio de contienda simbólica donde está en juego la representación de la realidad, entendida ésta como construcción mediatizada. En este sentido, lo que aquí propongo entender como *constelación ensayística de la vulnerabilidad* y que, en contraposición al ensayismo ensimismado podría pensarse como un ensayismo *desheredado*<sup>162</sup>, formaría parte de lo que desde varios ámbitos estéticos

---

<sup>162</sup> Utilizo este concepto en el sentido que propone Pablo Valdivia en su artículo sobre la narrativa de la crisis económica en España, quien, a su vez, lo toma del historiador Henry Kamen (2008). Explica Valdivia (2016: 34) que “más que encontrarnos frente a una literatura de la crisis, nos hallamos ante una nueva literatura desheredada —de la misma manera que existe un nuevo sujeto histórico desheredado— en el sentido material y financiero que le otorga el Diccionario

e intelectuales se ha venido promoviendo en estas primeras décadas del siglo XXI como un “retorno de lo real” (Foster, 2001) o una “(re)conquista de la realidad” (AA.VV., 2004; Escalera Cordero, 2007). La tensión propia de este tipo de ensayo es, pues, aquella que emerge, por un lado, de rechazar cualquier certeza en tanto que objetivación de lo real pero, por el otro, de representar ciertas experiencias y situaciones que tienden a ser invisibilizadas ya sea por los centros mediáticos de información o por los saberes que ocupan los puestos de privilegio en la jerarquía epistemológica de la modernidad. De nuevo, lo declara Marta Sanz (2014: 154) cuando reivindica la necesidad de entender el “ensayo como género privilegiado para visibilizar las aristas y contradicciones de una ideología invisible, reinterpretada como creencia o valor, dentro del mecanismo triturador de la ideología hegemónica”, cosa que le lleva a afirmar:

En estos tiempos harían falta ensayos, muchos ensayos, ortodoxos o lisérgicos, experimentales o académicos, divulgativos o con un registro de lengua que se corte con cuchillo y tenedor, a la manera de Adorno [...] Harían falta cabezas que formularan preguntas e incluso se atrevieran a arriesgar intrépidamente alguna respuesta. Cabezas dispuestas a cuestionar la panacea tecnológica y el orden establecido. (ídem: 157-58)

---

de la Real Academia de la Lengua en su última edición: «Pobre, que carece de medios de vida». Pero, además y también, en un sentido simbólico e ideológico. Como ya indicábamos al comienzo de este trabajo, la crisis de 2008 es también una crisis simbólica, es decir, un desajuste en la manera en la que nos representamos y construimos discursivamente nuestro lugar en el mundo y los mecanismos mentales sobre los que se articulan nuestras sociedades. El mapa cognitivo resultante, construido por mediación de la ficción, nos adentra en un territorio nuevo —no nos encontramos ante un resurgir de la novela social de décadas anteriores, porque las revoluciones tecnológicas nos han emplazado ante redes virtuales y físicas interconectadas inéditas— en el que la literatura desheredada es el producto por excelencia de un mundo hiperconectado, global y transnacional en el que el tejido social se descompone a la vez que se renueva con consecuencias trágicas para amplios segmentos de la sociedad”.

## 4.2. *Lo real-precario como falla/falta*

Ya en su ensayo fundacional de 1910, Lukács señalaba que una de las particularidades del género ensayístico —al que, recordemos, el pensador húngaro asimila con la crítica— es que el objeto que aborda para poder desarrollar su elaboración es siempre “algo que tiene ya forma, o a lo sumo algo ya sido” (Lukács, 1975: 28). Y sin embargo, eso *que ya tiene forma* o *que ya ha sido*, se nos ofrece como una categoría vaga y multiforme, que necesita cierta articulación, y que aquí proponemos comprender desde las categorías de “lo real” y de “realidad” para poder entender el papel que éstos ejercen en el ensayismo de la vulnerabilidad, no sólo como objetos abordados sino también como posibilitadores del propio discurso.

En este sentido, pueden sernos de ayuda las reflexiones de Eduardo Grüner, quien en su artículo “El ensayo, un género culpable” (1996) describe, de un modo que creo que puede ayudarnos a enfocar nuestro asunto, la figura del ensayista contraponiéndolo al del crítico literario, partiendo de que ambos comparten esa misma tarea que Lukács había ya señalado: la aproximación interpretativa a obras ajenas. Mientras que el segundo es, para Grüner, aquél que se adscribe a una “ciencia de la literatura” en su modo de acercarse a cualquier texto, el ensayista —tal como advierte en la interpretación que Benjamin hace de Kafka y Olson de Melville— encuentra grietas, errores, a lo largo de su lectura y se compromete con lo que estos “lugares fallidos” posibilitan. Por eso, el ensayista inaugura una práctica de la lectura que no es susceptible de modelarse en ciencia (o sea, no es capaz de reducirse a axiomas generalistas) dado que su terreno es el de la acción particular:

Esa lectura sería, por lo tanto, una lectura del *acontecimiento enunciator*, de la emergencia de una sorpresa que me hace levantar la cabeza y dejarme ir en alguna asociación: [...] si me siento a escribir el relato de todas las veces que he “levantado la cabeza”

provocado por la lectura, eso es un *ensayo*. Y eso transformaría al ensayo en una especie de autobiografía de lecturas: no tanto en el sentido de “los libros en mi vida”, sino más bien en el de los libros que han *apartado* al ensayista de “su” vida: que lo han hecho escribir, *derramar* sus lecturas sobre el mundo en lugar de atesorarlas en no sé qué interioridad incommunicable. Pasar del tratado al ensayo es pasar de la ciencia a la conversación. Es decir: *enajenar* la palabra propia sin dejar de recuperarla en la del otro. [...] Ensayista es el que sabe que nunca escribe solo (y su soledad consiste en saber eso). (Grüner, 1996: 16)

Mientras que la ciencia (el tratado) implica el asentamiento de unas reglas que buscan verificarse en el texto y, por lo tanto, constituye un poder normativo, el ensayista se aleja de ésta en la medida en que “no se propone, al menos a priori, restituir ningún orden —ni el Autor, ni el Código, ni el Sentido— ni tampoco anticipar ningún Destino, sino constituirse como testimonio de ese acontecimiento por medio de la escritura” (ídem). El acontecimiento que busca el escritor del ensayo es pues “aquella falla, que es la verdadera carnadura del texto” (ídem: 17) y de ahí que el sujeto del ensayo jamás preceda al ensayo mismo, sino que se crea en su propia escritura, a diferencia del científico literario, cuya subjetividad viene demarcada por su función-autor dentro de las reglas preestablecidas y se levanta en custodia del código o el sentido. Por eso mismo, “el carácter inhumano de la literatura es lo que el ensayista captura en lo excluido, en el registro del error, en el orden de la excepción: de lo excluido, que no es el silencio [...] sino lo silenciado por el crítico” (ídem: 18-19).

Pues bien, si Grüner dedica sus páginas a analizar las figuras del ensayista y del crítico exclusivamente en su relación con los textos ajenos, creo que podemos pensar del mismo modo su relación con la realidad para entender lo que algunos de los ensayos actuales proponen. En un mundo cada vez más encuadrado por reglas y códigos que conforman el ángulo normativo por el que debemos observarlo —ese “reparto de lo sensible” rancièreano al que ya hemos aludido alguna vez—, el ensayista tenderá a buscar la *falla*, el error, lo que escapa del orden simbólico —o sea, *lo real* en el sentido lacaniano—, aquello que rasga el velo



mediatizado de la realidad. En este sentido, podríamos aventurar que el intelectual es a la realidad lo que el crítico al texto ajeno, es decir, un certificador de reglas —al menos en lo que se refiere a su posición redundante en el campo cultural, como “modelo de reconocimiento o ideal regulador”, según vimos con Miguel Morey (1990: 240)— mientras que de lo que vive y con lo que se compromete el ensayista es aquello que le hace “levantar la vista”, la intuición huidiza —desde la experiencia de una *falta*— de un “a fuera” de esa realidad —de esas reglas— y que invita a pensarla de manera distinta. Tal intuición de lo real, tal acontecimiento enunciativo, queda inexorablemente ligado tanto al “yo”, que es el espacio de experiencia donde ocurre —el escritor se convierte en testimonio del acontecimiento, como señalaba Grüner—, como al lenguaje, en tanto que instrumento de aprehensión y construcción de la realidad. Por eso, todos los ensayos que cabría emplazar en esta tendencia repolitizadora de “lo real-precario” tienen en común precisamente la problematización del lenguaje y las tensiones que atraviesan y definen al “yo”, vinculadas insalvablemente en el espacio de los discursos instituidos —sociales, políticos, mediáticos, científicos o expertos.

En este sentido, uno de los ensayos —o, más bien, compilación de microensayos— que indaga en esa ambigua y problemática categoría de *realidad* es el de Noelia Pena, *El agua que falta* (2014), y lo hace desde una noción que se acerca mucho a la que podemos encontrar en las obras de Marina Garcés o de Santiago López Petit, cosa que no puede sorprendernos si tenemos en cuenta que la autora formó parte del grupo de investigación y activismo “Espai en Blanc”. La *realidad* se reconoce ante todo en su condición de construcción sociopolítica, pero no por ello se le resta importancia en la configuración de los sujetos: “Es la realidad que nos atraviesa la que nos fuerza a pensar” (ídem: 16). Una realidad que en los tiempos actuales se ha llegado a identificar inseparablemente con el capitalismo, como denunciaba López Petit, al menos

desde la fase histórica que llama “del desbocamiento del capital”. Pena reflexiona sobre la relación entre realidad, lenguaje y capitalismo en uno de los microensayos que conforman el libro, titulado “Campo de tiro”:

Al comienzo de *El hombre de la multitud*, Edgar Allan Poe hace referencia a un enigmático libro, el *Hortus animae*, que «no se deja leer». Una sensación parecida es la que tenemos a diario con la realidad. En la fractura entre el lenguaje del que disponemos y el capitalismo incrustado en nuestro cuerpo es donde se inscribe la crisis que nos hace imposible la lectura del mundo, crisis de palabras. Las que tenemos parecen no servirnos y las que nos hacen falta no sabemos dónde encontrarlas. [...] Una intervención semántica es la operación política que necesitamos. [...] Medirse con el lenguaje es entrar en su campo de tiro. Tomar la palabra es exponerse a ser atravesados por ella. (ídem: 18-19)

La realidad y sus moldes, por lo tanto, se erigen como un obstáculo de primer orden para el pensamiento y fuerzan a la ensayista a la búsqueda de la *falla* o “de lo que falta”, en aras de poder pensarse a sí misma y al mundo de un modo otro. El sujeto, el “yo”, de la escritura se sabe además incrustado en esta realidad, que es la del capitalismo, a través de las prácticas disciplinarias que éste impone. Por eso, problematizar la realidad conlleva inevitablemente problematizarse a uno mismo: “Sentimos que esta realidad aprieta demasiado para seguir calzándola, pero ¿cómo deshacernos de unos zapatos adheridos a nuestros pies?” (ídem: 100).

Aparece, entonces, la pregunta inevitable sobre el sujeto, sobre un “yo” que, no obstante, tiende al nosotros. Ese “yo” que se muestra ambivalente y tensionado: por un lado es el espacio de construcción de una identidad y de unos hábitos atravesados por las normas y las conductas disciplinarias —ese “yo” del individualismo institucionalizado, el de la gubernamentalidad foucaultiana, el del emprendedor de sí en eterna competencia—; por el otro lado, en su aspecto material, es decir, corporal, es el único escenario posible para que se dé la experiencia de la *falla/falta*, el último reducto inalienable que no cede ante el encuadramiento de la realidad. Es muy posible que la aparición de este modo de

comprender el sujeto en su inherente dualidad —heredero claro de la filosofía política posfundacional— sea una de las señas de identidad del nuevo ensayismo español y uno de los motores de su renovación. A diferencia de la corriente mayoritariamente humanista o ilustrada de los ensayistas de generaciones anteriores, en esta deriva del ensayo actual no se trata de salvaguardar un espacio de libertad para el sujeto sino de sacar a relucir todos los peligros que lo acechan, todos los discursos e instancias de poder que, sobredeterminándolo, lo niegan. Aquí radica, sin duda, una de las razones de la renovada vitalidad de lo autobiográfico en el género ensayístico. Porque, a diferencia de ensayos de autores de izquierda que hablan desde un imperativo moral y social para erigirse como modelos de racionalidad, el ensayismo que podemos llamar de lo *real-precario* surge de la urgencia de problematizar un estado de vulnerabilidad vivido y a partir del cual se hace evidente la necesidad de un nuevo modo de entender el sujeto o el cuerpo y de contrarrestar los poderosos discursos que lo disciplinan, friccionan o capturan —especialmente, claro, desde el estallido de la crisis económica y política en España.

La idea del sujeto vulnerable también recorre el libro de Noelia Pena y remite de nuevo a la realidad:

Nuestro mundo no sólo nos evita enfrentarnos a la idea de que moriremos sino que nos hace creer que si enfermamos será por nuestra culpa. Así tomamos toda serie [*sic*] de medidas para protegernos de la muerte y para desinfectar la realidad acabamos manteniendo a distancia cualquier indicio de vulnerabilidad o emoción, besamos el aire al saludarnos. (idem: 57)

La realidad del capital, aquella que nos convierte en mera fuerza productiva (física o cognitiva), borra las huellas de nuestra finitud para que adoptemos su temporalidad utópica (de ahí que el epígrafe del libro de Pena, que reza: “es ya tiempo de tener tiempo”) y nos sometamos a su lógica. Esto, que tal vez esté en el origen de los varios ensayos sobre el duelo por la muerte de un ser querido

que han aparecido recientemente, convierte la vulnerabilidad en una *falla* para la exploración de lo real, en una *grieta* de la realidad que exige ser pensada. Cabe recordar, además, que, como apuntan las teorías sobre la vulnerabilidad de autoras como Judith Butler o Isabell Lorey, es precisamente esta vulnerabilidad ontológica —aunque desubstanciada— del ser lo que nos iguala en tanto que cuerpos, y lo que define nuestra existencia interdependiente, ecodependiente y abierta a el/lo otro. Por esto mismo, el espacio íntimo de nuestra fragilidad innata y su demanda puede suponer uno de los últimos reductos de lucha ideológica por la vida digna, la última ruina o, como dice Pena, lo que queda tras ella: “Hay momentos en los que el único criterio que tenemos, el que permanece en pie después del desplome de la última ruina, somos nosotros mismos” (ídem: 80; la cursiva es mía). Pero también es lo que nos recuerda que en estas luchas no estamos solos, y de aquí que el “yo” que se explora en el ensayismo de lo real-precario tienda a la búsqueda de este “nosotros” —o “nosotros mismos”—, pero de uno alejado de cualquier cierre identitario, o sea, de uno que se abre a la comprensión de una experiencia compartida de la propia vulnerabilidad para desafiar la verdad única del capital:

Dejar de sentir que estamos solas frente a la realidad es nuestro comienzo. Esto significa desafiar la norma que el capitalismo impone sobre nuestros cuerpos, norma que hace de nuestra soledad mordaza que nos impide expresar qué nos sucede. [...] ¿Estamos preparados para devolver la mirada a quien necesite unos ojos? (ídem: 15)

La búsqueda de lo que falta —el agua, el lenguaje— impregna el libro de Pena de una temporalidad pronóstica (hasta cierto punto optimista) dentro de un futuro continuo y a la vez instala un deber, más crítico que moral, sobre la acción individual y colectiva en el presente. Lo *real-precario* se erige como lo que ha de guiar esta acción, y por ello el “yo” ensayístico inaugura un pacto autobiográfico con el objetivo de situar su pensamiento. Un pacto que podría resumirse en la premisa siguiente: *estoy pensando mi situación a tiempo real, aquí y ahora, que es también*

*nuestra situación —la de cualquiera que pueda identificarse con ella— fuera de toda racionalidad universalista o abstracta.* Por esto, además de todas las reflexiones sobre la realidad que salpican la obra de Noelia Pena, muchos de sus microensayos también van dirigidos a interrogarse sobre situaciones cotidianas, ya sean laborales o personales, interacciones con personas, conversaciones con amigxs o incluso evocaciones sentimentales.

En este sentido, una de las constantes que podemos encontrar en el ensayismo escrito bajo el signo de la precariedad es precisamente la constante alusión a lo autobiográfico como forma de lo real, es decir, como espacio de experiencia en el que se experimenta la *falla/falta* —la *falta* de un discurso que permita entender lo que sucede al propio sujeto ante la situación de vulnerabilidad sin caer en el reduccionismo, la culpabilización o la moralización individualizante; la *falla* necesaria para agrietar los discursos prestigiados y abrir nuevos sentidos ahí donde no se los espera. De ahí que, como veremos más adelante, muchos de los ensayos que analizaremos tengan un fuerte componente narrativo que es, en realidad, *contra-narrativo*: intenta llenar la escritura de una experiencia que contraviene y desarticula los discursos dominantes sobre el sujeto y sus efectos. Esto es lo que podremos evidenciar en las escrituras de vidas desposeídas, improductivas o enfermas. Y es que, a través de la narración, como observaremos, se opera un proceso de resignificación y de reapropiación de la propia experiencia en estos márgenes respecto las formas predominantes de subjetividad neoliberal, para poder dotarla de un nuevo sentido. Contra el grandilocuente repertorio temático que tradicionalmente ha caracterizado la tarea del intelectual en su escribir desde la distancia que otorga hablar en nombre de valores absolutos —me refiero a los temas que vertebran y consolidan una visión de la nación, el estado y el “pueblo”, como la moral ciudadana, los problemas políticos más visibles, la educación o el gusto— el pensar vulnerable reacciona ante el embate de lo real, de lo inesperado, que lo afecta. Ese es su

lugar de enunciación, sin cuya explicitación apenas tiene sentido la escritura. Pero para ello, y paralelamente, el ensayismo de la vulnerabilidad debe asimismo atender a la dimensión lingüística de esa escritura. De ahí que generalmente dedique algunas de sus reflexiones al propio hecho de tomar la palabra y de analizar qué tipo de palabra es esa, situando su pensamiento en las coordinadas discursivas que lo posibilitan y asumiendo la labor de la crítica que es al mismo tiempo crítica del objeto y de su propio lugar de enunciación.

#### *4.3. Crear lenguaje, disputar sentidos: el ensayo como relato no-autorizado*

Retomando el libro de Noelia Pena, encontramos la explicación de su título cuando, en forma aforística, la ensayista lanza la pregunta: “¿Y si no se trata de lanzarnos a un río, sino de inventarnos *el agua que falta?*” (2014: 116, el subrayado es mío). Lo que guía, pues, su escritura es precisamente la búsqueda de esa falla, de esa agua otra que se vive como falta, pero que resulta improbable poder inventar. Y en esa pregunta sobre la falta reverbera una sentencia escrita apenas unas páginas antes en el mismo libro: “comenzar a hablar es inventar una lengua que falta” (idem: 98). Como decíamos, en los ensayos que gravitan en torno a la órbita de la precariedad, la escritura de la propia experiencia deriva casi forzosamente en un trabajo sobre el lenguaje, en tanto que constituyente de esa realidad que oprime y cuya impugnación es vivida como urgencia.

Por esto mismo, en buena parte de los microensayos reunidos en el libro de la ensayista gallega se reflexiona sobre la posibilidad de tomar la palabra y sobre lo que esto supone en un mundo en el que la neolengua del poder impone sus prácticas, y la jerarquía letrada otorga y quita la palabra: “cuanto más acotadas

están las posiciones desde las cuales es autorizada la emisión de un discurso, mayor es el control ejercido sobre el mismo, más desarmada está una palabra antes de ser enunciada. Actualmente oscilan entre la autoridad del lenguaje experto y la mera opinión” (ídem: 91). De ahí que el libro se abra constatando:

Tomar la palabra no es pedir el turno de intervención sino abrir un espacio de enunciación nuevo. La violencia del lenguaje consiste en decir lo que aún no está dicho, lo que no existe porque no ha sido aún nombrado. El acto de creación es a la vez un acto de violencia. Tomar la palabra lo es en la medida en que significa hablar en momentos en los que no somos invitados a hablar; significa interrumpir la secuencia que organiza y controla la producción y límites de los discursos. [...] Hablaremos en donde no se nos espera. (ídem: 14)

Esta disposición del orden discursivo es la que exige una búsqueda en el lenguaje para encontrar esa falla que hemos visto con Grüner a través de la cual poder empezar a hablar y construir una realidad distinta a la que nos viene de fábrica, porque “tomar la palabra es tomar la medida al mundo” (ídem: 48).

Esta preocupación por el lenguaje y los discursos como requisito para escribir la vulnerabilidad, que es compartida por la casi totalidad de los ensayos que aquí abordaremos, resulta característica del género ensayístico en tanto que “modo de enunciación que aloja en su seno un intersticio variable, pero irrebasable, que separa la cosa del modo de hablar de ella y que, de hecho, hace sensible esa distancia” (2016: 448). La potencia de la escritura ensayística, en este sentido, radica precisamente en la capacidad de tensionar los discursos hegemónicos desde una toma de palabra que se abre “donde no se la espera”, porque rechaza con igual intensidad la abstracción y la hipercodificación del lenguaje experto como la naturalización y la supuesta transparencia del signo lingüístico puesto al servicio de la expresión individualizada. De esa tensión, que instala el modo enunciativo ensayístico entre la pulsión “antiestándar del lenguaje artístico y la univocidad denotativa promovida por el lenguaje científico” (Aullón de Haro, 2005: 18), o sea, entre el “paraíso del sentido total y el infierno de la

incomprensión” (Weinberg, 2001: 21)<sup>163</sup>, emana la posibilidad de un pensamiento crítico cuyo desafío ético no es otro que “cuidar de lo impensable aunque violento o suspenda el curso de la razón especulativa, afirmar lo posible como ruptura en acto con los verosímiles teóricos, sin reducirlo a una posibilidad que podría realizarse conforme a los parámetros del conocimiento adquirido” (Giordano, 2016: 178). Es ya, pues, en la propia materialidad de la escritura ensayística donde podemos encontrar una primera zona de problematización insorteable del ensayo y un primer paso para su abordaje crítico.

El lenguaje se ofrece así, además, como la puerta de acceso del ensayo para poder disputar los sentidos sobre la experiencia de esa falta/falla de lo real, inaugurando un lugar de enunciación propiamente precario y tensionado, que supone también una apertura de posibles desde esa escritura tentativa, dubitativa, frágil, que caracteriza al ensayista. Todo intento por representar, figurar y repensar la experiencia de la precariedad o la vulnerabilidad supone, pues, una disputa dual: por un lado, como esfuerzo por contravenir esa *nueva razón del mundo*, la racionalidad neoliberal, que se ha instalado como horizonte de sentido y generador de subjetividades precarias; pero también, por el otro lado, en tanto que necesidad de descentrar, en muchos casos, el discurso experto —ya sea el legal, el económico, el científico o el médico— que domina en el orden de los saberes contemporáneos para poder dar cabida a un nuevo relato sobre lo que se experimenta y construir así una nueva imagen del sujeto. La escritura de la experiencia de la desposesión, la enfermedad, la maternidad o la improductividad a la que atenderemos más adelante se incardina precisamente en la voluntad de

---

<sup>163</sup> Explica Liliana Weinberg en su celebrado libro que la escritura ensayística así entendida permite retomar una labor de antropológica de construcción del mundo a través de una palabra que ya no se presenta como absoluta: “Tras la quiebra de la palabra absoluta, de la identidad entre el nombre y lo nombrado, tras la quiebra del horizonte mítico que imaginamos como el mundo de los pocos conceptos y de los muchos símbolos, el humano queda destinado a reemprender la antigua tarea prometeica; hacer inteligible el mundo, volverlo a dotar de sentido, ponerlo en valor” (ibid.)



dar un nuevo sentido más allá —o más acá— de la captura simbólica que ejerce el binomio poder/saber sobre los cuerpos afectados, para dar un relato *otro* a esa experiencia y reivindicar así una nueva autoridad desde lo corporal-común —es decir, aquello que afecta al cuerpo, pero que se sabe compartido— que construya, como vimos, una figuración del “experto en lo que le pasa” o “experto en experiencia”. Contra esas formas de autoridad cultural o del saber que reducen la experiencia individual y totalizan los modos de subjetividad, la constelación ensayística de la vulnerabilidad se erige desde una pluralidad de *relatos no-autorizados* que construyen su propia legitimidad en el devenir de la escritura y que indagan en no pocas formas de dotar al pensamiento individual de nuevas herramientas críticas.

En este sentido, cabe aplicar a los ensayos sobre lo *real-precario* lo que Alberto Giordano (2000: 50-51) escribía sobre la crítica literaria:

Lo que llamamos *crítica de la crítica* es la forma que toma un problema doble: cómo decir lo intransferible de nuestra *experiencia* con la literatura en un lenguaje ocupado por generalidades teóricas y políticas, un lenguaje en el que los conceptos y las consignas morales (que en muchos casos no son más que síntomas de los juegos de poder propios de nuestras disciplinas o de nuestras instituciones) imponen inmediatamente la adopción de un punto de vista totalizador y, al mismo tiempo, cómo comunicar el sentido y el valor de esa experiencia literaria (que es precisamente una experiencia de suspensión del valor y el sentido) de forma tal que, sin negarla del todo, sin reducirla por completo a alguna de las generalidades en curso, pueda transformarse en ocasión de una intervención institucional, pueda ser referida en el interior de algún debate crítico de actualidad.

La experiencia de la literatura como desestabilización de esas generalidades teóricas y políticas no es muy disímil a la experiencia de lo precario, en este sentido, y la pregunta que emana de ella —“cómo comunicar el sentido y valor de esa experiencia” sin reducirla a otra generalidad y que pueda así derivar en intervención institucional— es exactamente la misma. Una pregunta que también se hace Marina Garcés (2017: 42-43), aunque desde otro ángulo, cuando, al reflexionar sobre el papel de la crítica, escribe:

El problema es que, cuando la cultura se reduce a crítica de la cultura, su autonomía queda condenada a la autorreferencialidad. [...] Se trata de un ejercicio de la crítica que solo puede moverse en el espacio que queda entre lo que ya fue y la imposibilidad de ser otra cosa. [...] Es preciso salir de este bucle y situar la necesidad de la crítica en sus raíces: la denuncia de las relaciones entre el saber y el poder no tiene interés en sí misma, sino que solo adquiere valor en sus efectos de emancipación. Es decir, en la medida que nos devuelve la capacidad de elaborar el sentido y el valor de la experiencia humana desde la afirmación de su libertad y su dignidad.

La constelación ensayística de la vulnerabilidad que aquí proponemos responde pues, en sus mejores formalizaciones, a las exigencias que se le suponen a la tarea crítica en la actualidad, tal como señalan Giordano y Garcés: desestabilizan la jerarquía del poder/saber, visibilizan la tensión propia del lenguaje en su dimensión política y social, tematizan el espacio de la experiencia como grieta desde la que escribir y como posibilidad de articular un relato no-autorizado pero preñado de sentido y valor en su afirmación de la vulnerabilidad y su dignidad.

El lugar de enunciación desde el que poder articular una escritura de estas características resulta, así, siempre conflictivo y en tensión, entre lo individual y lo colectivo, pero también entre la mirada subjetiva y los determinantes sociales, así como entre el propio pensar y la materialidad de la escritura, apuntando a las condiciones de enunciabilidad que la posibilitan. Eso es lo que señala, por ejemplo, Javier López Alós (2019: 22) cuando afirma:

el precario que reflexiona sobre la precariedad —por lo común, subjetivamente entendida como un estado transitorio de duración indeterminada pero finita— habla sobre situaciones que le rodean y atraviesan, pero también que le identifican y definen. Además, inevitablemente afectan el modo en que se relaciona con su objeto de estudio. Podemos decir, entonces, que la precariedad es performativa e impacta de manera decisiva en cómo encaran sus trabajos y su vida intelectual los sujetos expuestos a ella. Difícil que no se encuentre una huella material en su escritura, en el estilo, en el modo en que organizan el curso de las ideas y sus tiempos. [...] En cuanto a mí, esta es una razón adicional para tener presente durante toda la obra que la precariedad es el lugar del que me quiero alejar si quiero ganar perspectiva, pero que no puedo fingir no estar pisando o haber abandonado sin echar a perder lo que de interés tenga que decir al respecto de este tema.

Escribir desde este lugar que se pisa, pues, requiere de un complejo juego de medidas entre la legitimación de un punto de enunciación anclado en la experiencia individual y la “perspectiva” que permite extrapolar situaciones, vislumbrar conexiones u orillar alguna conclusión que pueda ser compartida. En este sentido, resulta interesante retomar las ideas que la filósofa catalana había escrito en *Un mundo común* sobre la necesidad de abandonar el prurito de *distancia* que ha dominado en el discurso del saber autónomo en la tradición occidental para reclamar, en contraposición, una voluntad de *proximidad* con *lo real* desde la cual poder reivindicar una tarea crítica que no se limite a la autorreferencialidad de una razón escribiéndose. La escritura de la experiencia precaria exige, en este sentido, comprender que la “crítica no es un juicio de superioridad” sino “la atención necesaria que precisa una razón que se sabe finita y precaria y asume esta condición” (ídem: 37); tal como ya habían expresado, nos dice la filósofa catalana, los pensadores más significados de la Ilustración<sup>164</sup>.

Estamos, pues, ante la reivindicación de una forma de racionalidad que dista mucho de aquella que para Almudena Hernando, como vimos, había supuesto uno de los pilares para construir la ficción simbólica de independencia sobre la que se sustenta la noción de individualidad dominante y masculina. Del mismo modo, el pensar vulnerable que se expresa en la escritura de la precariedad se opone frontalmente al marco de representación de la razón pública que habíamos observado en la aparición histórica de la figura del intelectual liberal. A estas dos cuestiones —la de las formulaciones del yo y la de la pregunta sobre el intelectual— queremos acercarnos, precisamente, en las siguientes páginas.

---

<sup>164</sup> Explica, Garcés (ídem: 38): “La razón es autónoma pero no autosuficiente porque la ilustración se atreve a asumir el carácter natural de la condición humana. En continuidad con la naturaleza y no más allá de ella, el alma humana no puede aspirar a una visión privilegiada, ni a una inteligibilidad superior, ni a una verdad eterna. Saber es trabajo, elaboración, ensayo-error, una elaboración continua e inacabada del sentido y el valor de la experiencia humana. En las raíces de la ilustración, antes de su captura idealista y positivista, hay un reencuentro con la condición corporal y carnal del ser humano”.

#### 4.4. *El yo enunciativo precario: más allá/acá del individuo*

Al final del anterior capítulo, habíamos llegado a una pregunta que surgía tras la constatación de la capacidad de los colectivos de investigación y pensamiento militantes para ofrecer modos del pensar común que posibilitaran la integración de una filosofía de la vulnerabilidad y una práctica de la razón desde el cuidado, la horizontalidad y el bien compartido. Esa pregunta se interrogaba sobre la potencialidad de la escritura como práctica individual, en un marco de expansión de la ideología neoliberal y en un campo postautónomo en el que ésta ha sido desplazada del centro de las relaciones culturales por la progresiva implantación de un paradigma audiovisual. Decíamos que creemos aún válida esta pregunta por cuanto es posible percibir en el trabajo de la escritura, por muy individual que sea, una práctica de visibilización de tensiones, un ejercicio de producción de sentidos públicos y antagonistas, así como, finalmente, un modo de recepción y circulación para nada periclitado. Por supuesto, no me refiero a todo tipo de texto ni de poética, pero sí que es posible encontrar —y este es, al fin y al cabo, el argumento central de esta tesis— formas ensayísticas que, a través de la búsqueda surgida de esa *falla* de lo real que observábamos y de ciertas operaciones de experimentación y desplazamiento, permiten detectar una práctica crítica que, de lo contrario, no sería posible acometer.

De hecho, la pregunta sobre la necesidad de la escritura individual atraviesa *Ciudad Princesa*, el reciente libro de Marina Garcés<sup>165</sup>, y su respuesta nos importa

---

<sup>165</sup> “Entonces, pudiendo contar con todos esos espacios y aprendizajes [colectivos], ¿por qué volver en un momento dado al nombre propio? Y ¿por qué necesitar un libro de autoría única como instrumento con el que expresarse y compartir el pensamiento?” (Garcés, 2018: 148)

en la medida que la expresa una pensadora que lleva más de una década compartiendo activismo y pensamiento de forma colectiva. Para la filósofa, la escritura individual no sólo aparece como un refugio pragmático ante la dificultad y esfuerzo que supone el encaje de las voces colectivas, sino que nos recuerda que, contra lo que se puede creer, la relación entre lo individual y lo colectivo es siempre un *continuum* y que, para que sea lo más fructífera posible, debe prevalecer en ella un movimiento bidireccional y no sólo la disolución de un yo hipostasiado en el colectivo, pues al fin y al cabo este último también es susceptible de ser capturado por los mismos mecanismos de domesticación y las mismas jerarquizaciones simbólicas que acechan a la figura individual. Cuenta Garcés, desde su experiencia personal, que en la escritura en solitario encontró un modo de engarzar ideas, de armar un proyecto crítico y de desencallar su particular bloqueo creativo que, de lo contrario, no podría haber sido posible, pero que igualmente ello necesitó del “descubrimiento de un yo que ya no es el individuo privatizado, ni el autor, ni el ciudadano-cliente, ni el deudor” (Garcés, 2018: 148) para llevarse a cabo. Y añade:

La escritura también es manera de entrar y salir. Contra las convenciones literarias modernas, que oponen el yo al nosotros, hay una escritura que hace todo lo contrario: los trenza y los religa sin confundirlos. Hay maneras de ser una misma que, como dice una amiga querida del Priorat, “hacen comboi” [*sic*]. Es decir, *acomboyan* y acompañan porque se saben juntas al mismo tiempo que toman el riesgo de la soledad. Desde esta relación entre la voz singular y la voz colectiva, entre el yo y el nosotros, entre la compañía y la soledad, el mundo de la autoría y sus trampas (el reconocimiento, las expectativas, el egocentrismo etc.) son más fáciles de atravesar sin quedar atrapados. [...] Cualquiera que haga algo, también los colectivos mismos, tienen un efecto marca. Frente a la marca, expropiadora de recursos y capitalizadora de beneficios, ¿qué potencia tiene el nombre propio? Es el trazo de una singularidad existencial sin la cual no habría nosotros, ese nosotros anónimo, pero hecho de todos nuestros nombres. (ídem: 149)

Sin singularidad, o suma de singularidades, no hay nosotros, y a la vez la escritura es capaz de habitar y explorar esa continuidad entre lo uno y lo diverso, evitando caer en el solipsismo de un yo autotélico o en el desacomplejado exhibicionismo de una razón que se contempla y concibe como autosuficiente. La escritura

ensayística de la vulnerabilidad comparte esta doble relación con el *yo*: por una parte, lo reclama como lugar inalienable de la experiencia de lo real mientras que, por la otra, se proyecta hacia una experiencia colectiva en busca de un *nosotros*. Ambas dimensiones, la del más acá y la del más allá del individuo —de ese sujeto que se sabe *inter* y *ecodependiente*, abierto a lo otro y afectado por las lógicas precarizadoras del capitalismo avanzado— son las que exploran las poéticas del pensar vulnerable por mucho que en su mayoría estén urdidas desde la escritura individual. El resultado es la anunciación y enunciación de un *yo* precario pero no victimizado, ni convertido en —o reducido a— testimonio: se trata, como vemos, de un *yo* que problematiza lo individual desde la ambivalencia que lo bordea y define, para poder elaborar un (contra)relato y un (contra)sentido de la propia experiencia. Es este “yo” anfibia y poroso aquél sobre el que se vertebran algunos de los que Mercedes Cebrián (2019) ha llamado recientemente “ensayos del yo” y que han llenado los estantes de las librerías en los últimos años. A algo parecido, sin duda, es a lo que apunta la escritora Aixa de la Cruz (en Alemany, 2019) cuando, con motivo de la publicación de su libro *Cambiar de idea*, un texto híbrido entre lo memorialístico, la narrativa y la prosa de ideas, explica: “Una amiga mía dice que este libro no es autoficción, que es autoensayo. Me parece bien: el plan era exponer la experiencia personal y convertirla en pensamiento”. Una categoría, la del *autoensayo*, que nos devuelve de inmediato a ese proyecto original del género, el de Montaigne, de ser él mismo el objeto de su pensar escribiendo y de su escribir pensando.

A continuación atenderemos a algunas de las estrategias discursivas de este *yo enunciativo precario*, que tienen que ver con esa ambigüedad en que se convierte el sujeto cuando es abordado desde un pensar vulnerable —es decir, que arranca de la vulnerabilidad compartida de la vida y de la razón y que se articula de modo indisociable a ella— y que tienen que ver con las dos categorías que ya hemos

señalado en el anterior capítulo, cuando nos acercamos a las filosofías de la precariedad, a saber: el cuerpo y lo común.

#### 4.4.1. Cuerpos que escriben

Desde luego, a estas alturas, no supone ninguna novedad señalar que el cuerpo ha sido el escenario de problematización en el que se ha desplegado gran parte de la creación contemporánea, hasta el punto de convertirlo en cierta medida en una moda o lugar común de artistas, escritores y filósofos. Si bien habíamos podido observar cómo en las filosofías de lo precario resulta esencial movilizar una noción de cuerpo en tanto que instancia que preexiste al sujeto y único horizonte fundante de éste, resulta obvio que no todo lo que reclama lo corporal —o se reclama *desde* lo corporal— lo hace del mismo modo ni que la sencilla aparición de los cuerpos en obras y libros supone automáticamente un adopción de un pensar o de un crear vulnerable, precisamente por cierto vaciado de significado que se ha llegado a producir debido a su repetición y codificación. De hecho, en no pocos casos, más bien parece que la alusión al cuerpo corre el riesgo de ponerse al servicio de una sobreexposición del yo cuya concepción se sitúa a las antípodas del proyecto filosófico que aquí hemos estado resiguiendo, máxime en una sociedad que ha hecho del *selfie* y de la proliferación de imágenes personales en red un código de conducta que instaura un nuevo culto a la personalidad autorial, diversas formas de “subjectividad instantánea” y la gestión de sí como marca, como bien analizó Paula Sibilía en *La intimidad como espectáculo* (2008).

Cabe, pues, diferenciar los usos generalizados del cuerpo en una cultura contemporánea que tiende a convertirlo en imagen plana, fetichizarlo y ponerlo en circulación como un valor más dentro del circuito de visibilidad y ordenación del mundo —ya sea virtual o artístico-institucional— de aquellas otras formas de escritura y creación que, en cambio, se hacen cargo de la pregunta por el cuerpo desde la asunción de la vulnerabilidad y la interdependencia intrínsecas al ser. Como vimos, hacerlo supone comprender que el cuerpo supone ante todo un espacio de exposición a fuerzas políticas y sociales estructurales que hacen del sujeto un proceso en construcción, de ahí que hablemos a menudo de *producción de subjetividades*. Así lo comprende, por ejemplo, Remedios Zafra a lo largo de su obra, que parte de una clara influencia del pensamiento feminista, como ya indicaba en uno de sus primeros libros, *Netianas*: “El cuerpo, o la corporización del sujeto, sugiere Braidotti, «no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como una categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico»” (Zafra, 2005: 27). Adoptar la visión del sujeto desde su más básica y materialista ipseidad, la del cuerpo, implica, pues, desidealizar y desnaturalizar su supuesta autonomía para contemplarlo desde esa imbricada y densa superposición de dimensiones. El cuerpo, así entendido, se nos aparece como una radical exterioridad preexistente respecto la aparición de la conciencia y la razón, como receptáculo de deseos, afectos e imaginarios socialmente contruidos sin los cuales toda comprensión del “sí mismo” está abocada a la parcialidad.

En su último —y uno de sus más hermosos— ensayo, *Ser o no ser (un cuerpo)*, Santiago Alba Rico se propone precisamente pensar esa entidad que llamamos cuerpo, los modos en que gana presencia y los mecanismos que lo invisibilizan en las sociedades contemporáneas, para lo cual, su escritura reflexiva se nutre de una mirada antropológica que acude a menudo a las mitologías clásicas y orientales como contrapunto a la narrativa capitalista. El ensayo arranca con una



introducción sobre los espacios domésticos en los que su autor se encuentra con el cuerpo —la cocina, el dormitorio— y aquellos en los que no, para posteriormente explicitar el punto de partida de sus observaciones:

en términos económicos y culturales, nuestra civilización capitalista global ha tomado partido contra él [el cuerpo], con el resultado de que nuestras taxonomías sociales han acabado por identificar simbólicamente, pero con terribles efectos materiales, exclusión y sobrecorporalidad: sólo los pobres, los gitanos, los inmigrantes y, por supuesto, los viejos y los enfermos [...] tienen cuerpo. [...] Hoy no necesitamos el cuerpo para nada, ni siquiera para el deseo y apenas ya para el trabajo. El cuerpo es un dinosaurio o una piedra de sílex. ¿O todavía hace falta? Me temo que aún lo necesitamos para cuidarnos los unos a los otros en una sociedad de incuria o de descuido. (Alba Rico, 2017: 20-21)

Como bien explicita el ensayista, tomar partido por el cuerpo supone un proceso de búsqueda y de reasignación a través del cual poder contravenir las inercias mercantilistas que asimilan corporalidad y subalternidad, con el objetivo de instalar la necesidad de los cuidados<sup>166</sup> en nuestra concepción de lo que es una vida digna. Para ello, es necesario reaprender a mirar el cuerpo, reconsiderarlo más allá de los procesos de fetichización inmaterial y de la gradual virtualización de nuestras vidas<sup>167</sup>. Para ello, nos aclara: “llamo cuerpo precisamente a esta «fuga imposible» que opone e imbrica dos elementos extraños entre sí: la carne y la palabra”<sup>168</sup> (ídem: 79). El cuerpo, así entendido, se ofrece como un ente dual

---

<sup>166</sup> En este sentido, resulta muy original la interpretación que propone del mito de Prometeo: para Alba Rico, lo relevante del mito son los regalos que Zeus le hizo a los hombres, a saber, el *aido* o “conciencia de la desnudez y la fragilidad” y la *diké*, el sentido de justicia. Lo que distingue a los seres humanos de los animales, en este sentido, es precisamente el regalo de la propia conciencia de vulnerabilidad, que impone un mandato para el orden social: “no tenéis defensa, tenéis que cuidaros los unos a los otros”

<sup>167</sup> “No vivimos ya en el bosque, ni siquiera en la ciudad: vivimos en internet. Más allá de valoraciones, es un hecho que no podemos negar. Nuestras representaciones y experiencias ya no proceden de —y acaban en— el cuerpo, sino que se nutren de, y pasan a nutrir, una especie de entraña exterior o intestino común (¿entramos o salimos?) respecto del cual el cuerpo, desesperantemente lento, es sólo un lastre y un engorro” (ídem: 135).

<sup>168</sup> Y desarrolla: “El ser humano habla y porque habla —y calla en su propia lengua— toma conciencia de su carne como una necesidad y una maldición. Si es el único animal que hace clasificaciones, decíamos, es el único animal —por eso mismo— que tiene cuerpo. [...] Un cuerpo, digamos, está compuesto por dos partes: una que cambia y otra que no cambia. La carne cambia, el nombre no cambia. Durante siglos, y más aún en otras sociedades, tampoco cambiaba la ropa —que definía desde el principio el género.” (ídem: 81-82)

y escindido, entre la materialidad de la carne, inexorable, cambiante y en última instancia incomprensible —lugar en que se crea la vida y cifra de su inevitable muerte— y la capacidad de nombrarlo merced al lenguaje, que lo captura y clasifica desde la necesidad humana de dar significados fijos e inmutables a lo existente. Pero si, por un lado, la capacidad clasificadora del lenguaje traiciona a la carne y expone los cuerpos a una definición y utilización políticas al servicio del poder, su relación también es ambigua por cuanto él también otorga la posibilidad de conectarlos mediante la comunicación. Así, Alba Rico nos explica:

Volvamos al lenguaje. ¿Para qué sirve? Para comunicar y, si se quiere, para “enchufar” los cuerpos unos a otros; para que haya entre ellos, y dentro de ellos, un “lugar común”. Pero en ese “lugar común” ocurren muchas cosas. El lenguaje sirve, en efecto, para poner nombre a las criaturas, para transmitir información, para hacer matemáticas, para rezar a los dioses, para decir la verdad, pero también para mentir y engañar a los hombres —un foco de libertad radical inscrito en la estructura misma de nuestra existencia sublunar—. Sirve también para contar y narrar; para construir relatos. [...] Ahora bien, en términos sociales el poder de la palabra tiene que ver menos con la ciencia que con el relato, con esa capacidad de comprometer el “cuerpo” —con sus dilemas éticos y emocionales— en la trama de un “cuerpo” ajena y sus avatares narrativos. Todo relato, en efecto, es la demanda de una intervención —o inversión— afectiva y moral en la vida de un desconocido. (ídem: 104)

Esta doble capacidad del lenguaje, de clasificar y de narrar afectando los cuerpos ajenos, “enchufándolos”, es la piedra de toque que permite, además, entender los relatos como fuente de la conexión intercorporal, ocupando ese vacío intersubjetivo que conforma el cuerpo social y permitiendo la com/pasión entre los seres. Por eso —prosigue Alba Rico— “recuperar el cuerpo como depósito de tiempo narrativo, como *prisión y fuga narrativa*, constituye, a mi juicio, la condición de toda eventual emancipación. Se trata de un combate a un tiempo estético, económico y político” (ídem: 117). Es importante, sin duda, esta reflexión por cuanto nos enfrenta a la ligazón entre cuerpos y creación verbal, otorgando una importancia capital a esta segunda, dada su capacidad de relatar, de crear mundo, en el ordenamiento de lo social y la proyección política de los significados.

Los ensayos que aquí queremos abordar sin duda suponen una intervención en el conjunto de los relatos dominantes, emplazando el cuerpo como eje de transformación, repolitización e invitación a la empatía —a la conexión entre cuerpos—, y ello resulta especialmente relevante en un momento histórico como el actual, ya que “nunca el lugar donde se deciden nuestras vidas ha estado más lejos del lugar donde vivimos” (ídem: 134). La escritura del cuerpo, pues, logra habitar esa cima abierta entre el “lugar donde se deciden las cosas, completamente des-carnado y poblado apenas por unas cuantas inteligencias elitistas que engrasan una máquina cada vez más rápida y menos política” —la desbocada máquina capitalista en la fase de financiarización y desmaterialización especulativa de los mercados— y “el lugar donde vivimos” (ídem: 135) para explorar nuevos relatos que logren encabalgarse, solaparse, estos dos lugares desde las experiencias materiales de los individuos.

En una época en que el mercado y su lógica han ido permeando todas las actividades y espacios de la interacción humana, como ya señalara Karl Polanyi, imponiendo su temporalidad específica, su relato, sus formas de imaginación, sus deseos y sus regímenes de representación que han evaporado lo corporal y material de la esfera simbólica, las recaídas en el cuerpo que implican la enfermedad, el dolor, la vergüenza o el aburrimiento, nos dice Alba Rico, nos precipitan de nuevo “en la prisión paleolítica” (167). Una imagen que, lejos de querer expresar un retraso, más bien nos habla de la capacidad del cuerpo de reencuadrar el sentido común en la condición antropológica —y, diríamos, también ontológica— del ser humano desde su intrínseca interdependencia. Esta metáfora de la *prisión paleolítica* expresa, en la escritura del ensayista, la caída de ese discurso liberal sobre el ideal de autonomía del sujeto y todas las lógicas de relación social construidas a partir de éste, de las cuales la mercantilización de todas las facetas de la vida no es más que su formalización más acabada.

Por lo tanto, escribir a partir del cuerpo supone asumir los problemas que lo azotan hoy en día en tanto que *más acá* del sujeto: aterrizar el pensamiento a las condiciones concretas, situarlo, entender las lógicas estructurales y los discursos que lo identifican, sobredeterminan y disciplinan. Desposesión, enfermedad, maternidad o desplazamiento —algunos de los asuntos centrales que abordan, como veremos, los ensayos que gravitan en torno a la vulnerabilidad— son hoy algunas de las experiencias que exigen ser repensadas en el terreno simbólico y de creación de sentidos, por cuanto revelan la existencia de estructuras biopolíticas de gestión de los cuerpos que discriminan qué vidas son vivibles y dignas, y qué otras no lo son. Por ello, cabe recordar que las luchas o *políticas identitarias* de las últimas décadas del pasado siglo fueron la antesala de la filosofía de la vulnerabilidad —por mucho que ésta vaya más allá de las lógicas identitarias para enunciar, como vimos, un universalismo débil— dado que las tradiciones políticas feministas, decoloniales y *queer* fueron sin duda las primeras que actuaron desde la urgencia de pensar desde la gestión estructural y multidimensional de los cuerpos.

En la misma elección del asunto abordado, en la exposición *encarnada* del propio sujeto y en la reivindicación de la experiencia como aquel lugar —compartido— desde el que tejer un discurso disidente respecto las formas de control y de subjetivación hegemónicas, en todo ello se cifra la capacidad de proyectar sobre el cuerpo de la escritura los modos palpitantes de los cuerpos físicos en esa fuga de sentido —respecto todo intento de captura— que posibilitan. En este sentido, el “yo” *enunciativo precario* hace del cuerpo la cifra de una caída ante la tentación de las generalidades y las verdades últimas —las “clasificaciones”, diría Alba Rico— tan propia del ensayo, a la vez que encuentra en éste la posibilidad de relatar aquello que se comparte cuando se asume que los cuerpos están expuestos a los mismos regímenes de disciplinamiento y control y a parecidos procesos de precarización en el orden neoliberal. Es desde ahí que en muchos de los ensayos

que analizaremos se asume el nombre propio, se explicitan las condiciones materiales del yo, se abordan las fricciones que lo atraviesan, a veces incluso se proponen figuraciones visuales con dibujos o fotografías de sus autores, y se apela a la experiencia compartida de muchos otros cuerpos a través de voces que se entremezclan en la propia urdimbre textual del yo-cuerpo. De ahí que la escritura encarnada de la experiencia precaria diste radicalmente del solipsismo autocomplacido del ensayo ensimismado y que, enraizado en este *más acá* del sujeto que supone el cuerpo cargado de materialidad pero también de significados, se proyecte hacia un *más allá* del mismo en una exploración de lo intersubjetivo y, en última instancia, de lo común.

#### 4.4.2. Estrategias polifónicas en busca de un *nosotros*

Si el ensayo es un género del “yo” en el que, como en la lírica, la voz enunciativa es vertebradora y en ella pivota la coherencia de sentido del texto en tanto que organizadora de un pensar ejecutándose, en la modalidad ensayística que se hace cargo de la vulnerabilidad esta voz está arraigada en el espacio de la experiencia corporal pero, a la vez, en muchos casos también se desestabiliza esta instancia unificadora para dar lugar a una poética polifónica de un pensar colectivo. Se trata de una consecuencia lógica que ya hemos podido constatar: si la experiencia es corporal, entonces también es necesariamente compartida, aunque desde el individualismo institucionalizado de la sociedad de mercado esto pueda parecer contraintuitivo. Además, si, como observamos, la filosofía de la vulnerabilidad enseña que la razón no es autosuficiente y que la condición humana es intrínsecamente interpedendiente, entonces una práctica honesta de la razón pública debe albergar esa necesaria apertura y voluntad dialógica que vimos en

los colectivos de investigación militante. Por ello, muchos de los libros que abordaremos integran en su propia escritura una lógica conversacional, generalmente lograda a través de la incorporación, en el propio texto, de palabras de otras personas que comparten la experiencia de su autor/a, no ya simplemente desde la tradicional práctica de la cita o la referencia mediada sino integrando sus voces en el propio proceso del pensar escribiendo o escribir pensando.

Tal vez el ejemplo más claro y bien formulado de esta propuesta experimental que pretende desplazar el yo pensante de su situación de soledad escritural y evitar la tentación del ensimismamiento autocomplacido en la contemplación regocijada de las propias ideas, sea el ensayo *Éramos mujeres jóvenes. Una educación sentimental de la transición española* (2016) de Marta Sanz, donde la escritora madrileña ensaya una radiografía emocional de las mujeres de su generación, una especie de compendio de los “usos amorosos” —la alusión a la obra de Martín Gaité está en la primera página del libro— que han marcado a las que llegaron adolescentes a la transición democrática. Desde el inicio, la autora advierte que ese libro “pretende ser un ensayo literario, es decir, un texto de no ficción que de vez en cuando se tiñe de ella para ofrecer una visión subjetiva de un asunto que afecta y puede interesar a una comunidad” (Sanz, 2016: 9), pero a la vez, y ahí radica el gesto innovador, también aclara: “como soy consciente de que abordo un tema que no solo me afecta a mí, he procurado trascender el caparazón de mi autobiografía” (ídem: 10). La repetición del verbo afectar en ambas citas no es azaroso, y no solo porque efectivamente las páginas del volumen quieren mapear los afectos de estas mujeres, sino porque colocar en el foco aquello que *afecta* —al cuerpo, a la comunidad— implica situar el pensamiento, emplazarlo en el aquí y el ahora, e instalarlo en el espacio relacional, en esa intersección entre lo privado y lo público de la que hablábamos —tal como nos recuerdan las propuestas provenientes de la teoría de los afectos.

Y ello, con el objetivo de trascender lo autobiográfico, que no deja de estar en la base y el origen del ensayo —ese doble juego, paradójico, del sujeto y su relato individual. Para hacerlo, Sanz recurre precisamente a la voz colectiva, al acopio de relatos que consiguió difundiendo un formulario a su círculo de amigas y de amigas de amigas que, según cuenta, ha ido creciendo concéntricamente para aportarle sus puntos de vista:

Pasaré el micrófono a un grupo de generosas corifeas y sus palabras servirán de contrapunto, corrección o reafirmación de mis propias reflexiones. Pepito Grillo me dará un toque en el hombro. O un empujón. Ellas abrirán el diafragma de la cámara y sacarán el texto de su posible estrechez umbilical. Me ayudarán a preservar la subjetividad que caracteriza los ensayos sin dejarme caer en el onanismo o la locura. Ellas harán que no me sienta sola frente al diagnóstico de los lectores o de los psicoterapeutas. Además, [...] mi biografía es pequeña y para escribir este ensayo preciso de catalejos y magnetofones y de todo tipo de instrumentos de medición. (ídem: 11)

No se trata sólo de un tópico de modestia o de *captatio benevolentiae* sino del reconocimiento de los límites de la propia razón y de la necesidad de abrirse a lo que circunda, a otras maneras de pensar y decir, como utensilios fructíferos de precisión y ampliación — “preciso de catalejos y magnetofones”, dice. Cumplido estrictamente, este recurso permite a la escritora encontrar las grietas de su pensamiento, aquello que escapa de su modo de entender, diluyendo cada una de las observaciones en una miríada de matices o incluso presentando una abierta discordancia. Pronto tendrá que reconocer, la ensayista: “Mis corifeas no están completamente de acuerdo conmigo en casi nada. Ni siquiera en el tema de las madres liberadas” (ídem: 29). Pero no se trata sólo de huir de la figura oracular del intelectual, de aquel que se regodea en la certidumbre de su pensar; también permite lo que está en el corazón del proyecto de este libro, es decir, la puesta en común desde la conciencia de la fragilidad propia, la exposición de las esperanzas, miedos, dolores, expectativas, renunciadas, desengaños, carencias, marcas, placeres, deseos, vínculos... Todos ellos compartidos —aunque vividos

cada una a su modo— por toda una generación de mujeres: “con el ayuda de mis corifeas, confieso. [...] Sí, es verdad. Para mí, el amor siempre fue el centro de mi vida. Amor de hija, de amante, de compañera, de esposa. Nunca me pude desprender de esa carga. Ni quise” (ídem: 113). Y también permite llenarse de preguntas —“La democracia, ¿nos liberó sexualmente o convirtió el sexo en un asunto comercial, un pretexto para vender y comprar?” (ídem: 103)— sin querer zanjar respuestas, pero extrayendo algunas conclusiones colectivas: “de las palabras de las corifeas se pueden sacar otras conclusiones: por ejemplo, que el sexo sigue estando rodeado para muchas mujeres de un aura de suciedad y culpa que a menudo proviene de una educación represiva” (ídem: 99). O también:

En los usos amorosos de nuestra democracia, las mujeres buscamos un estricto equilibrio entre la pulsión de la tribu, el amamantamiento de la cría y los cuidados - también asignados al hombre y el contrapeso rebelde de la mujer demoníaca, la harpía, la que se va de viaje y deja en casa a un marido enfermo o a una madre en el lecho de muerte. (ídem: 149)

Todo ello tratado con descarnada lucidez y de forma directa, a la vez que con una sofisticada y necesaria articulación. El ensayo consigue así ir desgranando poco a poco todos esos tabúes, autoexigencias y discursos que han configurado o delimitado las experiencias emocionales y sexuales de la mujer en las últimas décadas, logrando convertirse en una voz generacional y plural, por más que a ratos el recurso constante a la alusión ajena, la repetición de las voces de sus corifeas, ralenticen el ritmo de su prosa o incluso lo hagan hasta cierto punto monótono. Gracias a esto, al fin y al cabo, Marta Sanz consigue escapar de la tentación a la afirmación desinformada y solipsista, no caer en teorías extravagantes para acomodar su pensamiento o impresiones ni hacer un uso autocomplacido de su racionalidad en base al lugar legitimado que ocupa en el sistema cultural gracias a su trayectoria literaria —mecanismos en los que, a menudo, como vimos en capítulos pasados, caen algunos de los intelectuales



más prestigiosos, especialmente aquellos más propensos a la melancolía elitista y al mensaje apocalíptico.

De lo que se trata, como vemos, es de apelar a la experiencia compartida no sólo desde la reivindicación testimonial de lo vivido, sino desde la necesidad de “pensar con”, de hacer del propio pensar un gesto colectivo, por mucho que se materialice en la escritura individual. Un espacio que, como vimos con Carolina León, no puede comprenderse sino como interseccional: entre un *yo* y un *nosotros*, entre lo privado y lo público. A través de las estrategias explícitamente polifónicas de la escritura, el pensar vulnerable se presenta también, y ante todo, como un *pensar con*, en una clara apuesta por la dispersión de sentidos y el inacabamiento, que desplaza de modo decidido la centralidad del sujeto enunciativo confrontándolo a lo que no es pensado del mismo modo, para que, en caso de llegar a extraer alguna conclusión, ésta, frágil y tensionada, señale a un “nosotros” (o nosotras, en este caso) en el que el yo no se diluya y homogeneice, hipostasiado en lo colectivo, sino que mantenga la tensa e irresoluble negociación de sentido que habita toda relación entre individuo y grupo que no quiere ser reducida a una identidad compacta. Estamos, cabe repetirlo de nuevo, muy lejos, pues, de esa figura del intelectual en la que Morey detectaba una función autolegitimadora antes que autotransformadora, y más cerca, en cambio, de la pretensión de pluralidad epistémica que proponían Lafuente, Alonso y Rodríguez.

Otros ensayos de los que aquí nos interesan comparten sin duda esta voluntad desestabilizadora del *yo* en tanto que eje de la escritura pensativa y ofrecen parecidas estrategias discursivas como mecanismos de producción textual y reflexiva. Los hay que recurren al mismo proceso de recogida de voces que observamos en el libro de Sanz, como Carolina del Olmo (2013) con la experiencia de la maternidad o Lolita Bosch (2016) con la del *bullying* escolar; otros, en cambio, se escriben desde una voluntad denodadamente dialógica, en

la que el *pensar con* nace de una poética del habitar el espacio intersubjetivo de la conversación, como son los casos de los libros de Carolina León (2017), que ya hemos mencionado, o el de Amador Fernández-Savater (2013). Igualmente, cabe entender la renovación de prácticas escriturales más radicales, como la sinautoría o el anonimato colectivo, dentro de este mismo ánimo de desplazar el tradicional sujeto autoencumbrado de la escritura intelectual para aterrizarlo en cierto orden horizontal de lo común y así generar sentidos que respondan a una experiencia colectiva. Ejemplos recientes de ello son, sin duda, libros como *Somos Coca-Cola en lucha* (Autoría Colectiva, 2016a), *Volveremos* (López Trujillo y Vasconcellos, 2016), *El paseo de Jane* (Autoría Colectiva, 2016b) o *Diccionario de las periferias* (Carabancheleando, 2017). Todos ellos comparten con las escrituras del pensar vulnerable esta búsqueda de un *nosotros* desde lo que afecta, desde una experiencia compartida de ese real como *falla/falta*, que esboza la silueta de un sujeto politizado por la intervención pública que supone la escritura: concretamente, en estos casos, la vuelta de la conciencia proletaria —el primero—, la juventud emigrada por la crisis económica posterior a 2008 —el segundo— o los colectivos vecinales ante los procesos de gentrificación y pérdida del espacio urbano —los tres últimos.

#### 4.4.3. Politizar la experiencia: del *yo afectado* al *yo exculpado*

Como vemos, a través de la escritura del cuerpo y de lo común, los asuntos tratados en la constelación ensayística de la vulnerabilidad trascienden la dimensión individual para convocar un *nosotros*, creando una intersección donde lo privado linda con lo público y el yo apela a una comunidad, de afectados. La escritura, como espacio de indeterminación y continuidad entre el *yo* y el *nosotros*,

permite sortear el individualismo autocomplacido y abordar la experiencia singular desde su capacidad de hablar de situaciones compartidas. Este desplazamiento de la dimensión individual de la experiencia hacia un marco colectivo donde encontrar puntos en común y una voz plural para enunciarla, la politiza, señalándola como fenómeno intersubjetivo e invitando a concebirla como el resultado de unas fuerzas sociopolíticas y simbólicas a las que resulta urgente contraponer un relato propio.

Por eso mismo, muchos de los ensayos que han aparecido al calor de la precarización de las condiciones de vida en el contexto posterior a la crisis financiera global se escriben desde un *yo* conscientemente afectado por esas fuerzas que la consideración del cuerpo propio y común permite deslindar. Del mismo modo que hemos considerado aquí la Plataforma de Afectados por la Hipoteca como plataforma de algún modo paradigmática de los nuevos modos de movilización y resistencia desde la vulnerabilidad, los cuidados y la defensa de lo común, muchos de los ensayistas españoles contemporáneos escriben convocando a cierta plataforma de afectados, abriendo la escritura a la representación de esa experiencia que marca un acontecimiento de carestía, de desplazamiento o de subalternidad en sus vidas. Es decir, como vimos con el caso de Marta Sanz, dan cauce verbal a una condición que saben compartida para construir un ejercicio de resignificación de esa experiencia, en virtud del cual, abierta a lo público, la escritura se ofrece como lugar de encuentro de esas subjetividades y de impugnación colectiva de los marcos ideológicos y lingüísticos que las precarizan.

Para ello, lo primero que casi todos ellos deben contestar es el dispositivo del individualismo entendido desde la razón neoliberal: ese sujeto empresario de sí, abocado al cálculo constante y la financiarización de cada vez más aspectos de su vida, que hace de la competitividad el modo de relación social por antonomasia y que asume que el éxito o fracaso de su recorrido vital, así como

su bienestar físico y mental, son únicamente fruto de su acción y, en última instancia, responsabilidad de sí mismo. La contracara evidente aunque invisibilizada de este discurso es la lógica de la deuda que organiza hoy los modos de vida —debemos responder con nuestras acciones, hipotecándonos, a las exigencias del mercado, de las relaciones supuestamente felices, del cultivo de la salud y de tantas otras instituciones— y, como derivación de ello, la culpabilización de los sujetos que no se ajustan a esos modos de vida —sujetos improductivos, enfermos, desposeídos, marginalizados.

Por eso, el sentimiento de culpa es uno de los afectos recurrentes en la narración de este tipo de experiencias, y su exposición resulta una de las estrategias necesarias para reconocerse como colectivo afectado. De igual modo, encontrar la causa sociopolítica e ideológica estructural de este sentimiento, identificar el dispositivo culpabilizador, resulta, como veremos, una condición de posibilidad para poder rebatir su discurso, exculpando así al individuo y permitiendo, en última instancia, imaginar otras formas de subjetividad que no demonicen al sujeto precario y lo responsabilicen de su propia precariedad. De este modo, por acción y efecto de la politización de la experiencia precaria, de la contemplación de su dimensión simbólica y material que trasciende el marco individualizador para resituarla en su condición estructural, el *yo* afectado se escribe como *yo* exculpado, como un *nosotros* cuya historia de vida no se deja capturar por un solo sentido —de derrota o fracaso—, sino que se reivindica como vida digna desde sus propios sentidos.

Por ello, y para ello, uno de los aspectos repetidos que observamos en el actual ensayismo que modula una escritura de la precariedad es el reconocimiento público de ese sentimiento de culpabilidad vivido desde la situación personal: una culpabilidad que se autoproyecta el sujeto precario en función de su inadaptación respecto a la normatividad social, ya sea la que deriva del imperativo productivo, de la idea del éxito vinculado a la propiedad privada, de

la autorrealización o del dictado del poder terapéutico. Por eso, nos adentraremos, en el siguiente capítulo, por los meandros textuales de ensayos que abordan la experiencia de culpabilidad derivadas de la vivencia de un desahucio, del desempleo, del agotamiento productivo relacionado con el mundo laboral vocacional e incluso de la enfermedad o de la maternidad. Si en todos ellos la culpa nace de la asunción individual de fracaso o incumplimiento de expectativas respecto a cierto contrato social simbólico —en el que la existencia de discursos ideológicos, pero naturalizados e interiorizados, que aíslan la dimensión político-social de la experiencia es clave para su acatamiento—, encontrarán el punto de inflexión para la desculpabilización del sujeto en la conciencia colectiva: ahí donde hay un problema estructural, no puede haber una culpa individual.

Por eso resulta tan determinante la integración de voces ajenas pero cercanas, que pueden dar cuenta del modo personal de vivir la misma experiencia, ya sea de un modo directo en la escritura o estilísticamente integradas en la poética del texto. El saberse habitador de un cuerpo *afectado* por unas condiciones estructurales y por unos determinados discursos prestigiados es, de este modo, la palanca de cambio ideológica para comprender que la vivencia singular no forma sino parte de un proceso social de precarización de las vidas individuales. EL *yo afectado* escribe así contra la culpabilidad que lo aísla y paraliza para reencontrarse en un horizonte poblado de otras vivencias en las que reflejarse, en el espacio de la experiencia común. Por eso, su cometido no es sólo el grito apesadumbrado ni la queja desesperada. Lo hemos dicho ya: desde estas coordenadas, la escritura de la precariedad trasciende la figura de la víctima o del testimonio, al menos en la medida en que su palabra está orientada, no sólo hacia la denuncia o reivindicación de su situación personal específica, sino hacia la visibilización de un fenómeno colectivo, así como hacia el desacato respecto a los discursos que se empeñan en culpabilizar a los sujetos de sus propios

infortunios. Desde esa potencia vulnerable de lo común, sostenemos, es posible resemantizar, socialmente y a contrapelo, lo que una vida digna pueda o deba ser.

#### 4.5. *Un género poroso*

Como vemos, la particularidad de este tipo de ensayismo, que se escribe “desde abajo” —ya no desde la asunción de las cuestiones de Estado o de la nación que caracterizaba en gran medida la labor del intelectual de principios del s. XIX—, es decir, desde la condición de afectado y en busca de un *nosotros* horizontal y politizador, lo hace recalar a menudo en la narración de la historia de vida de su autor o autora, frecuentando el relato autobiográfico. Si, como ya habíamos observado, el ensayo se caracteriza desde su aparición por ser un género intrínsecamente maleable y escurridizo, de límites difusos y que transita por la intersección de ciertos binomios culturales establecidos, el ensayismo de la vulnerabilidad incide sin duda en esta indefinición. Aunque hemos podido atender ya, y seguiremos atendiendo, a algunas producciones textuales que efectivamente se encuadran con facilidad dentro del género —los más evidentes, quizás, son los casos de Remedios Zafra, César Rendueles o Marina Garcés, cuya producción literaria es casi exclusivamente ensayística—, muchos otros de los que aquí seguiremos generan dudas en lo que respecta a su reconocimiento genérico, pudiendo ser leídos, muchas veces, como novelas, narraciones, crónicas o autobiografías.

Lo que se evidencia de esta manera es que, así como desde finales del siglo XX y especialmente principios del XXI, los géneros narrativos mayores, como la

novela, se vieron renovados por cierta hibridación con el ensayo, es decir, por la integración de una prosa de ideas que venía a desestabilizar la lectura meramente ficcional —casos como Javier Cercas o Isaac Rosa, desde diferentes enclaves ideológicos, son quizás los más representativos—, con la andadura del siglo y la incertidumbre generalizada debida a la desarmante crisis multidimensional, al auge del ensayismo más tradicional se ha añadido una renovación del género a través de la adopción de formas narrativas, biográficas e incluso ficcionales. Por supuesto, no se trata de un fenómeno nuevo: de hecho, la hibridación del género ensayísticas con formas de lo biográfico, el dietarismo o la crónica fue un aspecto esencial del ensayismo que fue floreciendo en las décadas de la reinstauración democrática posfranquista. Autores como Vázquez Montalbán, Francisco Umbral, Miguel Sánchez-Ostiz o el propio Fernando Savater, a pesar de las muchas diferencias entre ellos, dan buena muestra de ello. Lo que encontramos, pues, a partir del siglo XXI, es más bien un nuevo uso de esta hibridación congénita de la mejor tradición del género, en el que la necesidad de poner en el centro de la escritura la experiencia de la vulnerabilidad o la precariedad vivida, así como de situar el pensamiento en la concreción de lo real —en contra de esa distancia tan propia de la tradición intelectual—, ha hecho que muchos de los textos que abordan la situación de un presente desnortado y precarizador lo hagan desde una voluntad bífida: por un lado, de *relatar* la vivencia propia, desde el cuerpo y hacia lo colectivo, como reapropiación de un sentido de vida digna que está ausente en los discursos hegemónicos; por el otro, de *pensar con*, es decir, movilizar reflexiones e ideas proyectadas hacia un saber colectivo y horizontal, tan característico de lo que aquí hemos venido llamando un “pensar vulnerable”. Especialmente en casos como los de novelistas —pienso ahora, por ejemplo, en la Marta Sanz de *Clavícula* (2017) o el Sergio del Molino de *La mirada de los peces* (2017)— a menudo la fuerza de la narración está tan inextricablemente ligada con el desarrollo del argumentario o la diseminación de ideas que sus libros se prestan

a ser leídos como ensayo o novela, casi indistintamente. Tal como recordaba Jordi Gracia en la presentación del primer número de la revista *Artes del ensayo*, cuyo dossier está dedicado precisamente a las formas de hibridación contemporáneas del género —que se nutre de influencias tan dispares como los medios digitales, los cómics o el saber filológico, según analizan algunos de los artículos que contiene el número—, “la porosidad genérica del ensayo” (Gracia, 2017) se muestra hoy en día tan fecunda para la escritura reflexiva que, más que de ensayo propiamente dicho, podemos hablar de “géneros ensayísticos” (Aullón de Haro, 2005) desde su pluralidad fundante y desbordante respecto a sus límites definitorios. En este sentido, compartimos aquí la percepción de Germán Labrador (2017: 45) cuando, en la misma revista, dice percibir “en *algunos ensayos* —los que estoy leyendo, los que me interesan— fenómenos curiosos que apuntan no hacia la destrucción de un género, pero sí a su desbordamiento, a la expansión de una cierta escritura en relación con los espacios donde esta solía darse y en relación con las tecnologías que la vehiculaban, con sus públicos y con su modo de producción”, lo cual le lleva a hablar “de un cierto, relativo ensayo de expansión de la escritura, que supone *permitir otras formas de afectación de lo social* y, al tiempo, *albergar sus afecciones y afectos*”.

Dado que la lectura y la escritura son formas históricas, y los géneros, dispositivos de reconocimiento que mutan diacrónicamente con las sociedades, está claro que a la transformación del campo intelectual y literario que hemos analizado en anteriores capítulos también le han proseguido nuevas formas de recepción, circulación y producción de textos que han incidido claramente en la borrada de algunos límites genéricos anteriormente más asentados. Por ello, cabe precisar que, cuando aquí usamos el singular “ensayo” o “ensayismo”, lo hacemos para referirnos a esa clase de textos híbridos de por sí —y generalmente de no-ficción— que, con mayor o menor presencia de lo real autobiográfico, proponen una poética del *pensar con* y la producción colectiva de sentidos sobre



fenómenos sociales y simbólicos compartidos. Podríamos también llamarle, como ya apuntaba Aixa de la Cruz, “autoensayo”, o podríamos recalar en especificidades textuales para diferenciar entre textos memorialísticos, autobiográficos, más puramente argumentativos, para esgrimir algunos de los géneros que aquí congregamos. Pero creemos que la vitalidad del ensayo, y su propiedad potencialmente transformadora, también pasa por su capacidad de fagocitar libremente diversas modalidades discursivas —articulismo, tratadismo, crónicas, reportajes, dietarios, literatura de viajes, confesiones, relatos orales, y un largo etcétera— y de aparecer incluso ahí donde no se le espera. No hay duda, por poner un ejemplo, de que el actual auge editorial y periodístico de un género como la crónica, que tan fértil se ha mostrado en su renovación para dar cabida a un discurso de la vulnerabilidad ajena, y que comparte muchos de los elementos que aquí hemos señalado —entre ellos su sujeción a lo real y la inscripción de una escritura privada/pública—, debe en gran parte su renovado éxito a esa libertad de formas y modos enunciativos tan propia del ensayo —casos como los de la propia Carolina León (2017), Cristina Fallarás (2013) o June Fernández (2016), son buena muestra de ello.

#### *4.6. ¿Hacia otras intelectualidades?*

En el libro de Noelia Pena con el que abríamos este capítulo, la escritora reflexiona en torno a la cuestión de la figura del intelectual del siguiente modo: “La pregunta «¿Dónde están los intelectuales?» es una cuestión de otro tiempo. Nostalgia. Que estén donde deseen estar. La pregunta que nos arde entre los dedos es otra: «¿Dónde estamos nosotros?»” (Pena, 2014: 119). Ésta es una cuestión clave para lo que nos interesa aquí. ¿Qué se cifra en ese desplazamiento, esa sustitución, de “los intelectuales” en beneficio del “nosotros” —ese

nosotros abierto, se entiende, al que ya aludimos en el anterior capítulo, como sujeto que instala la vulnerabilidad de la vida en el centro y que articula una acción hacia los cuidados y lo común—? Pregunta que, tomada desde un punto de vista pragmático, nos habrá de llevar a otras dos: ¿es posible, en el régimen de representación de la razón pública, esta sustitución? ¿Es deseable, en este sentido, el abandono de la pregunta sobre cualquier forma de representación intelectual?

Para tratar de tirar del hilo de estas preguntas, podemos recordar algunos de los aspectos centrales sobre la figura del intelectual que abordamos en el primer capítulo. Es relevante, en este sentido, entender el significado de “intelectual” como metonimia para referirse, en realidad, a todo un régimen de representación de la razón pública —y publicada— que, como vimos, tenía entre sus características la de promover una actividad individual competitiva —entre los agentes del campo intelectual que rivalizan por obtener cuotas de capital simbólico— a través de la cual legitimar un tipo de racionalidad pública que se incardinaba generalmente en el liberalismo, que abordaba las cuestiones apremiantes para el estado, la nación o el pueblo y que se sostenía en la apelación a valores absolutos como la justicia y la verdad. Una figura que, como vimos, entró en crisis por la impugnación social de este régimen de representación, por el desplazamiento, en la esfera pública, de éste en favor de un saber tecnocientífico a través de las figuras del politólogo, el sociólogo o el economista, y por la reordenación del propio campo debido a los nuevos medios digitales, la economía globalizada y los nuevos usos del saber que Ludmer describía como campo postautónomo.

Sin duda, todo esto ha alterado la función intelectual y ha abierto el campo cultural a nuevas representaciones del saber que la desestabilizan —a veces, renovándola, y otras veces, impugnándola— pero, ¿es esto suficiente para periclitarse la pregunta sobre el intelectual? En este sentido, creo que debemos

diferenciar la posición del intelectual tradicional, como garante de la razón pública/da y portador de una racionalidad abstracta y elitista, de la figura del saber que necesariamente emerge de las prácticas simbólicas en las sociedades complejas, urbanas y masificadas. Ambas cohabitan en la comprensión del fenómeno y están en la base de los principales debates sobre esta figura<sup>169</sup>. La primera es inmóvil y está a menudo al servicio de esa alianza entre poder y saber que reduce los espacios de voz y de visibilidad a unos pocos; no suele problematizar su lugar de enunciación y, en su cara más antipática, tiende a pontificar con aplomo o a descalificar agriamente. La segunda sería el fruto de un proceso de reconocimiento colectivo —como analizó Arendt, la autoridad es una cualidad que no se posee sino con la que una comunidad inviste a alguien o algo—, resultante de la circulación de textos en la esfera pública que, en el mejor de los casos, responde a una necesidad o interés social generalizado y permite dar voz a las problemáticas sociales más acuciantes. La primera es hoy, como vimos, el espacio de una “impotencia (del) intelectual”; en la segunda se cifra el devenir de una potencia del saber que pueda cumplir una función democrática (Gaupp, Luengo y Touton, 2016) o, más bien, democratizadora —en constante puesta en duda y renovación. Aquella, según la cual

nadie tiene un plus ontológico, ni un privilegiado lugar epistémico, ni una desigual posición política para erigirse en intelectuales *de oficio*, constituyendo además colectivamente un gremio de *mandarines*. No debe consentirse algo así como una *especie* aparte de intelectuales con *status* en algún respecto superior. La universal vocación política que como ciudadanos tenemos y nos reconocemos en democracia exige un replanteamiento radical de la misma *función intelectual*. (Pérez Tapia, 2016)

---

<sup>169</sup> Quiero aludir aquí a la interesante propuesta, seguramente la más responsable y fecunda que haya habido en el estado español en los años recientes para pensar la función intelectual y el papel de los medios en la esfera pública y la agenda política, que realizaron conjuntamente los periódicos *Público* y *CTXT* en su “Espacio-Público” virtual, con el título “Medios, intelectuales y política. Un debate largamente aplazado”. Bajo su interpelación participaron más de cuarenta pensadores, académicos, profesionales y activistas como Pablo Sánchez León, Santiago Alba Rico, Emmanuel Rodríguez, Ignacio Sánchez-Cuenca, José Antonio Pérez Tapia, Jaime Pastor, Daniel Innerarity, y un largo etcétera. Sus aportaciones, además de en artículos aislados en el periódico digital *CTXT*, se pueden leer en la web: <http://www.espacio-publico.com/un-debate-largamente-aplazado>

Por la propia constitución del campo cultural que comparten las sociedades modernas, resulta efectivamente difícil pensar en las condiciones de posibilidad para una desaparición o debilitación de la figura del intelectual que no suponga un escenario distópico de persecución del pensamiento. Sin embargo, comprender que el campo también es móvil e inestable y que por ello posibilita transformaciones, también conduce a imaginar que ese “replanteamiento radical” de la función intelectual es posible, a pesar de las lógicas jerarquizadoras que lo dificultan.

Pero, si nos fijamos bien, la reflexión de Pena no conlleva “impugnar” la figura del intelectual, sino abandonar la pregunta acerca de su existencia, que es tanto como dejar de esperar que la respuesta venga siempre de esta presencia autorizada para aterrizar el pensamiento en otro lugar, en este caso, el del *nosotros*. Paradójicamente, este replanteamiento radical de la función intelectual puede pasar por el abandono de la pregunta acerca de su figura más representativa, para así lograr dar valor y visibilidad, no ya a los individuos que, desde sus tribunas y atalayas, son reconocidos como *intelectuales*, sino a aquellas propuestas de pensamiento —individuales o no— que logran conectar con una experiencia colectiva para hacer frente a las lógicas de opresión, dominación o exclusión que se articulan en las diversas, y hasta en las más sutiles, formas de poder bajo la expansión globalizada del neoliberalismo. Y ello, a sabiendas de que las propias dinámicas y prácticas del campo intelectual pueden, en cierta medida, fagocitar, capitalizar y —en el peor de los casos— desactivar las apariciones públicas de estas propuestas. Pero igualmente, a sabiendas de que la renuncia a ocupar esos espacios del campo cultural supondría abandonar la esfera pública —la herramienta más poderosa de comunicación existente hoy— a su homogeneización bajo los discursos hegemónicos. Resulta obvio, pero el campo simbólico es ante todo un campo de fuerzas ideológicas.

Ésta es la tensión que las poéticas del *pensar vulnerable* exploran —con mayor o menor intensidad— respecto a la figura del intelectual: por un lado rompen con los enclaves tradicionales de la figura del intelectual, pero por el otro, siguen entrando —a diferencia de los colectivos de investigación militante que observamos en el capítulo anterior— en la lógica del campo, con sus prácticas, sus *hábitus*, sus presupuestos —autoría, texto, mercado—, exponiéndose a un reconocimiento que los puede fagocitar y convertir en marca. Lo que, a la larga, puede ayudar a una función intelectual democratizadora es precisamente la articulación de una *racionalidad* pública distinta de la dominante que hemos señalado: individualizada e individualizante, liberal, abstracta y descorporizada. De ahí que nos planteemos aquí si se trata de nuevas formas de la razón publicada, o sea, de *otras intelectualidades* —significante que acentuaría, no ya el sustantivo fijo e inmóvil (*intelectual*) sino un proceso de reconocimiento en constante rendición de cuentas y renovación; no ya el lugar unívoco de la singularidad sino un plural abierto a la diversidad de prácticas, sujetos y epistemologías. Estas *intelectualidades* resultarían, entre otros aspectos, del espacio conflictivo del ensayo que aquí proponemos, que no renuncia a ocupar un posicionamiento en el campo cultural ni a la potencia de la escritura, pero que se construye a través de una serie de operaciones que descentran su propio lugar de enunciación.

Estas operaciones, que marcan la aparición de una nueva y gradualmente expansiva racionalidad en el régimen de representación pública, no son otras que las que hemos ido señalando en este capítulo. Y eso pasa, como vimos, por asumir la tarea de comprensión de lo real como falta; en lugar de poner la escritura al servicio de lo instituido, se trata de tomar el mundo por la palabra para desmixtificarlo —como en ese segundo desencantamiento al que apelaba Marina Garcés— respecto a los bastiones ideológicos de la razón neoliberal, iluminando sus impensados. Para ello, la propia escritura debe albergar el

cuestionamiento de su lugar de enunciación, situando el pensamiento en las condiciones materiales que lo posibilitan y problematizando asimismo el propio lenguaje, sus trampas simbólicas, sus efectos jerarquizadores en el ordenamiento de los saberes y en la producción de subjetividades. La racionalidad que emerge de este modo, en forma de un *pensar vulnerable* y a través de un ensayismo que se vuelve más tanteante y precario que nunca, muestra así al menos tres características que la alejan de la tradición liberal del intelectual y del régimen de representación de la razón pública dominante:

a) *Una razón que pone el cuerpo*. Tal como analizaba agudamente Almudena Hernando, en el reparto histórico de los roles de género, la masculinidad —sobre la que se funda el ideal de individualidad dependiente, pero que invisibiliza su dependencia— acabó representando el orden de la racionalidad, en tanto que instrumento de clasificación y control del mundo, desgajada de la dimensión emocional y corporal de la subjetividad, que fue identificada con lo femenino, en una relación binómica claramente jerarquizada. Científicos, expertos, intelectuales, las figuras —masculinas— del saber occidental moderno han compartido esta característica: se han construido, generalmente, sobre la borradura de su fundamento corporal, que se ha convertido en lo obsceno —esa materialidad impúdica que no puede ser vista, ‘*ob-scena*’, que debe quedar fuera de escena. En este sentido, reflexionaba Remedios Zafra (2017: 154):

En la cultura occidental, en el conflicto de abstracción y subjetivación de la masculinidad (equiparada con la humanidad) los hombres han dejado en el camino oscuro del acantilado su “corporeidad”. Y me pregunto: ¿tiene cuerpo un escritor o un científico?

En el trance de conformación identitaria de las mujeres, la pérdida ha sido otra. Estas han sido despojadas de subjetividad. La arboleda es su cuerpo, su materialidad, objeto de la mirada, y en el negruzco acantilado su histórica negación estructural es el sujeto. Como consecuencia, su ausencia, pongamos entre otras, en el saber archivado y en la ciencia.

Contra la racionalidad descorporizada, las poéticas del pensar vulnerable sitúan el cuerpo como eje del propio discurrir, asumen su inmanencia y los problemas que emanan de ella, a la vez que lo repiensen como espacio de resistencia desde la presencia y desde la fuga que supone, en última instancia, respecto todo intento de captura simbólica totalizadora. Por eso, podemos decir, con el anónimo autor que participa el libro *El arte de la indignación*, que “las dos características fundamentales para entender cuál es el acontecer coherente de lo que podríamos definir como un contemporáneo devenir-intelectual son: la exposición corporal y la disolución de la propia imagen” (Anónimo, 2012: 32).

b) *Una razón situada y de proximidad*. Paralelamente a su descorporización, el ideal de racionalidad occidental llegó a formular la necesidad de distancia de la inteligencia respecto a cualquier condicionamiento social o político, en su formulación del saber como autonomía pura. Tal vez el texto más tristemente representativo de ésta sea el artículo en dos partes que Ortega y Gasset publicó entre 1924 y 1926 en *Revista de Occidente*, titulados “Parerga. Cosmopolitismo” y “Parerga. Reforma de la inteligencia”, respectivamente. En los duros años de la dictadura militar de Primo de Rivera, el filósofo madrileño afirmaba que “nada perturb[a] tanto la obra de la inteligencia como introducir en ella propósitos de utilidad, lo mismo individuales que colectivos” (1926: 124) por lo que proponía “a la inteligencia una retirada de las alturas sociales, un recogimiento sobre sí misma” (ídem: 128). Y, desde su visión elitista e internacionalista de la práctica intelectual, remataba de manera diáfana:

Es preciso tender a que las minorías intelectuales desalojen de su obra todo “pathos” político y humanitario, y renuncien a ser tomadas en serio —la seriedad es la gran patética— por las masas sociales. Dicho de otra manera: conviene que la inteligencia deje de ser una cuestión pública y torne a ser un ejercicio privado en que personas espontáneamente afines se ocupan. (íbid.)

Contra esta racionalidad que se quiere excluida de los asuntos mundanos, figuración del tópico de distancia crítica que arrastra la práctica teórica, la razón precaria asume, desde su escritura encarnada, la necesaria proximidad con lo pensado, su puesta en valor en tanto que dimensión social y política. El pensamiento se reclama así situado, abandonando la fantasía de abstracción y autonomía que alimentaban algunas concepciones idealizantes como la orteguiana.

c) *Una razón que imagina y se abre a un nosotros.* Como ya había explicado Durkheim en los albores de la figura del intelectual, el individualismo naciente del orden liberal había sido la condición de posibilidad de su aparición. Sobre éste se articula la escritura pública y el juego de posicionamientos y de competitividad del campo cultural, alimentando una concepción de la tarea intelectual ensimismada, que pone en circulación una racionalidad autosuficiente y singular. Por eso, el *pensar vulnerable* asume la interdependencia del ser y la finitud de la razón y encuentra en la escritura el espacio para tensionar su voz individual hacia —o al servicio de— un *nosotros*. Porque ya no se escribe desde la atalaya o la reclusión, sino desde el cuerpo, desde la horizontalidad de las experiencias compartidas y el desacato hacia formas ideológicas de precarización y culpabilización, el sujeto de la propia escritura rechaza su función autotélica y autolegitimadora, abriéndose a esa búsqueda colectiva de un sujeto plural que es el sujeto de lo común, al que de forma abierta, polifónica y tentativa llama *nosotros*.

Por todo esto, creemos que esta constelación ensayística de la vulnerabilidad que venimos señalando, y que está compuesta por textos híbridos y proteicos, que apuntan a lo real autobiográfico y no renuncian a la narración o incluso la ficción, dan cuenta de una forma de intelectualidad divergente: ocupan el espacio de la función intelectual pero, a su vez, desestabilizan la imagen tradicional o liberal del intelectual, al transformar las coordenadas simbólicas y materiales de su



racionalidad. De nuevo, no queremos decir con ello que este modo de entender la tarea intelectual sea eminentemente nueva: existen tradiciones que la preceden —desde el anarquismo al feminismo— y propuestas ensayísticas que prefiguran sin duda este resurgimiento colectivo —por distintas razones, por ejemplo, lo hacen el Machado de Juan de Mairena, las cartas de Agustín García Calvo o gran parte de la obra de Rafael Sánchez Ferlosio. Lo que tal vez sí comporte una novedad en el campo intelectual español sea la proliferación de unas voces que comparten esta urgencia del decir y el pensar desde lo precario, una parecida concepción de la escritura, y que a la vez son capaces de encontrar un lugar de visibilidad en la esfera pública, diversificada por las transformaciones de los recientes años que analizamos en el primer capítulo. Es momento, pues, de acercarnos a algunos de estos textos.



## Capítulo 5

### *Voces vulnerables. Poéticas de la precariedad*

Llegamos a la última parada de este trayecto. Hasta ahora, hemos podido entrever, a más o menos velocidad, algunos de los aspectos que creemos centrales para entender cierta transformación o deriva de las formas simbólicas —literarias, en este caso— y de la producción de sentido tras la sacudida y todo lo que se vino abajo a partir de la caída financiera de 2008 en España. Para ello, hemos visto con prismáticos —no había lugar para la lupa— algunos de los cambios que han afectado al campo intelectual, es decir, a la producción, circulación y recepción de ideas y creaciones de diversa índole, intentando detectar cuáles son las nuevas tendencias en las relaciones de poder implícitas que existen en todo orden cultural, qué centralidades se han diluido y qué otras se dibujan en el nuevo horizonte —nuevos medios, nuevas prácticas lectoras, nuevos formatos y digitalidades varias. También hemos tratado de ofrecer un panorama sobre los debates ideológicos o políticos que se alzan con urgencia en el escenario post-crisis —en el que el ‘post’ es sin duda tramposo, no indica una superación respecto a esa crisis, que se ha instalado como forma de gobernanza en muchos sentidos— y un diagnóstico sobre la función intelectual en este nuevo marco.

También nos hemos acercado a las filosofías de la vulnerabilidad para perfilar un enfoque sobre el fenómeno de la precariedad y descubrir, en ellas, el germen de un giro en el pensamiento político o las propuestas emancipadoras de los

movimientos sociales: el del descubrimiento de nuestra intrínseca interdependencia como punto de fuga y de arranque para imaginar y proponer nuevas relaciones sociales basadas en el cuidado y la sostenibilidad de la frágil vida en común, así como el reparto justo e igualitario de posibilidades de llevar una vida digna ante la poderosa invasión de las lógicas de mercado —hiperindividualismo, competitividad desaforada, cálculo económico, endeudamiento, financiarización, etc.— en cada vez más ámbitos de la existencia humana. En la penúltima estación de este recorrido, que asume la linealidad como imposición de la escritura pero que en su forma ideal sería un mapa o una concentración multidireccional de vías y reciprocidades, hemos intentado atender a las particularidades del género ensayístico y su potencialidad para asumir la tarea de escribir la precariedad de hoy, teniendo en cuenta sus devenires actuales y los límites que lo tensionan, desde la textualidad a la función-autor que articulan.

No se dibuja, como decíamos, una linealidad estrictamente lógica; el salto entre un capítulo y otro es a veces la huella de una necesidad de mirar con distintas lentes a diferentes fenómenos. Queremos creer, con todo, que, dispuestos en una misma captura, se buscan y relacionan con suficiente intensidad, se interpelan, se matizan, reverberan y, de algún modo, se apendizan. Y no sólo eso sino que, además, desembocan, o al menos deberían hacerlo, en la consideración de los textos que en este capítulo ofrecemos: ensayos que abordan alguna de las múltiples caras de la precariedad del presente y que, con un poco de suerte, se comprenden mejor a través del recorrido propuesto hasta aquí, que sigue el florecimiento o la expansión de un cauce de pensamiento que aquí venimos reconociendo como un “pensar vulnerable” y que no se comprende sin atender a esa disparidad de factores que hemos ido enunciando. Unos ensayos que, también lo hemos dicho ya, se prestan a una relación que es pensable bajo la forma de la constelación, en el sentido benjaminiano: son entidades autónomas,

algunas con más o menos —o ninguna— reciprocidad, o que incluso pueden, en cierto sentido, contradecirse, pero contempladas bajo el prisma de lo precario establecen líneas que las vinculan y las implican en una misma filigrana. Esas líneas, por supuesto, son obra del ojo que las mira, hallando un mismo pulso o una respiración acompasada en esos textos, que logran así una silueta nueva, colectiva. Esa es, pues, una de las primeras tareas del ejercicio crítico o hermenéutico que aquí se emprende. Por eso convendrá dedicarle unas líneas a reflexionar sobre este mismo.

Antes, simplemente, y como aviso para navegantes, alertar sobre la necesaria parcialidad, doble, de esta propuesta: que es, en primer lugar, parcial —es decir, contrario a imparcial— porque asume el origen subjetivo y posicionado de su mirada y lo es, en segundo lugar, porque no puede ni aspira a ser exhaustiva. En este sentido, nos centraremos en ensayos que conforman un abordaje conjunto sobre aspectos como la precarización del trabajo, la desposesión material de lo necesario para la vida, la enfermedad o la maternidad, todos ellos entendidos como una desviación respecto a las formas de subjetivación sancionadas por la razón neoliberal. Con ello, no queremos decir que todo a lo que apuntan pueda reducirse a la una explicación mecánica o formularia contra las derivas del capitalismo avanzado, sino que, de un modo u otro, en cada uno cabe encontrar, en mayor o menor medida, fenómenos que señalan o denuncian la imposición de formas de vida producidas en cierta medida por el neoliberalismo.

Del mismo modo, debemos reconocer que el ensayismo de la precariedad no puede limitarse a los enjambres o temáticas que aquí abordaremos. La limitación de espacio de este trabajo y la limitación de fuerza de quien escribe son la explicación de la ausencia de muchos otros aspectos y textos. Cabría así añadir, a las obras a las que ahora atenderemos, antiguas constelaciones que marcan una genealogía del pensar vulnerable. Sin duda, los precedentes históricos —aunque con diferencias sustanciales— de los ensayos que aquí abordaremos son aquellos

que, desde la conciencia de una identidad minorizada, han constituido relatos de un yo subalterno: me refiero a los ensayos y textos híbridos escritos por mujeres, inmigrantes, homosexuales o personas racializadas, que fueron apareciendo en las últimas décadas del siglo pasado. Igualmente, hubiera sido deseable dedicar en estas páginas una atención parecida a los ensayos que hablan de sujetos periféricos y rurales, desplazados por los efectos de la poscolonialidad globalizada, del urbanismo de casino y postín y de las geopolíticas nacionales, o simplemente invisibilizados y silenciados por el paradigma urbano de la modernización, contra el cual se han ido levantando varias escrituras en los recientes años, que han sido etiquetadas bajo el ambiguo marchamo crítico de “neorruralismo” literario. Asimismo, para terminar, no hubiera estado de más añadir algunos de los bosquejos ensayísticos que desde algunas posiciones ecologista y post-humanas se están produciendo hoy, y que comparten muchos de los aspectos que aquí atenderemos. Quede todo ello en el tintero, al menos de momento, para posibles desarrollos futuros.

### *5.1. Ensayar sobre ensayos: para una ética de la crítica*

Vale aclarar de antemano que la forma de acercarme a los textos que siguen no constituye una metodología *strictu sensu* ni se adscribe a escuela ni corriente alguna, aunque obviamente despliega voces, muestra simpatías, contiene deudas en forma de aprendizajes. En ella intentaremos dejarnos guiar por dos, si se quiere, ideas-fuerza del pensamiento literario. El primero nos dice que *la única manera fértil de hablar de ensayos es haciéndolo ensayísticamente*. Idea que, en lo que a este trabajo se refiere, podríamos traducir de la siguiente manera: para no traicionar la propia forma del ensayo, su discontinuidad maleable, su intrínseca

humildad e hibridez, debe sortearse la tentación reduccionista y codificadora de cierto lenguaje académico, que en demasiadas ocasiones no supone más que un asidero confortable en los que hacer reposar un *ethos* prestigiado y poner en circulación un sistema de reconocimientos, previo pago de la necesaria domesticación del pensamiento ajeno que ello supone. Me refiero, en este caso, a las prácticas investigadoras que hoy, movidas por la búsqueda de producción utilitaria y serial de *papers* que engrosan currículums —de los que depende, sin ir más lejos, la obtención de subvenciones, becas y puestos de trabajo; es decir, la forma de subsistencia de quienes las producen—, condenan la escritura académica a la repetición tediosa de fórmulas más o menos efectistas y domesticadas. Un coste demasiado alto, a nuestro entender, y que se intentará evitar explorando las posibilidades de una escritura hermenéutica menos encasillada y encastillada, que busque el contagio y la amplificación en lugar de la catalogación y la clausura.

La segunda premisa que guía esta aproximación es aquella que reza que *toda crítica debe ser simultáneamente crítica de la crítica*, es decir, tanto del objeto en el que proyecta su mirada como del lugar de enunciación sobre el que se articula su palabra. No extrañe, pues, que se ensaye aquí un modo de enunciación crítico y autocrítico, en el que el *yo* del exegeta se deje aflorar cuando se sienta la necesidad de ello, desde sus circunstancias, o incluso de sus fobias y filias —pero sin abandonar, por supuesto, de la voluntad argumentativa.

Como hemos visto, la escritura ensayística suele ser una invitación a cohabitar un pensamiento en su temporalidad y desarrollo, desplazando el sujeto lector en un mundo complejo que huye de sistematizaciones y generalidades, que se rebela contra todo régimen de verdad y contra la imposición de cualquier *doxa*. Si recogemos esta invitación, la crítica del ensayismo no puede ser hecha sino desde este mismo rechazo programático, prescindiendo de certidumbres previas y

encajes taxonómicos, construyendo en su devenir sus propias condiciones de posibilidad, en tanto que dicha crítica se sabe, ella misma, escritura.

Pero además, estos ensayos, lo hemos dicho ya, ofrecen una segunda invitación que no hay que escamotear: a través de la movilización de los afectos, y no ya sólo de una racionalidad abstracta, en el acto de dotar de palabras y sentidos la experiencia propia, recibimos la propuesta de un encuentro en forma de primera persona del plural. Si la escritura del pensar vulnerable es esencialmente el espacio operativo de un *pensar con* en busca de un *nosotros*, entonces la lectura se convierte en un emplazamiento al encuentro, en la interpelación a una toma de partido que no requiere de una necesaria relación de *inclusión/exclusión* respecto a ese *nosotros* sino de una participación activa en el modo de conjugarlo, siempre desde la propia singularidad lectora. Esa es, al fin y al cabo, su potencia ética. En este sentido, debo dejar claro que los ensayos que abordo aquí me interpelan especialmente desde mi propia experiencia de la precariedad —académica, laboral, migrante; sin la cual posiblemente no existiría esta tesis— activando en mí una propensión al sentir de ese *nosotros*, él mismo precario, vulnerable. Y, sin embargo, en nada cambia mi deseo la tarea crítica que emprendo, más que en hacerla *deseante*; esto es, coimplicada, afectada. Repito: no se trata de situarse dentro o fuera de él, si no de buscar las posibles declinaciones que posibilitan ese *nosotros* que, recordemos, se presenta como una suma abierta, ni identitaria ni restrictiva, hecha de desavenencias y fricciones, con líneas de fuga —la pluralidad de sus singularidades— que, lejos de desestabilizarlo, son su condición de existencia. Un *nosotros* que, por lo tanto, no es un lugar de llegada, sino el signo de unas coordenadas que determinan el espacio de la escritura, su propia poética, predisponiendo la voz enunciativa —circundada de iguales y abocada a la búsqueda de una fraternidad improbable— hacia a una escucha que convierte lo que se dice en provisional, tentativo, que no se agota en la redundancia autotélica y complacida de un pensar individualista o autovalidado.



Por todo esto, la tarea hermenéutica respecto a estos ensayos se convierte en una determinada *ética de la crítica* —toda crítica contiene una ética, así como una política—: aquella que abraza el lugar de un desplazamiento del *yo* hacia un *nosotros*, un *yo* que está decidido a declinarlo, es decir, a su vez, a ser pensado *con y desde* él. Una crítica, pues, que se sabe ocupante de un espacio de proximidad y no portadora de verdades y clasificaciones desde una supuesta formalización abstracta. No hay lugar aquí para los consabidos linchamientos o para esa triste superioridad —meramente performática— que tan a menudo articula lo que malamente puede llamarse *la crítica literaria*, ni tan siquiera para el dictamen sancionador ni la pontificación retórica. La crítica del pensar vulnerable no puede hacerse sino desde un *yo* que también asume la propia vulnerabilidad, su interdependencia constituyente, así como las necesarias limitaciones de su razón y percepción. Por ello, esta ética de la crítica permite al sujeto sentirse señalado por el texto, convocado en su condición de igualdad y conminado a participar de él, *desde* él, en una esfera que lo trasciende en virtud de su apelación a lo real-precario compartido. Se trata, pues, de una crítica que, además de coimplicada —idea que proponía Marina Garcés—, se quiere *compasiva* y *derivativa* aunque, ante todo, crítica —que no renuncia a su tarea de desencantamiento, de desmixtificación o de iluminación de zonas impensadas.

Pero ¿en qué sentido puede ser, la crítica, compasiva y derivativa? Para Santiago Alba Rico la compasión es una de esas capacidades humanas que, junto con el lenguaje, “enchufan” a los cuerpos, en este caso, permitiendo que un cuerpo ocupe momentáneamente otro:

A veces ocurre que, huyendo de nuestro cuerpo, caemos *en otro cuerpo*. Esta “recaída”, por debajo de la Historia y a menudo contra ella, es ese misterio que llamamos *amor* o, más exactamente, *com-pasión*, en el sentido muy preciso de que experimentamos como propio el dolor (y hasta el placer) de un desconocido. [...] En algún sentido, la compasión hace exactamente lo contrario que el racismo y la cárcel: humaniza todo lo que penetra (Alba Rico, 2017: 178 y 181)

Por otra parte, Joan-Carles Mèlich señala, en su libro *L'experiència de la pèrdua*, otra característica de la compasión:

a diferencia de la pietat, doncs, la compassió no només significa preocupar-se pel dolor de l'altre, sinó sobretot ser capaç de respondre de forma immediata i irreflexiva a la seva demanda, a la seva crida, al seu lament. Contràriament al que s'acostuma a dir o a creure, la compassió no és una emoció sinó una resposta. L'altre sorgeix de sobte en l'horitzó del jo i llança el seu fibló, la seva apel·lació, la seva demanda. M'obliga a donar una resposta, però les respostes, certament, sempre són ambigües. (Mèlich, 2017: 76-77)

En su defensa de la *imaginación literaria* como instrumento esencial y necesaria para la comprensión de la otredad —su continuidad en tanto que presencia, su dolor cuando ésta deviene ausencia— Mèlich propone precisamente la compasión como aquella capacidad que tenemos de sentirnos interpelados a la acción ante el sufrimiento ajeno. Una acción que, lejos de lo que se puede imaginar, si se hace cargo desde la complejidad de la situación y el cuerpo del otro es contraria a la condescendencia y a la victimización. Así, una *crítica compasiva* sería aquella que encuentra su origen motivacional en esta necesidad de acción ante la demanda del otro, que se escribe desde un yo volcado hacia fuera. Pero la inmediatez de la compasión que señala el filósofo es imposible en la crítica —pues sus tiempos, sus búsquedas y formas, son otras—, así que obliga a habitar todo aquello que media nuestra experiencia del sufrimiento del otro: ante todo, el lenguaje, pero también el conjunto de leyes y normas que constituyen el sistema cultural y sociopolítico, compartido o no. Por eso se hace inevitable hacerse cargo de lo que preconditiona o define la experiencia del *yo* crítico. Desde esa voluntad, la función de los ensayos y relatos de la precariedad se hace evidente: nos obligan a mirar lo incómodo, lo obscuro —lo que está *fuera de escena* respecto a las formas de vida hegemónicas y de la propia perspectiva— y a mirarnos a nosotros mismos como parte del escenario que retratan.

En consecuencia, a menudo el destino de este tipo de tarea hermenéutica encuentra, más que un final conclusivo —remanso acomodaticio de la agotadora

tarea crítica—, el perímetro pantanoso de una pregunta compartida, cuya respuesta apenas se vislumbra; y sin que ello implique una rendición o aliente al desánimo sino, más bien, lo contrario. ¿Y si alimentar la pregunta adecuada en el espacio privado/público de la escritura —crítica, en este caso— sea precisamente lo que la dota de una dimensión política, asumiendo ese pensamiento inacabado por el que aboga Garcés —recogiendo el hilo de una tradición filosófica moderna enraizada en Nietzsche y tantos otros—, en busca de otras voces que se dejen interpelar por ella, para llevarla a otras coordenadas y despierten nuevos sentidos? De este modo, la función de la crítica sería determinada, precisamente, por el recorrido entre la primera lectura del texto abordado y el hallazgo de esta pregunta que permanece abierta, candente, viva.

Esa crítica sería así *derivativa* en la huella iluminadora de ese recorrido, de ese arrastrar desde el texto original a los interrogantes que nacen de su encuentro con la lectura. Uso aquí el término *deriva* al hilo de un texto de Lyotard, titulado precisamente “Dérives”, que sirve de prólogo a su libro *Dérive à partir de Marx et Freud* (1994), en la que el filósofo francés se preguntaba cómo podía presentar sus propios ensayos sin re-presentarlos, sin decir “esto es lo que quieren decir”<sup>170</sup>. Su respuesta será, precisamente, hacerlos *derivar*, o sea, llevarlos a otros terrenos e intensidades, buscar las zonas donde estos textos pueden reverberar, amplificarse o modularse en otra frecuencia, evitando la tentación a la clausura de sus significados que acecha al gesto autorial del crítico, esa costumbre de

---

<sup>170</sup> Arranca el texto de Lyotard, cuyo conocimiento agradezco a Amador Fernández-Savater, que lo abordó en un reciente encuentro en la University of Pennsylvania: “Est-ce qu’il faut présenter ces essais? Est-ce qu’ils ne se présentent pas eux-mêmes ? Les présenter sera les re-présenter, les mettre en représentation. Je me placerai derrière eux, en dessous d’eux, je dirai : voici ce qu’ils veulent dire. Ainsi ma représentation va dire ce qu’ils veulent dire, et du même coup ce qu’ils disent se trouve frappé de nullité, d’absence, prend valeur d’illusion. En les présentant, j’en fais les personnages d’une affaire dont j’ai actuellement la clé, les rôles d’un texte qui est le mien et non le leur. Or c’est l’inverse qui est vrai : leur texte est le seul qui soit, et moi qui prétendrais par cette représentation rapporter à mon identité d’auteur et autorité la production (et le mérite...) de ces essais, ne suis en fait rien d’autorisé avant eux, rien d’intéressant sans eux. Je n’ai aucun secret à révéler, tout est là, exposé en surface” (Lyotard, 1994: 11).

reducir la complejidad inaprehensible del texto, traducirlo y encapsularlo en ideas para su fácil digestión. Por mucho que Lyotard acabe oponiendo la deriva a la crítica<sup>171</sup>, creemos que la crítica puede ser derivativa si la entendemos precisamente, desde su raíz etimológica, como la puesta en crisis de un sentido, que incluye necesariamente la de la posición inaugural del crítico, al dejarse afectar por el texto, friccionar con él, rozarlo y erosionarse en un juego libidinal que abre la posibilidad a la (auto)transformación e inaugura, precisamente, el espacio de la escritura crítica.

En lo que sigue, pues, intentaré acercarme a los textos que propongo con libertad vigilada, sin moldearlos según un único esquema teórico, dejando que me/nos interpelen, habitando ese *nosotros* en fuga que persiguen, pero procurando evitar la identificación condescendiente o adormecerlos en un tablero metodológico previamente esbozado. El recorrido que trazaré es, pues, ante todo, *uno* —entre tantos posibles— y nos ha de llevar a perfilar *unos* —sólo algunos, mezcla de atracción del texto y proyección del *yo*— contornos del problema común que estos textos “escriban”. Unos contornos, a su vez, preñados de preguntas que quiero habitar y tramar —hacerlas trama— con la esperanza de que devuelvan una densidad que es difícilmente visible hoy: la de las formas de vida que no responden a la promesa neoliberal.

## 5.2. *Biopolítica y relatos de vida*

Si, como ya hicimos al referirnos a la obra de Laval y Dardot, podemos comprender el neoliberalismo como una racionalidad determinada —o una *nueva*

---

<sup>171</sup> En este sentido afirma, el filósofo: “Il faut dériver hors de la critique. Bien plus : *la dérive est par elle-même la fin de la critique*. [...] Entre une position et une autre, il y a déplacement, non dépassement; dérive et non critique, événement et non négativité” (ídem : 19)

*razón del mundo* globalizado— esto se debe, recordemos, a que no puede ser reducido a una ideología o un régimen de disciplina sino, antes bien, necesita ser comprendido como un sofisticado sistema de lógicas materiales sancionadoras y discursos de poder que tienen como resultado la organización de un nuevo orden biopolítico a escala planetaria, es decir, que acaba imponiendo una forma concreta de subjetividad y permitiendo el ejercicio de una *gubernamentalidad* asociada a ella. Lo resumía bien Deleuze en 1990 cuando diferenciaba las antiguas sociedades disciplinarias, basadas en la normatividad duradera y en la existencia de centros de encierro institucionales —fábrica, cárcel, hospital, escuela, etc.—, respecto la nueva sociedad de control propia del posfordismo:

Los encierros son *moldes* o moldeados diferentes, mientras que los controles constituyen una *modulación*, como una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante, como un tamiz cuya malla varía en cada punto. [...] El hombre de la disciplina era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, permanece en órbita, suspendido sobre una onda continua. [...] Ahora el instrumento de control social es el marketing, y en él se forma la raza descarada de nuestros dueños. El control se ejerce a corto plazo y mediante una rotación rápida, aunque también de forma continua e ilimitada, mientras que la disciplina tenía una larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no está encerrado sino endeudado. (Deleuze, 1999: 279-283)

Este cambio de paradigma, a su vez, trata de hacer desaparecer casi todos los elementos que en el capitalismo fordista o en el Estado del Bienestar podían ofrecer algún tipo de seguridad o estabilidad —contratos, derechos, servicios, estructuras de apoyo, espacios— bajo el signo regulador del Mercado desregularizado, su imprevisibilidad y su sujeción al prurito deshumanizador del beneficio económico y la especulación. Una transformación que entroniza una nueva “subjetividad de riesgo” (Beck, 2008) cuyo paradigma económico dominante deja de ser el de *homo laborans* para reducirse a ese *homo competitor* (Camps, 2016) que refulge bajo la figura del “emprendedor”, intrépido y aventurero, cazador de oportunidades en un mundo sin normas.

En este contexto biopolítico, las formas de vida sancionadas y visibilizadas son, pues, las que obedecen a este principio de anomia: emprendedores arriesgados, astutos inversores, ricos filantrópicos y *self-made men* que saben leer las coyunturas sociales para extraer de ellas la riqueza y bienestar que promete el nuevo orden. *Vidas productivas*, en fin: que hacen de la producción de valor —material o simbólico, de uso o de cambio— su justificación y cometido últimos. A través de medios y plataformas, los relatos de vida que ejemplifican estas figuras se ponen así al servicio de la homogeneización de las biografías de éxito, a resultas de lo cual, todas aquellas vidas desechables que sufren la precarización galopante no sólo quedan huérfanas de relato público en tanto que *vidas improductivas* —con ese algo de residual o parasitario que parece querer connotar el propio término—, sino que son expuestas a la culpabilización moralizante, pues se extiende la percepción de que la vida es un asunto de elecciones individuales de las que depende exclusivamente el destino de cada persona.

Por eso resulta sumamente importante, si queremos abordar la potencia del marco filosófico de la vulnerabilidad y la precariedad, atender a la capacidad de tejer relatos y sentidos desde otros tipos de subjetividad que aquella que corrobora la eficiencia del marco biopolítico neoliberal. De hecho, como veremos, algunos de los ensayos se ofrecen a ser leídos como “historias de vida” antagonistas, es decir, que se escriben a la contra, que buscan subvertir una cosmovisión establecida desde la urgencia de la experiencia y la voluntad de desencantamiento y desmixtificación del mundo.

Germán Labrador utilizó este concepto procedente de los estudios antropológicos, el de *historia de vida*, para abordar el problema de la toma de palabra en relación al de la vida precaria generalizada en España tras el estallido financiero de 2008, y lo definía como “una tecnología de imaginación política, como algo que permite que se piensen y vean cosas que antes no eran visibles,

ni pensables” (Labrador, 2012: 562) y “que permite que la individualidad sea socializada” (ídem: 563):

La *historia de vida* se relaciona, por tanto, con la posibilidad de configurar sentidos desde posiciones no hegemónicas, de ofrecer polifonías de relatos que *abren el presente*, complicando, rebasando o contradiciendo formas hegemónicas de ese mismo presente en la medida en que esas historias de vida adquieren circulación pública. En tanto que sujetos subalternos o minorizados, cuentan lo que les pasa tomando su vida por unidad de medida, por unidad de sentido. Así, las *historias de vida* introducen una escala humana en procesos que suelen ser relatados en magnitudes cuantificables, típicamente los procesos de modernización, desarrollo, crisis económica, éxodos demográficos o crisis ecológicas. (ídem: 564)

A pesar de que el hispanista gallego se adhiere a la concepción meramente oral del concepto que ha dominado en la antropología y la sociología, las “historias de vida” que describe mantienen una similitud evocadora con los ensayos a los que aquí nos acercaremos, pues comparten tanto la proveniencia del relato —sujetos minorizados— como su carácter contrahegemónico basado en la introducción de “una escala humana” —la dimensión experiencial reclamada en el ensayo. En este sentido, tanto las “historias de vida” como el tipo de ensayo que estamos trabajando se muestran como una “tecnología narrativa [que] convoca y pone en circulación vidas hasta entonces irrepresentables; convoca, desde dentro de un mundo, los demonios de un mundo”, y cuya capacidad “de hacer visible lo que antes no era visible tiene que ver con salir de círculos personales, familiares, grupales, locales, a espacios que sean de tipo público” (ídem: 565-66). Como decíamos, una de las operaciones que los ensayos de la precariedad efectúan es la de relatar desde la experiencia personal precarizada —que Labrador llama *vida subprime*, “definida como la que encarna y experimenta en *situación de grave riesgo biopolítico* las condiciones originadas por el último ciclo económico” (ídem: 570)— en busca de un *nosotros* mediado por la dimensión pública del relato:

estas *historias de vida subprime* adquieren representatividad, capacidad de encarnar biográficamente una experiencia colectiva, como mecanismo de *representar la crisis*, de

hacerla visible al reducirla a las dimensiones concretas de una vida. El procesamiento discursivo de la *historia de vida* en tanto que *vida ciudadana* plantea modos de imaginación política alternativa a través de una lectura autorreflexiva de la experiencia individual como experiencia histórica compartida. (ídem: 571)

Igualmente, como la *historia de vida*, la lectura del ensayismo de la precariedad y la vulnerabilidad “produce un puente empático entre su receptor último y la vida de su productor, donde, al tiempo, se reunifican *una vida que no es como la mía* y *una vida que sí que lo es.*” (ídem: 566). El encuentro que ofrece la escritura ensayística busca este mismo enfrentamiento ético entre vidas dispares que, a pesar de ello, se reconocen, se espejean y se saben íntimamente abiertas al otro. En este sentido, empezaremos el recorrido por el ensayismo de la precariedad con aquellos que emplazan, en el lugar de la escritura, una experiencia de desposesión respecto a dos elementos tan necesarios para la vida digna como son la vivienda y el trabajo.

### 5.3. *Vidas desposeídas: la escritura del abandono*

En una expresión que ha gozado de gran fortuna crítica, David Harvey (2004) describió al neoliberalismo como un nuevo imperialismo que sigue una lógica de “acumulación por desposesión” y que replica el mecanismo de la acumulación originaria que dio lugar al orden capitalista, en cuyo seno se encontraban prácticas depredadoras y fraudulentas —cuando no, directamente guerras y saqueos— a menudo sustentadas gracias al uso estatal de la legalidad y del monopolio de la violencia para forzar el encaje social de la ley del mercado. En las últimas décadas, estas prácticas se han replicado en muy diversas formas, entre las que se encuentran ese segundo cercamiento (*second enclosure*) —al que ya



hemos mencionado— respecto a bienes comunes como el agua, el genoma humano, las producciones intelectuales y digitales o la biodiversidad natural; el uso fraudulento e interesado del sistema crediticio; la privatización de servicios e instituciones públicas como la educación o la sanidad; o la mercantilización de derechos o bienes básicos ahora expuestos a la lógica de la plusvalía y el interés crematístico, o sea, de la ley de la oferta y la demanda. El resultado, ya lo sabemos, no es otro que el aumento de la desigualdad social, la depauperación de las mayorías sociales y la concentración de riqueza en unas pocas manos. Se trata de la contracara amarga de esa amable utopía liberal según la cual la libre actuación del Mercado sin cortapisas políticas produciría una equilibrada conjugación de intereses sociales en la que los ciudadanos podrían actuar a su antojo. En esta contracara encontramos sujetos desposeídos, con cada vez menor capacidad de defender los recursos básicos que les garanticen un sustento material para poder llevar una vida digna, ante la exposición creciente de esos recursos a los procesos de especulación y acumulación que desembocan en la concentración de los bienes y del capital en grandes corporaciones y grupos inversores multinacionales.

Tal vez el ejemplo más doloroso y extendido de este fenómeno de desposesión en el Estado español haya sido, lo hemos comentado ya, el que tiene que ver con la crisis de la vivienda y la tragedia de los desahucios, en las que podemos contemplar algunos de los factores a los que aludía Harvey: ante todo, la mercantilización de lo que supuestamente es considerado como un derecho fundamental recogido en la declaración universal de los derechos humanos (artículo 25, apartado 1), es decir, el derecho a la vivienda, junto con prácticas fraudulentas de instituciones bancarias, leyes que protegen sus intereses y uso del monopolio de la violencia por parte del Estado para defenderlos.

### 5.3.1. *A la puta calle*

La conversión de la vivienda en un bien mercantilizado —que ha venido a desplazar y anular su concepción como derecho universal garantizado— es hoy un hecho inapelable, cuyas consecuencias más palmarias son sin duda las burbujas de la construcción y el alquiler, el desplazamiento forzoso de grandes capas sociales de sus tradicionales lugares de habitabilidad por no poder sufragar sus costes en zonas “revalorizadas” y, en último extremo, el desahucio, práctica masificada, como vimos, en los años duros posteriores al *crash* financiero de 2008, pero mantenida, con mayor o menor intensidad, hasta nuestros días. Precisamente la narración de su proceso de desahucio es el argumento principal del primer “ensayo” autobiográfico —aunque se presenta como *crónica* desde su subtítulo— que queremos abordar aquí: el libro *A la puta calle. Crónica de un desahucio* (2013), de Cristina Fallarás. En este, la periodista relata el doloroso proceso de la pérdida de su casa cuando, tras el estallido de la burbuja inmobiliaria y la pérdida de su empleo, ya no puede afrontar el pago de la hipoteca —coincidiendo, además, con el nacimiento de su hija. En cuatro años (2009-2012) Fallarás pasa de ser una profesional con buen sueldo y estabilidad a cobrar la prestación de desempleo, para posteriormente quedarse sin él y finalmente verse obligada a renunciar a su hogar por incumplimiento con la deuda bancaria. El libro, estructurado año por año, es un muestrario de este proceso literal de desposesión, que “arranca cuando te dejan sin trabajo, cuando te despiden” (Fallarás, 2013: 19)<sup>172</sup> y que supone el inicio de una cuenta atrás hacia la pérdida de su casa, hacia la intemperie, para ella y su familia.

Tal vez lo que más se evidencie en el texto sea la expresión de los afectos y emociones que atraviesa su narradora, y que son, en su mayoría, aquellos por los

---

<sup>172</sup> A partir de aquí, todos los números entre paréntesis indican la paginación de esta edición.

que necesariamente pasa todo sujeto de una vida amenazada por la desposesión: miedo, inseguridad, desesperación, rabia, indignación o la pérdida de autoestima, entre otros, que a partir “del año DOS en el despeñadero” se traducen en una multiplicación de “los episodios de ansiedad, el vértigo, las horas del lobo, las noches en vela, la agresividad y ciertos gestos de humillación con amigos con cargos en empresas” (67). Pero entre ellas, una es tal vez la que más nos interesa, por ser una verdadera constante en los ensayos que aquí allegaremos: se trata —la hemos mencionado ya— de la culpabilidad. La narradora parte de una reflexión sencilla, al respecto: “Cuando un ser humano no sabe por qué le ocurre una desgracia, a qué atribuirla, tiende a pensar que ha hecho algo para merecerla” (27). Cabe recordar que la culpa no es más que el resultado de la proyección moral de una responsabilidad sobre las acciones de alguien, el instrumento legal autootorgado por las instancias de poder para que alguien que ha incumplido de algún modo el contrato social asuma un castigo instaurado por la comunidad, dada su condición de *culpable*. Ahora bien, en la negociación inevitable entre causas individuales y estructurales, la culpa suele ser instrumentalizada para señalar la conducta aislada desviada. Los individuos son culpables; las instituciones, los sistemas, en todo caso, falibles, mejorables. De este modo, y como consecuencia, la culpabilidad resulta ser el afecto o sentimiento interiorizado por la persona que cree que su destino es producto o efecto de sus decisiones y de sus acciones —recogiendo, por supuesto, esa costumbre teleológica de la tradición judeocristiana— más que de las condiciones estructurales que enmarcan su existencia. De este modo, la culpabilidad se muestra sin duda como uno de los principales modos de *gubernamentalidad* posibles, por cuanto denota la integración en la propia idiosincrasia de las personas de lo que una vida *debe* hacer o dejar de hacer para ser aceptada en el grupo social del que forma parte, sin necesidad de recurrir, en muchos casos, a la impartición de la justicia. La culpabilidad bordea, de algún modo, el grado cero

de la ética social instaurada en cada comunidad —no necesariamente asimilada con la legalidad—, esperando fuera de sus límites para incriminar a los sujetos.

El problema aparece, claro está, cuando la culpabilidad autoproyectada se debe a fenómenos de los que uno es a la vez la principal víctima, pues sus consecuencias pueden ser devastadoras: “el batacazo en la cabeza que produce el peso de la culpa al caer consigue enmudecer mi propia imagen, congelada. En el deshielo posterior, otro litro de mí misma, de la que yo era, se colará por el desagüe de la autoestima hacia el pozo negro de lo que no se recupera” (154). Una culpabilidad que, muy significativamente, cierra el ensayo de Fallarás, cuando se da cuenta de que es un sentimiento compartido por el conjunto de individuos desposeídos, que es el afecto que los compromete y conecta: “aquí, en el suelo, bajo los 11.674 peldaños del monte Niesen<sup>173</sup>, parece que se lleva sentirse culpable por vivir” (156). Pero, cabe preguntarse, ¿qué tipo de ética puede culpabilizar a un individuo de su propia desgracia? Sin duda, muy arraigada bajo el armazón naturalizador del pensamiento político liberal, la ética del éxito asociada a la propiedad privada y la acumulación de bienes en una sociedad supuestamente articulada en torno a la igualdad de oportunidades arroja al individuo incapaz de ello a la asunción de su propio fracaso en términos de (auto)culpabilidad. Sostenida en la teoría del valor, la mirada social no es más que cómplice del fenómeno, y a través de ella la *aporofobia*, es decir, el odio sistémico hacia el pobre (Cortina, 2017), se extiende en múltiples prácticas, formas y discursos, cómplices de esa “gestión neoliberal de la marginalidad” que convierte la pobreza en poco menos que un delito (Sales i Campos, 2014).

Por eso, Fallarás escribe en una constante confrontación entre el “yo” y un “ustedes” o “ellos” —banqueros, políticos, en su mayoría— hacia quien canaliza

---

<sup>173</sup> Todo el libro se estructura en torno a la metáfora de una caída por la escalera más larga del mundo, la que se encuentra en el suizo monte Niesen, “un pico de 2.363 metros de altura y forma piramidal” (21).

una rabia antagonista. Para desculpabilizar, una observación recurrente en su texto es la denuncia del metalenguaje jurídico —tan abstracto e hipertecnificado como pretendidamente aséptico, tal como ya observamos al tratar con el caso de la PAH— que se erige como instrumento de manipulación y control social por parte de los dueños del capital. Contra ese lenguaje, perversa instrumentalización de la legalidad por parte de los poderes fácticos, se rebela precisamente la escritura de la periodista: “Nosotros no entendemos nada de esas cosas suyas, el incremento de la ratio de cobertura, primas, riesgos, test, mercados. Pero ustedes entienden mucho menos de lo nuestro” (11). Y por eso, el libro de Fallarás opera sobre un vacío, el de la falta de un discurso, en la esfera social o pública, de los desposeídos: “ustedes son los que creen que lo que no se nombra no existe. Ustedes acostumbran a pensar que los pobres y los desahuciados no saben escribir ni expresarse. Ya verán qué pronto se les va a pasar” (12). El relato de vida que urde la escritura autobiográfica se presenta pues, ante todo, como la reivindicación de la propia capacidad para tomar la palabra, para escribirse desde ese vacío social que se enfrenta al orden instituido de las cosas. Pero, aun así, Fallarás, que describe su visita por platós de televisión y entrevistas en medios de comunicación, se da cuenta de la ambigüedad de esa posibilidad de la palabra, ante el peligro de ser fagocitada o domesticada debido a su espectacularización en tanto que “desahuciada que narra” (29):

Resultado cómoda, insisto, porque el asunto de los desahucios tiene en España, en estos momentos, un problema narrativo. Fácil de entender. Quienes lo sufren no están preparados para narrarlo digamos que periodísticamente. Y para los periodistas, o sea, personas que conservan su trabajo y por lo tanto un sueldo, resulta imposible describirlos con la veracidad suficiente (31-32).

Con ello, sin duda Fallarás está apuntando a uno de los problemas al que más atención queremos prestar aquí, a una serie de preguntas que colindan con la existencia y experiencia de la precariedad, como son: ¿Quién puede escribir y de qué modo la precariedad? ¿Cómo puede narrarse, qué formas posibilitan su

relato? ¿Qué límites contextuales lo circundan? ¿Qué formas de representación busca la propia precariedad cuando las mismas lógicas de representación están bajo sospecha?

En este sentido, uno de los problemas que encontramos en el libro de Fallarás es el de su autorrepresentación, ya que, de forma recurrente, insiste en que ella no responde al estereotipo de desahuciada que la sociedad ha establecido y repite ostentosamente su experiencia laboral, sus logros editoriales y sus habilidades periodísticas y literarias para redundar en la excepcionalidad de su caída.

Quando compré mi piso tenía un sueldo de tres mil euros limpios al mes más colaboraciones en radio y televisión. Yo no soy la desahuciada que tú esperas encontrar. Mírame a la cara. La crema hidratante sobre mi tocador costaba ochenta euros, los frascos de perfume rondaban los cien. Hoy hace un mes acabé de rebañar el último bote de pomada de bebé que circulaba aún por el cuarto de mi hija pequeña. Eso también se llama desahucio. (153-54)

Esta insidiosa redundancia, a veces tan explícitamente expuesta como en esta cita, esconde en realidad un doble problema: el primero es que Fallarás, por mucho que arme su relato en contra del vacío de representación de lo precario, está instalada en un paradigma simbólico naturalizador según el cual parecería que haya gente que sí que es *normal* que sea desahuciada —en contraposición a ella que, desde luego, no formaría parte de ese grupo— salvaguardando, por lo tanto, una legitimidad última del fenómeno y consecuentemente el orden social en el que se encuentra. Esto le impide, en su escritura, salirse del horizonte de su experiencia subjetiva para explorar las posibilidades de un *nosotros* compartido, ante la pregunta recurrente: “¿por qué a mí?”<sup>174</sup> (45). De ahí que no pueda, en

---

<sup>174</sup> Incapacidad todavía más explícita si atendemos al párrafo completo: “La pregunta de marras te golpea una y otra vez la cabeza: ¿Por qué a mí? ¿Por qué a mí? ¿Por qué a mí? Pero, ojo, porque esta pregunta encierra otra, aunque no te la quieras confesar: ¿Por qué a mí Y NO A OTRO? Es decir: cuando te dan la patada no te preguntas por qué se dan patadas en este mundo cruel, oh, sino por qué la patada le ha tocado a tu culo. Si eres capaz de enunciar eso, esa segunda pregunta fatal, la culpa que al principio era una sensación vaga adquirirá cuerpo y peso y te la vas a tener que cargar al hombro para avanzar.” [las mayúsculas son del original] (46)

una primera instancia, comprender la potencia de la movilización o la identificación colectiva, sino que se acentúe su sentimiento de soledad y aislamiento:

Allá fuera había sucedido algo, algo que con el nombre de 15M y *Spanish Revolution* e Indignados daba la vuelta al mundo propugnando una protesta que me resultó irritantemente pacífica y que no entendí demasiado. No es verdad que entre los pobres cunda la comprensión, ni que florezca la solidaridad. La miseria es una de las peores formas de soledad, y eso está bastante reñido con salir a la calle a sentirme bueno. (104)

El segundo aspecto del problema, que está vinculado con la imposibilidad de salir del marco de pensamiento liberal, es la huella de un acontecimiento: el del desclasamiento que sufre Fallarás, que supone nada más y nada menos que una dolorosa fisura del orden mítico modernizador en el que estaba instalado el país desde el tardofranquismo, en virtud del cual se creía en la velocidad de cruce del *progreso* como herramienta imparabile hacia la justicia y la paz social, idea reflejada en ese discurso extendido según el cual cada generación iba a vivir mejor que la anterior. Ahí está el origen de la furia verbal que a veces esgrime la periodista contra ese “ustedes” que la condenan a la desposesión, y también de las metáforas de la caída —ese “despeñadero” por la escalera interminable— que repite a lo largo del texto. Esas metáforas suponen un problema de representación en la medida en que impiden pensar el nuevo orden y condensan en ellas la melancólica voluntad de volver a un cómodo y pudiente “arriba” anterior a la caída. El deseo mesocrático, en este sentido, como naturalización de las condiciones de vida, bloquea la consideración de un *nosotros* horizontal en el que sentirse reflejada, reproduciendo así la dinámica sociofóbica de una sociedad individualizadora. Por eso, en algunas ocasiones el libro de Fallarás no activa más que un grito reivindicativo pero nostálgico de un orden anterior a la “caída”, o incluso de una posición más privilegiada.

Y, sin embargo, el relato de la periodista zaragozana, de forma paralela, aunque más subterránea respecto a la descripción del proceso de desahucio, también supone una memoria de su politización, es decir, del lento y conflictivo rechazo del discurso neoliberal y de su individualismo institucionalizado. En este sentido, se relatan tres momentos iniciáticos para la narradora que la abren a alguna forma de acción y a un fenómeno de comprensión social. El primero, cuando se enfrenta a un turista que tomaba fotografías en la calle de una persona sin hogar (117); el segundo, al conversar con un hombre que estaba golpeando la persiana de una sucursal bancaria (139-142) —diálogo que la llevará a asumir, contra su posición original y a través de la empatía, el abandono del pacifismo (“ya no soy pacífica”, 145)—; y finalmente la propuesta, que le hace una madre del mismo colegio que su hija, de *okupar* colectivamente una nave (145).

Gracias a este último momento, que siente como una revelación de su propia “dejación de dos décadas, una forma de ser social tóxica, infantil y dependiente” (146), Fallarás empieza a comprender “más de un año después, el 15M y los movimientos de los indignados” y a interesarse por “las actividades de Stop Desahucios y la Plataforma de Afectados por la Hipoteca”: “ahí estaba la desobediencia, la imprescindible desobediencia a aquello que no consideras justo” (146). Debido a este proceso de aprendizaje, la narradora es capaz de dar cuenta de su déficit de educación política en el seno de una familia rica, católica y conservadora (76), replantearse qué es una vida digna —“¿acaso se puede considerar dignidad esto que vivimos?” (73)—, resemantizar la noción de violencia —“la violencia que se vivía en Cataluña, y que no era aquella de los indignados, desde luego, era de tal magnitud que podría haber dado para una batalla campal” (105)— cuestionar los problemas de la representación política o acercarse mucho al corazón del problema de la precariedad al darse cuenta “de golpe” de que “en la sociedad que hemos levantado, y en ese continuo de casas, locales, farolas, neones y vehículos por el que avanza el autobús de línea [...]



ganarse la vida puede resultar imposible” (80). Si bien el libro termina precisamente con el momento de politización —que se intuye en la base del proyecto de escritura del mismo— y, por lo tanto, carece de una parte propositiva o imaginativa, las consecuencias de ella han sido explícitas en la actividad profesional de la periodista, que ha encarnado desde entonces un posicionamiento de enérgico activismo ribeteado de crítica social —aunque igualmente problemático—, ciertamente alejado respecto al que anteriormente había ostentado.

Para entender la diferencia entre la experiencia de desclasamiento representado por Cristina Fallarás y la relación que la siguiente generación de precarios españoles —nacidos ya en la recuperada y boyante democracia— mantiene con la vivienda, podemos atender al libro de artista que autoeditó Alicia Kopf —seudónimo de Imma Ávalos Marqués— en 2015, titulado *Modos de (no) entrar a casa*. En él, la escritora catalana, cuyo segundo libro, *Germà de gel* (2016) fue merecedor del premio Documenta, Llibreter y Ojo Crítico, urde una breve red de dibujos y textos cortos alrededor del tema de la casa, en la que se mezclan referencias teóricas y cinematográficas con experiencias personales y sobre todo con imágenes reproducidas de una libreta que construyen una tipología libre y bienhumorada, a veces incluso surrealista, de viviendas imposibles e imaginadas. Lo interesante, lo significativo para lo que aquí nos atañe, de la brecha entre el libro de Kopf respecto al de Fallarás es cómo, en el primero, el asunto es abordado desde una actitud de distanciamiento casi resignado que convierte la casa —o, más bien, la falta de ella— no ya en la expresividad de una incertidumbre desesperada sino en la marca de una ausencia que establece una relación fantasmal entre el sujeto y ella: esos modos de representar una vivienda imposible, los modos de *no* entrar en una casa, se ofrecen como la estela de un deseo que ya no es propio, que está destinado a su insaciabilidad recurrente ante

la imposibilidad generacional<sup>175</sup> —o improbabilidad generalizada— de poseerla. Por eso, el libro abre con la alusión a la expresión francesa “l’esprit de l’escalier”, que Diderot utilizó para describir las consecuencias psíquicas del hombre sensible que es reducido a silencio ante la objeción ajena, pierde la cabeza y sólo la reencuentra en el peldaño inferior de esa metafórica escalera. Kopf expande su significado y lo recicla para explicar un sentido y un sentimiento colectivo en el pasaje más transparente en cuanto a las intenciones y la envergadura del propio libro:

Hay otro significado, más personal, para la expresión “esprit de l’escalier”: se trata del estado de ánimo que se manifiesta en aquellos que viven en una casa tan pequeña que todo les invita a salir, o bien, en una casa grande compartida con tanta gente que uno se ve expulsado. También los que llaman indefinidamente a las puertas del mundo laboral o aquellos que pagan la hipoteca de una casa que ya no tienen, se ven afectados a menudo por este mal que invita a la acampada urbana, en el mejor de los casos, y a la obsesión arquitectónica en mi propio caso.

En conclusión, este libro es la respuesta de escalera de quien —no habiendo podido entrar en casa— mandó una carta desde el rellano. Está dedicado, muy especialmente, a todos aquellos que padecen, en cualquiera de sus sentidos, *l’esprit de l’escalier*. (Kopf, 2015: 13)

Como vemos, esta obra inclasificable en sus materiales heterogéneos y fragmentarios, que tantea, ensaya, fracasa y repite obsesivamente el imaginario de la casa, entiende su propio vagabundeo figurativo como el correlato individual de una experiencia compartida por personas en cualquier situación de precariedad y se sabe hermanada con el 15M y así lo explicita, es decir, nace del mismo impulso que el que convocó al movimiento de las plazas. Por eso, la escritura y la plasticidad del libro se acaba presentando como un espacio de resistencia desde la experiencia del fracaso: aquella que, a pesar de figurar la casa propia como exterioridad, como lejanía inalcanzable —o sea, la desposesión del

---

<sup>175</sup> Lo explicita, en el prólogo a la obra, Ingrid Guardiola: “Formo parte de una generación que no tiene casa de propiedad, vamos de puerta en puerta, como el niño que salta de piedra en piedra de un río que va a dar al ancho mar de la inseguridad.” (idem: 8).

derecho a la vivienda como interiorización generacional compartida—, también anuncia la necesidad e inalienabilidad última del poder imaginativo y de la tarea creativa como búsqueda de nuevos marcos de sentido más allá del paradigma de la vida desposeída. Y por eso, aunque el último texto que compone el volumen haga referencia a un traslado (ídem: 95) —esa expulsión recurrente del propio habitar como experiencia común de la mayoría de jóvenes españoles— y la última imagen no puede sino ser la de una casa que es en realidad pura intemperie lluviosa (ídem: 92-93) —en el dibujo, las gotas de agua se conjugan para armar una casa flotante sobre un paraguas abandonado y desbordado por la lluvia—, la misma proyección y materialidad del libro rehúye la expresión lastimera y sobrepasa la autoexploración psicológica de la experiencia de incerteza, pues se convierte en la reivindicación de la propia capacidad de crear *desde* ahí, incluso a pesar de ese *desde*.

### 5.3.2. El trabajo bajo el signo del abandono

Por lo demás, la *opera prima* de Kopf comparte con la crónica de Fallarás un elemento para nada casual: la alusión de la pérdida del empleo como momento que inaugura esa relación fantasmal —de constante preterición de lo que nunca llega— con la vivienda. A pesar de que en el caso de Kopf no está plasmado más que en la reproducción descontextualizada de una conversación, el título del fragmento, “El despido” (ídem: 19), situado en las primeras páginas de la obra, no deja lugar a ambigüedades interpretativas sobre su peso estructural. Y es que, como decíamos, el proceso de desposesión que ha convertido la vivienda en un bien deseable —ya no un derecho irrenunciable a proteger por parte de las instituciones políticas y legislativas— es indesligable y forma parte del mismo

dispositivo precarizador que está transformando la idea del trabajo en la actualidad, bajo la misma racionalidad —apenas cabe ya repetirlo— neoliberal. Esta “transformación radical del significado del trabajo” es una de las dieciocho consecuencias que Anastasio Ovejero Bernal (2014: 156) señala de la globalización de la economía<sup>176</sup>, que en profundidad supone más bien una “devastación del mundo del trabajo”, basada en la fragmentación absoluta, la normalización y cronificación de la temporalidad laboral, la ausencia o ineficacia de regulación, la bajada de los salarios y, en definitiva, una reducción del trabajo a su valor instrumental en oposición al valor identitario y expresivo —volveremos a ello— que había adquirido en la era fordista del capitalismo.

Uno de los primeros intentos de plasmación de la experiencia directa de la desposesión en el ámbito laboral lo encontramos en *Yo, precario* (2013)<sup>177</sup>, de Javier López Menacho, un libro que “es a la vez novela, reportaje y ensayo”, tal como observa Manuel Rivas en el mismo prólogo (10), y que da “verdadero testimonio en primera línea” de las peripecias de su autor a través de la desasosegante búsqueda de un empleo que le permita costearse el alquiler y el sostén alimenticio en la cosmopolita Barcelona de los años duros de la crisis financiera. El texto nace, como el mismo autor indica en su introducción, del darse cuenta de que el abanico de trabajos temporales, a veces humillantes, de condiciones casi nunca mínimamente dignas y siempre alienantes que fue encadenando “no era una cosa meramente circunstancial, sino que ya se estaba

---

<sup>176</sup> La lista completa de estas consecuencias que ofrece el autor es: 1) “desempleo generalizado”; 2) “dualización del trabajo asalariado”; 3) “fragmentación de la clase obrera”; 4) “deslocalización de las empresas”; 5) “desregulación laboral y disminución de la protección de los trabajadores”; 6) “flexibilidad/precariedad laboral”; 7) “reducción salarial”; 8) “límites a la negociación colectiva”; 9) “progresivo desgaste del poder de los sindicatos”; 10) “desplazamiento hacia el Estado de los costes de la puesta a trabajar”; 11) “transformación radical del significado del trabajo”; 12) “el Estado al rescate de bancos y empresas en dificultades”; 13) “resurgimiento de una nueva clase social: «The poor working class»”; 14) “el surgimiento de una «nueva esclavitud»”; 15) “retroceso en la igualdad laboral de la mujer”; 16) “criminalización de la pobreza”; 17) “crisis de la ciudadanía laboral”; 18) “inseguridad psicosocial”.

<sup>177</sup> Todas las páginas referenciadas se indican, en lo que sigue, directamente entre paréntesis.

convirtiendo en [su] forma de vida, y que probablemente había mucha más gente subsistiendo así” (18). En su caso, tras un “largo caminar por ese desierto indeseable que es el paro, un desierto que rebaja tu autoestima hasta los huesos de los huesos” (29), el periplo laboral arranca con un empleo de mascota para una conocida marca de chocolate, luego consigue trabajar de auditor de máquinas de tabaco por unos días, de hombre-anuncio en la puerta de una empresa de telefonía, de *speaker* de los partidos de la Eurocopa de 2012 en un cine, hasta que finalmente logra encontrar un trabajo de redactor de contenidos publicitarios con contrato de tres meses y medio a jornada completa, cuya obtención da fin al propio libro.

En el caso de López Menacho, la paleta de afectos y emociones que se van hilvanando desde el sujeto de la vida desposeída de trabajo bordea, sin señalarla exclusivamente, esa culpabilidad que veíamos en la crónica de Fallarás. En este caso, encontramos especialmente una repetida mención a la vergüenza, al sentimiento de humillación y a los remordimientos por verse obligado a hacer, para *ganarse la vida*, aquello que nunca había imaginado que haría o incluso que va en contra de todo su ideario político y vital. Sucede, por ejemplo, en una de las primeras “chococrónicas”, en las que se relata la forma recurrente en que los padres de los niños se acercan a él y le preguntan “cómo [es] capaz de hacer eso”<sup>178</sup> (31), cosa que le lleva a preguntarse, en otra: “¿Por qué había yo de estar avergonzado? ¿Era por el hecho de ponerme un disfraz? ¿Era porque mucha

---

<sup>178</sup>178 Y explica, el escritor: “Entonces intentas hablarles de una cosa que se llama alquiler, de que con veintinueve años tienes que pedir prestado a tus padres para llegar a fin de mes y de que, a veces, sales y no puedes comprar esas nuevas Adidas que estás deseando [...], les quieres contar que en muchas ocasiones te recoges antes con tal de no gastarte en cubatas lo que no tienes, porque tienes el pico muy largo y beber es un placer, les quieres aclarar que te deben dinero en tu antigua empresa y que no te pagan ni seguramente te pagarán jamás, y que por culpa de un malentendido burocrático, del que encima eres el único responsable, te han quitado un porcentaje del dinero del paro y no te dan la ayuda del alquiler que habías acumulado durante dos años, les quieres hablar de todo eso, sí, pero al final, por no alargarlo, decides decir, Lo hago porque me divierte. Y ellos miran como si comprendieran esa clase de diversión” (31-32).

gente considera indigno este tipo de oficio o se trataba de una cuestión psicoanalítica que yo no era capaz de descifrar? ¿O simplemente me daba vergüenza mi falta de alternativas laborales?” (40). También ocurre cuando, en la “tabacrónica” que funciona como “Intermiedo” [sic] de la obra, reflexiona sobre la humillación que supone dedicarle el tiempo y la energía a un empleo que, lejos de contribuir a mejorar el mundo, hace que “la gente cave su propia tumba”, y de hacerlo por “un dinerillo que ni siquiera sirve para justificar que traiciones tus principios” (90-91). Y se repite en las “crónicas de la bicicleta”—el trabajo para la compañía telefónica— que le llevan a pensarse a sí mismo en términos de traición: “yo que me jacto de ser íntegro y coherente; yo, ese mismo yo, ahora me traiciono a la más mínima y por lo más mínimo. Soy el traidor, de espaldas al establecimiento pero también de espaldas a mí mismo” (109).

Por supuesto, como ocurre con el sentimiento de la culpabilidad, el autodesprecio que transpira el texto tiene que ver con una dimensión relacional y con una consideración heredada sobre qué es una vida digna, que revierte en humillación ante el incumplimiento de las expectativas. El suelo ideológico de este fenómeno queda evidenciado en la identificación absoluta del sujeto con la desposesión, ante la imposibilidad de conseguir un empleo y la deriva al que se siente arrojado debido al truncamiento del curso vital esperado:

Tengo casi treinta años y siento que me han robado la esencia. Tiene que ver con el trabajo. En algún momento interioricé que sólo es hombre quien trabaja y puede hacerse cargo de sí mismo. Yo no tengo trabajo estable y ni siquiera he aprendido a cuidar de mí. Mi único activo es no poseer nada. No tengo hipoteca, no tengo familiares a mi cargo, no tengo coche, no tengo piso, no tengo trabajo. (83)

La desesperación y la humillación son pues, como vemos, la consecuencia de la interiorización de la ontología del capital que reduce el *ser* al *poseer*, proyectado hacia el sujeto, en este orden que identifica el ser con el tener y que encumbra, naturalizándolo, el ideal del sujeto propietario y autónomo como principal

objetivo para la vida, la des-posesión radical —del trabajo, de la casa— supone también una des-sujeción respecto al sistema de validación social, o sea, la pérdida del propio sujeto que se ve aterrizado violentamente en un cuerpo que impone sus exigencias materiales y afectivas para su subsistencia. Esa pérdida, pues, es la de la propia identidad. Porque, a diferencia de los años fordistas y de régimen de fábrica, el trabajo está perdiendo a fuerza de transformaciones el carácter expresivo que había supuesto para el trabajador —su capacidad de dotar de una identidad colectiva y de una orientación de vida al propio empleado—, recuperando el meramente instrumental que había caracterizado a las formas de explotación del siglo XIX (Ovejero Bernal, 156-59). Si el precariado carece de formalización colectiva o identitaria fuerte es, en gran parte, porque, como resultado de la evolución capitalista respecto al concepto y valor del trabajo, éste ha dejado de mostrarse como el lugar relacional capaz de dotar de una *esencia* al ser humano, función que en la modernidad había conseguido desplazarse del ámbito religioso al laboral. De este modo, las variadas y diluidas formas del trabajo bajo el signo de la precarización, la flexibilidad, la temporalidad y la desregularización —eso que algunos pensadores denominan el horizonte del *post-trabajo*— buscan inhibir en última instancia cualquier posibilidad de identificación, también —o especialmente— entre sujetos desposeídos. Por eso, el autocronista precario se enfurece con sus superiores cuando éstas le llaman la atención por conversar con un compañero de trabajo:

Y no es que me enfurezca con Ana, o tal vez sea Judith, por lo que hace, que al fin y al cabo es una nimiedad, sino por lo que simboliza lo que hace. Simboliza que, viviendo en la incertidumbre, ya no hay compañeros de trabajo sino enemigos, y ha llegado el momento en el que somos *sujetos competencia*, rivales o adversarios. Y que está bien mostrar que estás por encima del otro o que puedes pisotearle si con ello garantizas tu buena posición. [...] [Y por eso] alargo las conversaciones y me meto donde no debiera con tal de alterar el orden artificial de las cosas. Porque a mí este orden, la verdad, no me gusta un pelo. (74) [las cursivas son del original]

Así las cosas, la escritura del propio libro se presenta como un espacio de aprendizaje y de resistencia, de conversión de los afectos y de resignificación desde el apego a la experiencia vivida. Ya en el inicio, tras interrogarse sobre el porqué de la vergüenza que le atraviesa en su empleo de mascota chocolatera, López Menacho se propone transmutarla por orgullo —“me dije que nunca más me iba a avergonzar, y que lo que estaba haciendo era motivo de orgullo” (40)—, lo cual le lleva a poner en valor, en primera instancia, el aprendizaje que es capaz de extraer de su experiencia: “Estoy aprendiendo los límites del mercado laboral, la degradación de la dignidad humana alrededor de la idea de que para vivir hay que trabajar” (40).

Pensarse desde su situación, enunciarse como *yo precario* convierte, así, el mismo acto de escribir en un ejercicio de resistencia, de lucha por la dignificación de la propia vida dentro de sus constricciones y contradicciones —fenómeno que, por otro lado, ha sido tantas veces consubstancial a la práctica literaria. Sólo desde ahí —desde el rechazo de la aprendida vergüenza y del sentimiento de humillación— es capaz de vislumbrar una identidad que le permite, primero, empatizar y generar un fuerte vínculo con Luis, su compañero de trabajo, a pesar de las diferencias culturales, de edad y de clase — pues éste es, nos dice, “un *cani* al uso”, de dieciocho años y a quien “ves y parece que ha comprado todas las papeletas para caerme mal, pero contra pronóstico, nos llevamos estupendamente” (51)— y más tarde con una indigente con quien comparte horas de calle en el trabajo de anunciante telefónico a quien, después de envidiar por pura y perversa ley de supervivencia<sup>179</sup>, le ofrece un zumo de naranja que “no es caridad, sino compañerismo” (119). Ese *Yo, precario* del título no es más que la constatación autoenunciativa de una condición que se adquiere y se

---

<sup>179</sup> “De repente me parece injusto que gane más que yo y, acto seguido, me arrepiento de pensar así. Un pensamiento fugaz recorre mi espina dorsal y me anestesia el corazón. Cómo he llegado al punto en que siento envidia y celos de una indigente es un fantasma que me atormentará los próximos días” (118).



aprende a declinar, que se logra vindicar también contra pronóstico, y contra todas las tensiones y conflictos que la azotan. De ahí que muestre la misma relación ambivalente que encontrábamos en el libro de Kopf respecto a ese vacío de la desposesión, a diferencia de la univocidad desesperada del de Fallarás, con el que, por otro lado, comparte el papel central de la narración y de lo autobiográfico en la propia escritura.

Y, sin embargo, como vemos, el precariado asumido como lugar de enunciación es un espacio de disputa por los significados y los afectos nunca exento de contradicciones. En el libro de López Menacho, a pesar de su programa de dignificación a través de la escritura, son constantes las caídas en el derrotismo, el remordimiento, la envidia, el desespero, la fatiga o el deseo de abandono de esa condición. Una escritura que se mueve, por consecuencia, entre el intento de resignificación de la vida precaria y la resignación ante las condiciones materiales en las que se desarrolla, siendo ello la traza, no ya de una desposesión personal, sino histórica —la del concepto mismo de trabajo— que se invisibiliza como tal porque se naturaliza en el nuevo orden neoliberal. Cosa que nos conduce a plantearnos si el intento de dignificación no es más bien, en este caso, la búsqueda de una validación externa ante la falta de opciones. O, en otras palabras, nos invita a reflexionar sobre los límites de la escritura de la precariedad cuando ésta se limita al marco individual: entre el polo de la queja resignada y el de la reivindicación de la propia vida se pierde una dimensión social de la que sólo un compromiso con el tiempo histórico y la experiencia compartida es capaz de dar cuenta.

Escribir desde la condición precaria se convierte, así, en un inevitable ejercicio de indeterminación en el que se abraza lo contradictorio, conjugando la resignación con la resignificación, la dignificación con la humillación, la vindicación de la propia vida precaria con la aspiración de salir de ella, la empatía hacia el compañero con la soledad y el egoísmo. El *yo precario* es un yo escindido,

desdoblado en múltiples instancias y deseos, irreconciliables a veces: “nunca en mi vida he estado más repleto de necesidades y nunca en mi vida me había mentido tanto. Como en un espejo, dos «yo» enfrentados. Uno miente y el otro le termina creyendo” (91), nos dice López Menacho tras constatar que se ha “convertido en un borrego que vende su alma al diablo, pero no a un diablo enorme, malicioso y rebuscado, no; le vendo lo poco que tengo a un diablo cutre, de andar por casa, de esos que te tientan con baratijas” (91). Resulta difícil comprender que quien escribe esto sea el mismo enunciador que sólo cincuenta páginas antes había afirmado que “la incertidumbre de no saber qué hay más allá del mañana es, en cierto modo, adrenalina pura, algo que te hace sentir vivo” (40). Y es que el sujeto precario, como vemos, es el receptor de pulsiones, voluntades y violencias a menudo dicotómicas pero que no buscan resolverse, sino que más bien, en la confusión desarmante de un panorama que ofrece poco margen de maniobra a la acción individual —por mucho que se abrace ese individualismo institucionalizado del que ya hemos hablado—, se acrecientan mutuamente convirtiéndose en una intensidad contradictoria, esa “adrenalina” que no está reñida con el desasosiego ni las pasiones tristes, sino más bien se retroalimentan. Especialmente cuando, como ocurre con el libro de López Menacho —y ya habíamos observado en el caso de Fallarás—, no se encuentra la manera de trascender ese “yo” tan central y estructural de su escritura, para buscar un *nosotros* que se presente como una posibilidad para repensar los vínculos sociales, la producción de valor, la gestión común de los recursos o la exploración de nuevas praxis políticas.

Por eso el final del libro de López Menacho es un ambiguo juego dual, en el que el autor repasa sus peripecias laborales haciéndolas coincidir con cada uno de los goles que la selección española de fútbol marcó en la final del europeo de 2012. A la euforia deportiva de los presentes en el cine patrocinado por una marca de coche, el escritor contrapone la conciencia de sus pasos laborales, eslabonados

por la miseria moral y económica, en un país abalanzado hacia la pérdida de derechos ciudadanos y hacia la inseguridad generalizada para los trabajadores; y en el que, en contraposición a la masiva celebración nacional del torneo futbolístico, la movilización popular brilla, según el autor, por su ausencia. La amarga reflexión de esta doble final —de la Eurocopa y del libro— revela, de nuevo, la atadura a un paradigma individualista del sujeto que ignora la potencia del movimiento de las plazas, sucedido el año anterior, de las revitalizadas asambleas vecinales, de las mareas populares y de plataformas antidesahucios. Por eso, el único *nosotros* que es capaz de conjugar —el generacional— queda reducido a la impotencia y al victimismo derrotista:

Mi generación está condenada a vivir así, combinando periodos estables con otros de máxima incertidumbre. Cuando dentro de unas semanas se sucedan los nuevos recortes sociales con los que el gobierno quiere afrontar la crisis, cuando nuestros derechos históricos como trabajadores sean cercenados otra vez, cuando sea más fácil el despido laboral y más difícil encontrar empleo, y cuesten más los alimentos y vivir sea un poco menos vivir, casi un vivir sin vivir, las calles estarán desiertas. (170)

Y por eso también resulta algo turbador —tal vez igual de turbador que el que esto escribe trabaje, por muy precariamente que sea, en algunas de las instituciones universitarias más elitistas y neoliberales del planeta— la actual deriva profesional del propio Javier López Menacho, convertido hoy, según su página web<sup>180</sup>, en un *Social Media Manager* experto en “gestión de crisis de reputación para empresas, organismos y marca personal” y que algunos de los libros que ha publicado posteriormente adopten sin tapujos los discursos *manageriales* del emprendizaje laboral, tan cómplices de la degradación de los antiguos marcos de protección de los derechos del trabajador, que día a día

---

<sup>180</sup> <http://www.javierlopezmenacho.com/>

siguen dando nuevas muestras de su capacidad fagocitadora respecto a los discursos críticos o emancipadores<sup>181</sup>.

Tal vez haya que reconocer, en este sentido, que cuanto más expuesto está un individuo a la desposesión más urgencia suele tener de salirse de ella y, por consiguiente, menos margen para intentar romper con los prejuicios ideológicos o explorar otras formas de actuar que aquellas sancionadas por el orden establecido: ¿cómo trascender el deseo mesocrático cuando la carestía define y constriñe tu forma de vida, así como tus expectativas de futuro? Esa es sin duda una de las cuestiones éticas y políticas más acuciantes hoy. Lo importante, en todo caso, de libros como los de Fallarás y López Menacho es la ruptura que ofrecen, desde la palabra propia, respecto a los discursos que convierten la pérdida de los derechos a la vivienda y al trabajo en el horizonte utópico y falaz de una sociedad hecha de individuos libres para trabajar y poseer. Contra las tesis dominantes de expertos y economistas que, desde el paradigma liberal hegemónico en la disciplina, presentan los fenómenos económicos como una suerte de mecanicismo despolitizado desde la asepsia retórica y la ilusión de la objetividad, los relatos precarios no-autorizados, o sea, de estos “expertos en lo que les pasa”, exigen repensar las condiciones de vida y las relaciones sociales desde la experiencia de la desposesión. Lo hacía el segundo, por ejemplo, respecto a la idea del trabajo, cuando afirmaba:

Esporádicamente he trabajado, sí, pero a eso no se le puede llamar trabajo: son servicios que prestas para que te exploten y para que tengan trabajo de verdad otros, con el fin de que sus empresas funcionen y ellos puedan llegar a casa con el pan bajo el brazo. Ninguno de esos servicios me ha reportado dinero inmediato ni me ha servido para pagar el piso a fin de mes. Son pequeños fondos de inversión en los que ingresas tu paciencia y pierdes tu dignidad (83)

---

<sup>181</sup> En este sentido, son bastantes los pensadores que hallan en los discursos de la flexibilidad laboral, el *coaching* y el emprendedurismo, la adaptación neoliberal de las demandas de libertad que se extendieron en los años setenta a través de los movimientos estudiantiles y obreros, expresando un deseo colectivo por salir del régimen de fábrica y por explorar formas imaginativas de relación social.

Es precisamente porque tanto la experiencia que aquí se allega como la conciencia que deriva de ella —de que “a eso no se le puede llamar trabajo”— son generalizadas en el nuevo escenario laboral, que la comprensión de la precariedad actual requiere también trascender lo individual para entender que, hoy en día, el horizonte del trabajo es un terreno de transformación y de disputa insoslayable para comprender la desposesión y el abandono de miles de vidas respecto a sus posibilidades materiales de subsistencia. Y es que, cabe remarcarlo ya, una de las características del nuevo mundo laboral en relación a la precariedad es que hoy, a diferencia de hace unas décadas, la precariedad no se sitúa en una exterioridad respecto al trabajo —es decir, no es el resultado del desempleo, o no únicamente— sino que habita y se propaga dentro del propio marco del trabajo, y eso, al menos, en dos aspectos: por un lado, porque la degradación de las condiciones laborales ha conllevado la aparición y amenazante expansión de una nueva clase trabajadora depauperada, cada vez más parecida a los llamados *working poor* estadounidenses, para quien “trabajar no es suficiente para vivir dignamente”<sup>182</sup>. Por el otro lado, porque es desde el propio ámbito del trabajo —merced a su capacidad disciplinadora, ineludible— que la racionalidad neoliberal logra imponer cierto tipo de subjetividad, alzándose como tecnología de gobernanza.

Por eso resultan imprescindibles ensayos como los de Jorge Moruno, *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo* (2015) y *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad* (2018), cuya intención es precisamente la de radiografiar las mutaciones actuales en torno al sentido y las prácticas del trabajo desde un

---

<sup>182</sup> Así lo resume la antropóloga y socióloga Ana María Rivas (2016), que explica que en España el porcentaje de población en riesgo de pobreza y de exclusión social ha ido aumentando en los últimos años, siendo así que en 2014 alcanzaba casi el 30%: “Si el trabajo en el Antiguo Régimen era signo de exclusión social y, posteriormente, se convirtió en factor fundamental de inclusión social, actualmente, el trabajo asalariado no es garantía de integración ni de pertenencia a la sociedad. La nueva cuestión social [...] se centra no tanto ya en los que no tienen trabajo y quedan excluidos del orden social, sino en los que aun teniendo trabajo no consiguen superar el umbral de la pobreza” (Rivas, 2016: 69).

punto de vista crítico, historizando la experiencia laboral y aterrizando los hallazgos teóricos en formas y discursos concretos. En el último de los libros mencionados, el sociólogo y diputado de Más Madrid analiza el modo en el que la expansión del concepto de trabajo fuera del régimen de fábrica y la colonización de la mayoría de las actividades humanas por las lógicas del mercado —fenómenos propios del capitalismo posfordista— han revertido en una usurpación generalizada del tiempo de las vidas precarizadas, sometidas al cálculo, a la autoexplotación y al imperativo de productividad constante; rompiendo el contrato social al que había llegado la modernidad, “basado en el tiempo humano gastado y el trabajo remunerado” (Moruno, 2018: 14), y consiguiendo imponer “como único horizonte posible, aquello que no es natural: subordinar la vida a la producción” (49). Si, en este horizonte, todo lo existente, ya sea objeto, conducta o afecto, es susceptible de ser convertido en mercancía y generar plusvalía<sup>183</sup>, entonces se sigue que toda tarea humana pasa a ser comprendida como portadora de una potencia productiva —o sea, lucrativa— en el marco de una Empresa-Mundo totalizada, desregularizada y fractal, en la cual el valor crematístico “ni se toca ni se ve [pero] opera como ley social que dinamiza la finalidad de la producción” (76). Esta ley intangible e incolora, que actúa como argamasa social homogeneizadora, “según la cual el dinero otorga un pleno derecho que no puede ser interrumpido” (88), somete la conducta humana al puro interés privado, convierte a los ciudadanos en consumidores<sup>184</sup>

---

<sup>183</sup> Explica Moruno (43) que, bajo el signo del neoliberalismo, “todo aquello que pueda ser considerado cosa, es espacio de capitalización; todo lo que es, es susceptible de ser cosa, es decir, mercancía. Pensar, comunicar, googlear, comprar, hablar; casi todo hoy es capturado en una sociedad que ha incorporado a todo el campo de la vida, a los espacios públicos, al sistema cultural y comunicativo, a los imaginarios, bajo el modo de relaciones sociales capitalistas”.

<sup>184</sup> “La empatía es una batalla política. La producción de esa capacidad por ver las cosas desde el punto de vista del otro no es eliminada por el neoliberalismo, al contrario, este necesita articularla bajo su racionalidad. La perspectiva que impera es la del consumidor, según la cual el dinero otorga un pleno derecho que no puede ser interrumpido. Si bien la gran mayoría no accede a lo mismo que la minoría, muchos sí lo hacen lo suficiente como para interiorizar la

y determina la mirada sobre el mundo y sobre la vida en común, en virtud de lo que Moruno denomina la “célula del imaginario neoliberal”:

cuando la perspectiva de la realidad se observa desde la primacía emocional del “que paga”, la empatía se encuadra dentro de una lógica moral basada en la satisfacción servicial. Una moral asentada sobre la libertad de ser servido por otro y de poder ser libre para servir a otro. Cuando el conjunto del imaginario es totalizado por esta racionalidad, toda discusión se reduce a si prefieres un mejor servicio o no. La respuesta siempre es afirmativa. Una sociedad que reclama ante todo no mejores condiciones de vida, sino que te sirvan mejor. (87)

Moruno dedica algunas de sus mejores páginas a analizar, precisamente, el modo en que esta mirada neoliberal logra permear en los discursos sociales a través de la publicidad, las plataformas y redes virtuales, los mensajes políticos, las mal llamadas economías colaborativas o las nuevas tecnologías de control y evaluación de servicios, a resultas de lo cual se extiende la imagen limpia, liberadora y positiva de este proceso de transformación, impregnando los deseos de los propios sujetos precarizados, pues funciona escamoteando de su propia consideración la dimensión estructural del derrumbe de las seguridades laborales —jornada fija, derecho a baja médica, derecho a una pensión, etc.— que permitían que al menos una parte del tiempo de los trabajadores pudiera ser gestionada libremente, o sea, fuera garantizada y autónoma. Cuando el tiempo de la vida queda subsumido al tiempo del trabajo, y no al revés, en una constante competitividad por hacer de cualquier actividad humana una fuente de ingresos ante la falta de normas, ante la incertidumbre y la necesidad de satisfacer las exigencias materiales para la sostenibilidad de la propia vida, entonces el propio tiempo del precario es el espacio mismo de la desposesión, pues resulta capturado y desbordado a la vez. Capturado, porque cada vez debe obedecer más a la ley del valor y destinarse a la producción económica para optimizar

---

posición del cliente que disfruta del servicio. La batalla ideológica por la empatía lo es por la indignación.” (ídem)

beneficios, y desbordado en tanto que necesita expandirse cada vez más y vampirizar tanto el tiempo reservado al descanso, el ocio o el disfrute, como proyectarse hacia un futuro incierto bajo las formas generalizadas de la financiarización y la deuda, en lo que Moruno detecta una nueva suerte de “acumulación por simulación” (16) o “acumulación originaria de nuestra dimensión onírica” (26).

La contracara descarnada, pues, de ese supuesto capitalismo de sujetos libres y emprendedores que *pueden* —y aquí el dispositivo ideológico esencial es el de la supuesta elección, por cuanto equipara falazmente las condiciones y posibilidades de todos los individuos— dedicar su tiempo a la actividad que quieran y asumir su destino en función del éxito o el fracaso de su talento, haciéndolos “sentir únicos y especiales” (27), es la de unas condiciones de trabajo precarizadas para la mayoría social que esclavizan al sujeto en una constante, extenuante e incierta búsqueda de crédito como nueva forma de subjetividad impuesta y acatada:

El viaje de la vida ha pasado de obligar a la gente a entrar a la fábrica, a convertirnos en fábricas que desean ser exprimidas. Una forma de “cuidado” de uno mismo. Un modelo pensado para los expulsados del circuito del trabajo estable e ingresos insuficientes, que les anima a “rebelarse” y “atreverse” a ser dueños de sus propias vidas en lugar de quedarse varados en la precariedad. Una *filosofía de vida* abierta y social, que huye de las jerarquías y los protocolos, una sociedad de microemprendedores autónomos y responsables de su futuro que comparten una comunidad. Es el relato que *libera* al trabajo de su condición de *subordinado*: el capitalismo como su mayor transgresor. El trabajo que viene, el que ya está aquí, somete por completo el tiempo de los pobres al tiempo de la competitividad. (30)

Lo que está en juego, pues, es la degradación de la forma “empleo”, entendido este como un acuerdo en el que se daba una correlación de fuerzas entre el interés del empleador y la entrega de la fuerza de trabajo del empleado, fruto de la cual las condiciones del propio trabajo eran consensuadas, estipuladas y respetadas por ambas partes, a riesgo de ser sancionadas. Una forma que, como vimos, supuso, durante la época de establecimiento de la economía de mercado,



la piedra de toque de la inclusión social, pero cuya devastación es, hoy, como propone Antonio Gómez Villar (2016), el signo de una relación de inclusión excluyente, fruto de la cual la vida precaria se erige esencialmente como lugar (des)habitado, que se hace comprensible en la figura del abandono. Para entenderlo, éste remite a las propuestas del pensamiento operaísta italiano —Virno, Bifo y Negri, en este caso— que entienden esta relación paradójica, respectivamente, como la captura de la potencia de producir y no ya del cuerpo del trabajador (Virno), como la despersonalización del tiempo de trabajo (Bifo) y como ontologización productivista sin posibilidad de exclusión (Negri):

La precariedad es así entendida como un estado general existencial y fuente de sujeción política: como la nueva disposición de la explotación —captura y expropiación— del trabajo vivo en el postfordismo; como categoría estructural del nuevo régimen de acumulación y elemento transformador de todo el ciclo productivo; como instrumento de gobierno y técnica de normalización gubernamental; como fundamento para la acumulación capitalista que sirve de regulación social y control; como falta de seguridad que cubre la totalidad de la existencia, el cuerpo y los modos de subjetivación, la nueva condición subjetiva de la nueva composición técnica del trabajo; y como dispositivo que regula la relación entre el capital y el trabajo vivo. (Gómez Villar, 2016: 115)

Si el capital puede extraer valor de las vidas abandonadas sin necesidad de integrarlas bajo las formas jurídicas y económicas del capital, entonces tener un ‘empleo’ es un privilegio al que pocos pueden acceder. Existe una amplia trama de actividades por las que el capital no paga nada y que sin embargo son imprescindibles para la producción general de riqueza. ‘Dar trabajo’ bajo la ‘forma empleo’ se ha convertido en un favor que el capital ofrece a la fuerza de trabajo. De esta cada vez menos necesidad del trabajo en su forma legal —el ‘empleo’— nacen las condiciones de precarización en el empleo ‘formal’. Y es que en el postfordismo, el ‘empleo’ tampoco es una garantía de inclusión. (ídem: 131-132)

Efectivamente, trabajar en la era de la uberización del empleo —en la que desde Silicon Valley hasta la universidad pública, desde pequeñas *start-ups* a grandes multinacionales, buscan convertir el empleado en un “colaborador” a tiempo flexible que preste sus servicios cuando quiera, corresponsabilizado del éxito de la empresa pero cada vez con menos contraprestaciones y peores condiciones salariales— supone someterse a una lógica que busca expulsar gradualmente toda forma de estabilidad, seguridad o certeza pero sin ofrecer un *afuera* viable para la

vida en común, motivo por el cual necesita autolegitimarse con las retóricas de la flexibilidad, el talento y la intrepidez para alimentar, entre la fuerza productiva, ese “loco deseo de tener un trabajo basura”, entre cuyas consecuencias naturales se encuentra la generalización de “una permanente sensación de pérdida de control sobre sus propias vidas” (Barnés, 2019). Lo resume bien Moruno cuando afirma: “El trabajador se convierte, así, en su propio medio, en accionista y promotor de su fuerza de trabajo; son los juegos del hambre revestidos de eslóganes similares a los del Mayo del 68 aderezados con lenguaje de *coaching*” (72).

Una relación con el trabajo, recordémoslo, a la que anteriormente también estaban expuestos los sujetos minorizados como, especialmente, los inmigrantes —cuya fragilidad laboral ha sido y sigue siendo acentuadísima con la práctica masiva de formas ilegales de explotación—, las personas con diversidad funcional, los pobres, los jóvenes o las mujeres —abocadas, tradicionalmente, al doble paradigma del trabajo, productivo y reproductivo. En este segundo caso ha incidido una escritora como Elvira Navarro, que en su novela *La trabajadora* (2014) ya tematizaba las consecuencias psicológicas y materiales de la degradación de las relaciones sociales capitalistas, y cuyo texto híbrido entre el ensayo, el reportaje y la ficción, *Los últimos días de Adelaida García Morales* (2016), supone un intento no tan fructuoso de acercarse y problematizar las condiciones de trabajo de la primera generación de mujeres que en España accedió al mercado laboral, ejemplificado desde la ficcionalización del pasado, en este caso, a partir de la mencionada escritora que da nombre al título, y ex pareja del cineasta Víctor Erice.

En definitiva, la tensa relación con el trabajo que hoy se da en la experiencia precaria no es tanto la de una *falta* —escenificada por la escritura dolorida y vivencial de López Menacho— sino la de la *desposesión* o el *abandono*, entendidos como la privación del empleo y de la defensa de las condiciones laborales que

éste permitió históricamente, y que mucho tuvo que ver con la aparición y consolidación de la clase media europea. Una desposesión que se impone como forma de gobierno: “La precarización no es solo el interés del capital por maximizar los beneficios a través de la reducción de los salarios y el empeoramiento de las condiciones laborales, sino también el intento permanente de apropiarse, expropiarse, capturar y subordinar las nuevas cualidades de la fuerza de trabajo postfordista. Somos gobernados a través de la precariedad” (Gómez Villar, 2016: 133).

Por eso, en última instancia, el análisis de esta situación con voluntad crítica pero imaginativa lleva inevitablemente, como en el caso de Moruno, a la propuesta de explorar nuevas formas de dar valor a los vínculos sociales, a las prácticas de lo común y al tiempo no monetizado y monitorizado del trabajo, teniendo en cuenta, como vimos en el anterior capítulo, la centralidad de la interdependencia y de los cuidados para la sostenibilidad de la vida humana<sup>185</sup>:

El reto del siglo XXI pasa por inventar formas de valorar trabajos más allá de lo estipulado como “productivo”, y por garantizar el bienestar reduciendo todo lo posible la dependencia de tener que vender el tiempo a cambio de un salario. [...] Liberar al tiempo del trabajo pasa por la valorización social del ocio, del tiempo como uso que dignifica a las personas, a las distintas formas de hacer, pensar, innovar y crear fuera de la relación meramente laboral. No hay necesidad de ser en función del tener. (97)

Una forma de exploración que puede pasar, a su vez, como en este caso, por la propia escritura, cuando esta se sabe enunciada desde un lugar propiamente precario, que hace que la detección de los síntomas, mecanismos y lógicas de control y precarización no sea indiferenciado respecto al proyecto de comprensión de un *nosotros*. Que Moruno escribe desde la misma precariedad y desde la falta de tiempo no solo queda explícitamente señalado en un par de ocasiones en su libro —“este libro es un conjunto de reflexiones veloces, como

---

<sup>185</sup> En este sentido, señala explícitamente Moruno: “La sociedad del tiempo garantizado necesita incorporar la interdependencia como principal ingrediente de otra forma de socializarse” (73).

no podría ser de otro modo” (17)— sino que se puede observar en la propia materialidad del texto: en la falta de prodigalidad o desarrollo último de algunas ideas, en el salto rápido de uno a otro tema o en la misma brevedad del volumen. “Reflexiones pensadas a la carrera”, les llama en otro lugar (13); como atropelladas son, tal vez, algunas de las líneas que conforman este estudio. Y sin embargo, la apuesta por la escritura pensante como herramienta de comprensión del presente resulta indudable y supone un gesto sin duda subversivo en una época en la que el hecho de escribir, o de escribirse, muy raramente puede suponer un ejercicio rentable en términos económicos o de inversión de la propia vida; en la era del tiempo capturado y desbordado.

#### 5.4. *El precario entusiasmo de la razón precaria*

Si bien, como decíamos, la precariedad es un fenómeno que históricamente ha acechado la práctica laboral y ha golpeado especialmente a los sujetos excluidos en razón de renta, género o nacionalidad, una de las novedades que presenta la situación de precariedad generalizada en el nuevo marco del trabajo es que, como ya apuntaba Fallarás en tono reivindicativo, debido a la expansión biopolítica y disciplinadora de tipologías del sujeto precario, hoy éste es capaz de escribirse, de narrarse y de mostrarse en la diversificada —y saturada— esfera pública. Esto marca sin duda un hito en la larga historia de la precariedad occidental, por mucho que anteriormente no hayan faltado casos, más bien puntuales, de escritores provenientes de clases desfavorecidas o de experiencias de marginalización.

Parece poco discutible que esta novedad se debe, entre otros motivos, a dos transformaciones recientes, paralelas pero en cierto sentido divergentes: por un lado, en el plano sociológico, a que la masificación de los estudios universitarios en los últimos cincuenta años —llegando, España, a contar con más de un millón de matriculados al año— había favorecido, gracias a la inversión en educación pública, la movilidad social y había permitido tanto la consolidación de la clase media como un acceso más igualitario y democratizado a las prácticas culturales de producción y consumo. Por el otro lado, el propio campo de la creación y el pensamiento se ha ido sujetando cada vez más a la precarización del marco general del trabajo, especialmente desde la hegemonización de la ideología de las industrias culturales que hemos podido analizar en anteriores capítulos. Con la confluencia de estos dos factores y la contribución de la incertidumbre masiva que ha dejado tras de sí el *crash* financiero de 2008, se han roto dos ecuaciones que se habían asentado en el imaginario social español, derivado de los años del Estado del bienestar: en primer lugar, la que asimilaba la adquisición de estudios superiores con la obtención posterior de un buen empleo y de una renta elevada, extendiendo una concepción de la formación universitaria como puerta de acceso al mundo laboral privilegiado; en segundo lugar, y como consecuencia, aquella que identificaba saber con poder, una relación que se ha vuelto cada día más porosa y compleja, por mucho que sea indudable que *ciertas formas* de saber son congénitas a, y necesarias para, el ejercicio de *ciertas formas* de poder. Resulta cada día más evidente que hoy una carrera universitaria no es garantía de una holgada vida post-universitaria, y mucho menos aún cuando la carrera cursada no entra dentro de las demandas prioritarias para el mercado laboral, como son, especialmente, las consagradas a las llamadas disciplinas humanísticas.

Con todo, la lógica del capital simbólico que parecía regir la autonomización del campo intelectual desde el siglo XIX —y que garantizaba la asimilación de la visibilidad y el reconocimiento cultural con la capacidad de acumulación de

riqueza— se ha fisurado en el marco postautónomo, sacando a relucir las costuras materiales sobre las que éste se asentaba y abriéndolo a las nuevas lógicas mercantilizadoras, no sólo en el terreno del consumo y en la repartición de espacios de visibilidad, sino, y más acentuadamente, en lo que se refiere a las condiciones laborales de producción cultural. Como consecuencia, la industria cultural y los espacios institucionales de la creación artística y filosófica se muestran, en el actual paradigma posfordista, como punta de lanza de la degradación y depauperación de las formas de empleo conocidas. Como ha analizado en varios trabajos Franco Berardi, “Bifo” (2003, 2009), la tercera revolución tecnológica capitalista, la que tiene que ver con la globalización de las comunicaciones y la virtualización de la experiencia cotidiana, ha transformado el modo de producir y de generar riqueza al colonizar y reificar la esfera de los signos, los textos, los pensamientos, que son hoy la principal fuente de acumulación y obtención de plusvalía, en lo que el pensador italiano da en llamar *semicapitalismo* —concepto similar al que otros pensadores denominan *capitalismo cognitivo*—: aquél que “tiene como territorio de expansión la infoesfera” (Berardi, 2003: 29), y cuya exponente más evidente sería la industria relacionada con el *big data*. Ello ha causado un proceso de desmaterialización del trabajo en el que todo ejercicio de pensamiento o escritura puede ser capturado por el tiempo desbordado del trabajo, afectando con especial crudeza al trabajo intelectual, pues la comunicación y conexión constante del individuo con el mundo virtual es también la sujeción constante respecto a las exigencias y compromisos laborales para aquel trabajador que no vende su fuerza física —o sea, que no depende de su cuerpo— sino sus ideas —que, a diferencia del cuerpo, son reproducibles y están disponibles para el trabajo en cualquier lugar y momento. Si a la sobreformación de las sociedades, es decir, a la producción de individuos que aspiran a poner su mente, y no su fuerza, al servicio del trabajo —o sea, del mercado— le añadimos esta dimensión colonizadora del tiempo laboral y la

pérdida de las seguridades que eran propias del casi-extinto marco del empleo, es fácil intuir que el trabajo cultural es, hoy en día, un espacio de vanguardia para la precarización de las formas de vida, es decir, un lugar de experimentación para nuevas formas de explotación, cuyas particularidades requieren ser dilucidadas para poder comprender el desplazamiento que suponen y sus consecuencias directas en lo que se refiere a la concepción de la figura y la función del intelectual o para la producción de sentido de la época.

A ello precisamente se han dedicado dos libros recientes y valiosos como son *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital* (2017), de Remedios Zafra, y *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario* (2019)<sup>186</sup>, de Javier López Alós, ambos merecedores de sendos premios de ensayo —el Anagrama y el Catarata, respectivamente— que dan buena muestra del interés con que han sido recibidos. No resulta casual que se trate de ensayistas nacidos en la década de los setenta —apenas tres años separan sus fechas de nacimiento— pues se trata de la primera generación española, como señala el ensayista alicantino, “cuya mayoría de miembros no hemos tenido experiencia de estabilidad laboral” (JLA: 32). Esta experiencia de “abandono por sorpresa” (JLA: 33), que remite a la de la privación del empleo que acabamos de considerar, está en la base de la transformación principal respecto a la autoconsideración de la función intelectual que podemos detectar en la última década. Si tradicionalmente la tarea creativa y reflexiva en la esfera pública había tendido a autorrepresentarse, como vimos, a través de la apelación a discursos y valores absolutos que invisibilizaban las condiciones materiales desde las que era ejercida, es a través de ensayos como los que ahora abordaremos que se escenifica la urgencia de repensar este ángulo muerto de su representación, y con ella la de la propia función intelectual. Resulta imprescindible y prioritario, nos

---

<sup>186</sup> A partir de aquí, las ediciones de estas dos obras serán referenciadas por el acrónimo de sus nombres, es decir, RZ y JLA, respectivamente.

dicen Zafra y López Alós, una mirada que dirija el pensamiento hacia el análisis de su propio modo de existir, considerando las condiciones sociales, políticas y materiales que lo posibilitan así como las transformaciones actuales que lo merman y perjudican, aceptando y tematizando las propias coordenadas de enunciación, comprendiendo qué factores estructurales hacen hoy de la experiencia de abandono un denominador común de la labor artística y filosófica. Y ello, no por un gesto narcisista o autovictimizador, sino porque la precarización del trabajo creativo e intelectual, además de actuar como un laboratorio de las formas de explotación laboral al servicio de la racionalidad neoliberal, también afecta a la salud cultural de la sociedad al torpedear la posibilidad de existencia y la democratización del propio pensamiento crítico y amenaza con el regreso, más bien cercano, a un orden en el que sólo las rentas más acaudaladas o aquellas personas dispuestas a postrarse más fácilmente ante las lógicas mercantilizadoras de la esfera cultural opten a ocupar un lugar de palabra y de visibilidad pública y perdurable en el campo intelectual, o siquiera puedan hacer del crear o del pensar una sustento de vida. Se trata, en fin, de asumir la urgencia de pensar si cada vez resulta más difícil pensar y crear.

Un primer desplazamiento que observamos en las obras aludidas respecto a la figura tradicional del intelectual es el de desnaturalizar la relación de fuerzas sociales y económicas que se establecen en el campo cultural. Resulta sin duda relevante por cuanto, como hemos analizado ya, la sociedad de control bajo la racionalidad neoliberal opera, no mediante la imposición de normas y castigos que caracterizaba la sociedad disciplinadora, sino produciendo y sancionando tipos de subjetividad jerarquizados, bajo la imagen amable de la flexibilidad y la libertad individual —según las cuales el sujeto es quien decide, pero sus elecciones están veladamente sometidas al cálculo y la sumisión para poder conseguir los objetivos deseados. En este sentido, tanto la universidad como las empresas culturales o los mercados del arte funcionan como instituciones



punteras en el establecimiento de pautas de vida que son percibidas y aceptadas colectivamente como necesarias para el acceso al capital simbólico, cada vez más cuantificado y asimilado con el valor económico. Por eso, el primer paso para los dos ensayistas es el de mostrar el actual *statu quo* como anomalía —la “obligación de lo extraordinario”, lo llama López Alós<sup>187</sup>— para poder abordar e historizar cuáles son esas formas de subjetividad que acaba interiorizando el precariado cultural que, convierten la explotación laboral en autoexplotación, y cuáles los dispositivos sociopolíticos que las moldean y propugnan. Y para ello, e importa aquí resaltarlo, los pensadores se valen de su experiencia en tanto que sujetos (¿auto?)expuestos a estas lógicas, es decir, se saben parte de un problema compartido —la precariedad que les rodea y que determina su propia forma de vida laboral y creativa— que, a la vez, define su lugar de enunciación, situando su pensamiento, y da un sentido colectivo a su escritura desde la articulación compleja de un sujeto afectado pero que busca analizar aquello que trasciende su situación individual.

En el caso de López Alós, sus coordenadas enunciativas están explicitadas desde la primera página del libro: lo hace cuando, en el primer párrafo de la introducción, explica que ha elaborado su ensayo desde su condición de “emigrado como tantos, y que sólo últimamente, cumplidos los cuarenta, ya en España y en el paro, he podido redactar como es debido” (JLA: 13). Una triple subalternidad, pues, moldea su escritura, en la cual, además del desplazamiento geográfico y el desempleo, no es menos significativa la alusión a la edad: en las

---

<sup>187</sup> Con esta expresión López Alós llama la atención sobre la anomalía que supone que las vidas puestas al trabajo del precariado intelectual estén siempre obligadas a esperar lo excepcional, es decir, el surgimiento —no se sabe muy bien cómo ni dónde— de una oportunidad que le permita alzarse por encima de sus competidores en la búsqueda de unas condiciones de vida estables y dignas. Esta “lógica narrativa [...] que requiere de un acontecimiento extraordinario” (JLA: 115) para poder encauzar la vida del precario y garantizarle un sustento material es, para el ensayista, un “ideograma neoliberal” esencial del que se derivan muchas de las consecuencias en la forma de entender el trabajo y en los efectos desmotivadores para los sujetos que pasan largos años sin ver cumplida la promesa del acontecimiento.

biografías precarias se entiende que la juventud es el momento vital propicio para *invertir* la fuerza de trabajo en una promesa de futuro laboral estable —asumiendo los sacrificios y hasta abusos que pueda conllevar— y cuyo constante aplazamiento y la pérdida progresiva de expectativa de consecución suele derivar en agotamiento físico y mental, desengaño y desorientación vital cuando se entra en edades más avanzadas. De esta nota confesional, sin embargo, no se infiere que la tarea del ensayista sea sólo la de dar cuenta de su situación sino más bien que debe ser asumida en la propia labor crítica, que queda tensionada, así, entre la propensión teórica hacia una distancia u objetividad —imposibles en cuanto a absoluto— y la tentación del desahogo personal y el ajuste de cuentas. En el espectro que se abre entre estos dos polos se encuentra el lugar crítico de la *experiencia*, de cuya importancia para la escritura de la precariedad ya hemos dicho alguna cosa:

Hablar de experiencia —dice López Alós— implica la capacidad de extraer conocimiento de lo vivido. No es mera vivencia ni cúmulo desordenado de sensaciones que alguien rememora. Por el contrario, implica una operación reflexiva que exige distancia emocional respecto al fenómeno, *como si* no consistiera en algo que enraíza al sujeto. [...] Esta no supone imparcialidad (¿cómo ser imparcial? ¿cómo y por qué fingir que uno no está interesado personalmente en aquello que personalmente le afecta?) ni falta de pasión. (JLA: 24).

La escritura, así entendida, es decir, como el camino de exploración capaz de hacer de la vivencia experiencia a través del lenguaje, se balancea entre los afectos y el conocimiento, sin renunciar a ninguno de ellos, y en el caso de la experiencia precaria ello comporta la capacidad de atender, desde lo individual, a una dimensión compartida:

Uno cree que no debe hablar de sí mismo. No en un ensayo, por lo menos. Si escribir es una forma de conocimiento [...] no puede convertirse en desahogo. Pero hay más: si todos esos sentimientos tienen alguna importancia pública es porque no son patrimonio exclusivo de uno, tienen poco de especial o singular. Y este es el momento donde empieza a merecer la pena pensarlos: cuando se observa que el miedo, el desconcierto, la autoinculpación, la incapacidad para proyectar adherida a la condición precaria son vivencias que exceden lo individual. Podría decirse que es algo que le afecta

a uno, pero que al mismo tiempo no tiene nada que ver con él. Hay, pues, una motivación política además, en la medida en que tiene consecuencias en la vida de otros y *de los otros*, en la vida en común. (JLA: 25).

Como vemos, la escritura ensayística de la precariedad, asumida como responsabilidad<sup>188</sup> política y epistemológica, impele a refrendar lo personal con lo colectivo, a abrir una intersección entre lo singular y lo común, entre lo privado y lo público, que es tal vez lo que echábamos de menos en los textos de Fallarás y López Menacho. En el caso de Remedios Zafra, esta intersección casi programática, que resulta de un compromiso con lo real y de un proyecto de interpretación de éste, recibe el nombre de “intimidad”, en tanto que cercanía voluntaria con lo pensado y lo vivido desde la que es posible construir un relato común, destotalizador y antagonista: “El *Entusiasmo* propone un acercamiento crítico y «encarnado» a las formas de creación y precariedad contemporáneas desde lo pequeño (*intimidad* frente a *estadística*)” (RZ: 21). Frente a los discursos maximalistas que pretenden explicar un todo, subsumiendo y esquematizando la disparidad de lo real —la *estadística* como método reduccionista y utilitarista— el compromiso con la experiencia de la precariedad en tanto que proyecto epistemológico supone la renuncia a cerrar el sentido, la necesidad de abrazar lo heterogéneo en un relato abierto a lo otro, a la multiplicidad y al inacabamiento propios de lo colectivo.

Todo esto determina la escritura ensayística y posibilita la declinación de un *nosotros*, que en los casos de Zafra y López Alós parte de la consciencia de implicación en una realidad compartida y de la necesidad de la esfera supraindividual como horizonte de cambio ante el descorazonador panorama que dibujan. Tal vez por eso, ambos utilizan la metáfora de las *lentes* como

---

<sup>188</sup> Sobre la responsabilidad, escribe López Alós (24): “Podemos y debemos tratar de tomar distancia, pero eso no altera en modo alguno nuestra implicación con el objeto de estudio. Más aún, cuando el objeto de estudio, en cierto modo, somos nosotros mismos. En este marco, el vínculo entre necesidad y presente recibe el nombre de responsabilidad”.

figuración de la tarea crítica, es decir, de la búsqueda de un prisma afinado y multifocal gracias al cual se es capaz tanto de detectar y poner en crisis las diversas patologías de la realidad social y política como de observar sus consecuencias en los órdenes de existencia cotidiana, tanto de desnaturalizar las mecánicas disciplinarias del poder como de convocar y perseguir las líneas de fuga que dibujan los cuerpos sometidos a éstas.

Si todo lo dicho hasta ahora nos permite observar el desplazamiento que supone su escritura ensayística respecto a ciertas formas dominantes de intervención intelectual, y en especial de lo que hemos llamado el intelectual liberal —me refiero a la articulación de un pensamiento situado y encarnado, la inclusión de la experiencia como campo de exploración o la dimensión colectiva del *nosotros*—, debemos también prestar atención al abordaje que ambos efectúan a la hora de analizar las transformaciones del trabajo creativo o intelectual, así como a algunas de sus diferencias. En lo que respecta a las similitudes podemos observar muchos puntos en común respecto al menos tres aspectos: 1) los dispositivos de mutación y precarización de las prácticas y formas culturales que ambos autores señalan; 2) los modos de subjetivación que derivan de estos dispositivos y; 3) la reivindicación de la imaginación política como horizonte de resistencia y como responsabilidad pública del pensamiento. Veamos, rápidamente, algunos elementos centrales de estas tres dimensiones:

1) *Dispositivos de precarización*: Respecto al primero de estos puntos, ambos coinciden en señalar la implementación de la racionalidad neoliberal en el ámbito del trabajo creativo, junto con las nuevas lógicas y prácticas generadas por la expansión de Internet y el universo 2.0, como originadora de las nuevas condiciones de existencia y subsistencia del precariado cultural. En este sentido, el dispositivo esencial de transformación que emerge como resultado de la desregulación y flexibilización progresiva del trabajo en universidades, museos e industrias culturales —en las cuales abundan, hoy en día, como sabemos, los

becarios muy mal o no retribuidos, los contratos temporales y fraudulentos, así como los falsos autónomos, figuras todas de la inclusión excluyente que condena al abandono— es el de la constante competitividad a todas las escalas y ámbitos de la vida singular y colectiva. Perdidas las viejas certezas bienestaristas y las seguridades laborales, cuando el beneficio económico y la plusvalía se fijan como único destino deseado de la red de relaciones que conforman las prácticas culturales, aceptando el factor de riesgo e imprevisibilidad que comporta la adopción de los criterios libremercantiles, entonces la excepcionalidad<sup>189</sup> de conseguir ese beneficio marca la posibilidad del trabajo remunerado, convirtiendo a todos sus agentes —instituciones, departamentos académicos, investigadores, artistas, pensadores— en competidores. Una competitividad que cuando se establece como “principio rector de la vida intelectual y de la producción cultural produce efectos de barbarización” (JLA: 62) pues instala un paradigma regulador de conductas en el que imperan el *sálvese quien pueda* y el cortoplacismo en cualquier posición y a cualquier escala. Por eso mismo podemos considerar la precariedad no sólo como la ocupación de una posición de carestía social más o menos eventual o más o menos duradera, sino una forma de subjetividad que acaba atañendo a todos los peldaños y ocupaciones del gradiente laboral:

muchos de los males y problemas que identificamos en la precariedad son transversales a diversas escalas de salario y tipos de contrato, que no es solo un asunto económico, sino el reflejo de una forma de entender la vida profundamente destructiva para todos. Incluso para los que obtienen mayor remuneración y reconocimiento. Aunque no todos seamos igual de vulnerables, lo cierto es que esta competencia salvaje pone a todo el mundo en peligro. Y vivir obligado a participar de la lucha, o temeroso de verse en ella y perder lo que se ha conseguido, siempre alerta, tiene consecuencias para la mayoría de las personas. (JLA: 63)

---

<sup>189</sup> La excepcionalidad del trabajo —o sea, la posibilidad de su obtención o de su pérdida en cualquier momento— conlleva, como señala López Alós, la obligación, para el precario cultural, de “prepararse para lo imprevisto”, fórmula que el mismo ensayista explica: “esto significa que lo importante es no dejar de prepararse para lo que venga, en una suerte de estado de alerta laboral permanente. Esto la te en el sitagma *formación continua*, aunque para nosotros el asunto contiene matices más crueles” (JLA: 56).

Por otro lado, ahí donde el principio barbarizador y destructivo de la competitividad acaba imperando como dispositivo de regulación y discriminación de posiciones, la explotación acaba convertida en autoexplotación —pues es el propio asalariado, y no el empleador, quien incorpora y encomienda su futuro a la máxima productivista— y el agresivo discurso de las fuerzas propietarias del capital que servía para encuadrar y subyugar a los trabajadores puede adoptar estratégicamente un “lenguaje amable” (JLA: 70) que presenta el propio trabajo como oportunidad, como desarrollo de capacidades y como virtuosa colaboración de todas las partes implicadas en la empresa, corresponsabilizando al trabajador del destino del negocio y por tanto de su propio empleo. Un discurso que, además, busca eliminar las diferencias materiales entre los distintos integrantes de la jerarquía empresarial y neutraliza, así, tanto la posibilidad de la identificación colectiva entre asalariados precarios como la articulación de un discurso antagonista de clase, pues no existe ni quién lo emita, o sea, un sujeto colectivo, ni un contra quién.

Esta conversión del trabajador en competidor permite, a su vez, agregar nuevos mecanismos, tecnologías y exigencias en el trabajo cultural. Una de estas tecnologías es sin duda la de la cuantificación, indexación y burocratización del pensamiento y de la creación, que resultan necesarias para legitimar las normas del juego de la hipercompetitividad, dotándolo de un discurso de transparencia y neutralidad objetivadora que, como sabemos, resulta fácilmente cuestionable, cuando no directamente manipulable desde los organismos gestores. Rankings, listas, top-10, premios, sumas de méritos cuantificados, avales de calidad y logaritmos de impacto son sólo algunos de los mecanismos que hacen hoy de toda biografía intelectual una carrera inacabable de logros y la someten a una

lógica, claramente heterónoma, de acumulación competitiva. Efectivamente, como explica Zafra, el acceso al trabajo cultural y creativo cada vez más

se sostiene sobre un nuevo “sistema de valor” donde la tecnología y las redes consolidan un claro protagonismo, apoyadas por la primacía estadística de “un mundo cuantificado”. De forma que se posiciona a los creadores (como prácticamente a todos los sujetos productores hoy) a partir de su mayor o menor *visibilidad*, su mayor o menor *influencia*. Como si el “valor” fuera una de las grandes apropiaciones del mundo en red, como si la batalla por el juicio y ese otro *valor* (estético, reflexivo, político, formativo, competencial...) hubiera sido despojado de matices, y estuviera ganado de antemano por los procesos de objetivación y digitalización a los que apuntan tanto la lógica neoliberal y mercadotécnica como la lógica estadística en alianza con la multitud conectada. (RZ, 26)

Además, son precisamente estos mecanismos de cuantificación y jerarquización estadística los que permiten una nueva precarización de las condiciones laborales bajo lo que la ensayista andaluza denomina “pago con ojos” o “pago con experiencia”, es decir, la posibilidad de retribuir el trabajo cultural sólo con la propia “oportunidad” de hacer o con la esperanza de adquirir más visibilidad en un campo donde se acaba equiparando *Ojos y capital* —título de su anterior trabajo—, bajo la promesa de contribuir a engrosar ese dispositivo esencial para el sujeto-marca que es el *currículum vitae*. Y es que esta “carrera de la vida de la que la locución latina nos habla” acaba siendo, para el precariado cultural, la condición de posibilidad de superar a sus pares en el contexto hipercompetitivo y, consiguientemente, el repositorio de toda esperanza de consecución de un futuro estable pero cuya preterición recurrente acaba desdibujando su horizonte mientras el sujeto se centra en “sumar hitos y más hitos por inercia y porque es lo que todo el mundo hace”. Y eso a pesar de la asfixia económica y los sacrificios de toda índole: “Mucho tiempo así y el horizonte se ha perdido: solo queda el recuento de lugares en los que se ha estado, cosas que se han hecho, listas, siglas, títulos... palabras que significan apenas nada porque no han llevado a nada. Porque la carrera dejó de tener destino” (JLA: 76).

2) *Subjetivaciones precarias*: como sabemos, la condición para que los dispositivos disciplinarios sean eficientes pasa, no sólo por instaurar una forma de entender el mundo, sino por que sean en última instancia capaces de atravesar los cuerpos, es decir, de orientar su actividad e imponer prácticas. Por eso, tratar de comprender qué tipo de subjetividad produce la racionalidad neoliberal significa atender a la dimensión corporal del precariado cultural, sus afectos, sus modos de actuar, sus patologías, en contra de esos “viejos mitos de la creación humana” que han tendido a perpetuar una visión dicotómica entre “mundo espiritual y mundo material”<sup>190</sup> (RZ: 133). Como ya hemos visto, entendido así, el cuerpo se muestra como espacio en tensión entre la recepción de una fuerza sistémica, encuadradora y coercitiva, y a la vez su resistencia o sus líneas de fuga. Lo que destacan tanto Zafra como López Alós, en este sentido, es el desajuste o disonancia que se produce, para el trabajador cultural o académico, cuando sus prácticas se ven sometidas a una lógica de la productividad y del deseo ilimitados que obliga a poner sus cuerpos —humana y necesariamente limitados— a trabajar bajo premisas que lo llevan al extremo de sus posibilidades y energía, debido a lo que hemos señalado anteriormente —ultracompetitividad, colonización del tiempo, desmaterialización del trabajo, obligación de lo extraordinario, etc. Cuando las expectativas de un trabajo digno pasan por el cumplimiento de esta condición, la mayoría de los sujetos acaban ofreciendo un repertorio de anomalías y de carencias que los dos ensayistas abordan a modo de reconocimiento y diagnóstico.

Aunque no podemos aquí considerarlos a todos, sí que vale la pena mencionar algunos de estos fenómenos en los que ambos coinciden en detectar algunos de

---

<sup>190</sup> Continúa Zafra, en este aspecto: “De manera que la creación en sus distintas formas pareciera haber mirado siempre hacia arriba, a un mundo etéreo y suave, habitualmente masculinizado y abstracto, liberado de las mundanas cosas del cuerpo y el detritus de la vida cotidiana. Incluso cuando lo mundano era el tema, la escritura y la poesía parecían descarnarse en palabras que pronunciando «sangre, sudor y semen» sonaban a palabra filtrada que dejaban abajo el olor y el tacto del sudor, la sangre y el semen” (íbid).



los problemas centrales. El primero se solapa, de hecho, con el aspecto central del libro de Moruno, es decir, la falta de tiempo: ante la obligación de lo extraordinario, el precario intelectual agota su tiempo de vida poniéndolo al trabajo, y como consecuencia acaba habitando en un tiempo de postergación o aplazamiento constante, pues sólo en el futuro es capaz de situar tanto sus deseos y aspiraciones en forma de proyectos como el cumplimiento de todos los deberes y tareas —laborales o extraprofesionales— que el presente asfixiado no le permite. De este modo, acaba figurándose un sujeto financiarizado y en deuda<sup>191</sup>, con un futuro hipotecado, que no sólo aplaza recurrentemente sus planes sino que, cuando consigue ejecutarlos, el resultado más recurrente resulta ser la frustración y la decepción ante lo poco conseguido, que difícilmente satisface esas expectativas largamente sostenidas. Como bien indica López Alós, la repetición de esta experiencia puede desembocar en bloqueos o en negación de uno mismo, es decir, “conducir a la conclusión de que no hay nada que hacer, de que todo es engaño y nada merece esfuerzo ni entusiasmo. La desmoralización o el cinismo son consecuencias directas del desengaño” (JLA: 117). Y, todo ello, no exento de un sentimiento que ya hemos analizado aquí y que impregna a la condición precaria como es el de la culpabilidad, contracara autoincriminadora y fantasmal del incumplimiento —anunciado— respecto a esas expectativas desbordantes e ilimitadas, que el precariado intelectual interioriza

---

<sup>191</sup> López Alós, en este sentido, empieza su ensayo recordando la etimología de la palabra precario, proveniente del derecho romano, como figura “que tiene que ver con la propiedad (más concretamente, con la posesión en cuanto poder efectivo sobre algo) y la provisionalidad”: “el *precarius* gozaba de la tenencia temporal de una cosa, pero no de su titularidad. [...] El precario, de igual modo, depende de la voluntad de otro a quien debe el uso de la cosa, con la salvedad de que ahora la cosa de la que hablamos es el trabajo mismo, es decir, la posibilidad de producir valor. Siguiendo esta línea, lo que al precario de nuestro tiempo se le prestaría es la opción de vender, a muy bajo precio, su fuerza de trabajo. Esto sirve para ilustrar mejor la relación entre precariedad y deuda, así como el sentimiento de gratitud que debe expresarse aun en estas condiciones, correspondiente también a la gratuidad característica de la cesión al *precarius*”. (JLA: 15)

como correlato individual de las exigencias estructurales, como parte del contrato social que conlleva su supuesta posición privilegiada.

Por otro lado, el régimen de visibilidad que se ha instalado en el campo intelectual —y en todo tipo de relaciones—, espacialmente a través de las redes sociales y el mundo 2.0, ha contribuido a erigir el *hacer* y el *poseer* como una forma de distinción simbólica que convierte la ocupación laboral en un identificador individual. Cuando *eres* el cargo que ostentas o los resultados de tu trabajo, la identificación en función del trabajo sólo puede resultar individual y siempre por oposición —la unicidad de lo que se hace o se posee juega aquí un papel crucial—, impidiendo la identificación colectiva en tanto que trabajadores y causando el apocamiento de aquellas personas que, por lo que sea, no consiguen resultados o cargos que puedan exhibirse como trofeos. De hecho, como señalan los dos ensayistas, los vínculos sociales del trabajador cultural se ven fuertemente debilitados, no sólo por el efecto individualizante del contexto ultracompetitivo, sino porque a ello se le añade una obligación de movilidad forzada y naturalizada, dado que estar dispuesto a cambiar de lugar en todo momento es uno de los requisitos para incrementar las probabilidades de éxito profesional a través de estancias, becas o trabajos en el extranjero. Una pérdida de vínculos fuertes que, cuando se da, conlleva la renuncia a la red de apoyo material y afectivo que el precario cultural podía haber tejido como resultado de años de vida en su lugar de nacimiento o de madurez, y que sin duda podrían mitigar las consecuencias psicológicas de la acumulación de años en estas condiciones. Por ello, no es extraño que, como recuerdan ambos ensayistas, la ansiedad, las enfermedades mentales, las adicciones o los suicidios se hayan incrementado exponencialmente entre el cuerpo académico y los empleados de instituciones culturales. Experiencias que se dejan leer fácilmente como respuestas transgresoras de los cuerpos ante las condiciones de vida y ante unos entornos laborales que obligan a los competidores a exhibir constantemente una renovada pasión por su trabajo

—también en esto se compete— y en los que, consiguientemente, resulta imposible mostrarse vulnerable —pues ello pone en ventaja a los demás competidores.

De hecho, el elemento pasional o vocacional del trabajo cultural es el tema central del ensayo de Zafra, pues a partir de él puede responderse tanto a la pregunta sobre por qué el precariado intelectual tolera unas condiciones laborales impensables en otros sectores como a de qué manera es instrumentalizada esa pasión o vocación para precisamente depauperar esas condiciones. La respuesta que nos ofrece la ensayista se encuentra, precisamente, en la doble dimensión con que ella despliega la idea de *entusiasmo*, y que estructura toda la obra. Para Zafra existe un entusiasmo genuino e íntimo, que empuja hacia la creación y el pensamiento desde la experiencia de *lo que punza* —la idea es de origen barthesiano—, o sea, de una necesidad de movilización o exploración más allá de los límites establecidos, desde la pasión y la búsqueda, pero que ha terminado solapándose con otra dimensión que supone precisamente su captura y desactivación. Si la primera es descrita como la “exaltación derivada de una pasión intelectual y creadora” (RZ: 16), la segunda convierte esta pasión en la obligación de aparentarla, poniéndola al servicio de la lógica de la competitividad, es decir, en un *activo* más para el sujeto-marca, que debe *vender* su imagen y sus habilidades para poder obtener reconocimiento. Se trata, pues, de una “apariencia alterada que alimenta la maquinaria y la velocidad productivas”, y que consigue “camuflar la preocupación y el conflicto bajo una coraza de motivación forzada generadora de contagio, mantenedora del ritmo de producción del sistema” (íbid.). En la maquinaria-red, es decir, en ese espacio en el que interseccionan, retroalimentándose, la racionalidad neoliberal y la “cultura entusiasta y excedentaria de Internet” (RZ: 33), el entusiasmo inducido, sobreactuado y replicado de forma serial acaba domesticando y desactivando el potencial creador —o sea, ese entusiasmo “auténtico”— en un “mundo de

imágenes que se parecen llamativamente” (RZ: 165). Estamos pues ante la captura de la vocación creativa al servicio de un nuevo régimen cultural que, borrando toda huella de la precariedad forzada de su condición de posibilidad, se sostiene sobre la asepsia de la imagen, la marca y el lenguaje amable y neutralizador que no deja de incitar a ser o a mostrarse siempre más positivo, más desacomplejadamente alegre, más entusiasta, como requisito añadido para poder seguir compitiendo.

Con todo, sin duda es en esta sección, es decir, en la enumeración detallada de los efectos individuales que generan las lógicas neoliberales aplicadas en el campo cultural, donde los autores echan más mano de sus propias trayectorias vitales, así como de la de los de amigos y allegados. En la manera de abordar el asunto, a mitad de camino entre la mirada antropológica y la fenomenología, cuesta muy poco observar, aunque no sea explicitado con un relato autobiográfico, el gesto de repliegue de su pensar sobre la propia experiencia subjetiva, corporal, que se sabe compartida y vulnerable, para ponerla en valor como fuente de contradiscurso y de identificación colectiva en tanto que sujetos afectados por el mismo proceso de precarización. No hay duda de que aquellos que estamos atravesados por las mismas lógicas y condiciones laborales encontramos en estas obras un espejo que, por muy descorazonador que pueda parecer, logra transmitir cierto solaz por la dimensión colectiva que articulan y se elevan como un llamamiento a pensar posibles acciones conjuntas.

3) *Imaginación política y vida intelectual*: el último aspecto en común entre la propuesta de Zafra y la de López Alós es la reivindicación del papel de la imaginación política y de la función intelectual como motores de transformación y emancipación, aunque más que propuestas concretas esto se materializa en una suerte de programa de experimentación desde la puesta en duda de los postulados denunciados. A la vez, esta sección propositiva puede dividirse en

tres partes, pues esta reivindicación se proyecta al menos hacia tres dimensiones —todas, íntimamente imbricadas—: la de la crítica, la de la imaginación y la de las condiciones de producción de los saberes.

a) *la crítica*: como dijimos, ambos ensayistas utilizan la metáfora de las lentes como posibilidad de un pensamiento crítico que permita un juego de escalas y de enfoques para abordar la complejidad multidimensional de lo real y para intentar repolitizar la mirada —tan acostumbrada a la óptica omnipresente de la racionalidad neoliberal— mientras se somete a escrutinio la propia conducta, desde la consciencia de que uno no puede ser ajeno al problema de la subjetivación:

considero que conocer algo más la cultura presente en sus formas de precariedad exige un antropológico “juego de lentes”. La lente que implica observar con curiosidad crítica desata nudos y zarandeja las ropas y las máscaras, sin obviar que una subjetividad mira posicionada. [...] Es clave transitar las capas que permitan extrañarnos ante lo cotidiano cuando nos limitan la agencia y libertad, pero también cuando huimos hacia delante formando parte de eso que criticamos.

Cuando reflexiono sobre precariedad quisiera primar esas lentes que intentan comprender más y mejor la contemporaneidad desde enfoques distintos, desmontarla, describirla y observarla desde ángulos diferentes (ustedes, nosotros, yo, ella). De todas, una me parece imprescindible, la lente íntima y política que señala si aquello que se observa contribuye (o no) a sostener formas de desigualdad. (RZ: 119-220)

En este sentido, la crítica aspira a moldear una forma de conducta que pueda ensayar modos de contrarrestar los dispositivos y mecanismos precarizadores analizados, es decir, a calibrar una mirada necesaria para des-sujetarse de los modos de subjetivación dominantes. Algunas de las reivindicaciones de López Alós al respecto pasan por reclamar el derecho a decir “no”, por renunciar a ocupar los lugares privilegiados de visibilidad, por defender la posibilidad de abandonar —por difícil que sea— la trayectoria predefinida, por eludir el “imperativo de ser único, creativo, rompedor e innovador” (JLA: 118), por dejar de reproducir las imágenes de éxito imperantes —y la estigmatización del fracaso que conllevan— y por asumir, en fin, las propias condiciones de precariedad

como urgencia del pensar. Y ello pasa, en primer lugar, por abandonar el imperativo productivista que pone el conocimiento a merced de la lógica mercantil, para impugnar esa *paradoja de lo posible* establecida por el marco neoliberal, a saber, aquella que refuerza una concepción del deseo individual tendente a infinito mientras que afirma que el margen de acción colectiva o social tiende inexorablemente a cero. Por eso,

la batalla cultural debe asumir el reto contrario: por una parte, reducir las expectativas sobre el cumplimiento de nuestros deseos y tomar mayor conciencia de nuestros límites como individuos; por otra, combatir la falacia naturalista que nos induce a confundir realidad y necesidad como si no hubiera más posibilidades que lo que hay (y aceptarlo fuera nota de sensatez política) (JLA: 113).

Un pensamiento crítico, en fin, que sirva tanto para “liberar la imaginación tecnológica de sus lastres como para identificar la pervivencia de programados prejuicios que en su planificación tienden a repetir estereotipos” (RZ: 237), pues “sin reflexión ni fantasía se penalizaría toda ideación de mundo, condenándolo a repetirse” (RZ: 239).

b) *la imaginación*: con todo, y lejos de la parálisis o del desánimo en que se podría caer ante las lógicas detectadas<sup>192</sup>, ambos autores reclaman el papel esencial de la imaginación y de la creación para repensar el presente. Para ello es necesario replantear las formas de representación que, apoyadas en “la reiteración simbólica de las identidades heredadas” (RZ: 93), tanto desde las pantallas digitales como desde la ficción, condenan a esa “repetición de mundo” de la que habla Zafra, a través de imágenes y narrativas domesticadoras que se usan para “suavizar una realidad dolorosa, pero también resignar a los oprimidos” (RZ: 107). Aquí es donde Zafra reclama el entusiasmo genuino o

---

<sup>192</sup> Afirma Zafra al respecto: “no cabe la inacción: cabe probar nuevos caminos. Pongamos: mutar desde dentro, infiltrar la alteridad y profundizar frente a la opresión simbólica de un mundo veloz y excedentario. O quizá (es una tentativa) transformar políticamente los marcos de fantasía (ficción) o, de nuevo, otro y más renovado intento de recuperar los vínculos de solidaridad entre iguales (revolución)” (RZ: 228).

auténtico —aunque cabría preguntarse si la retórica de la autenticidad es pertinente o necesaria aquí, por cuanto parece instalar una dualidad que tiende a moralizar y dividir el fenómeno entre sujetos virtuosos y sujetos inertes—, un entusiasmo que reactive una concepción según la cual “la creación debiera cambiar algo interno, parar los engranajes de la máquina humana en su huida hacia delante, incomodar para probar a pensarnos distinto” (RZ: 221), a sabiendas de que “no es fácil recuperar el espejo de la creación como instrumento político y transformador y no solo como apunte de un tiempo” (íbid). E igualmente, y a pesar de todo, nos recuerda que cabe persistir en la búsqueda de “las palabras posibles que operarían como interruptor de un giro necesario que nos facilite romper esta deriva” (RZ: 227).

De hecho, la propia Zafra ofrece en su ensayo un ejemplo de experimentación ficcional e imaginativa al incorporar pasajes narrativos que relatan la vida de Sibila, un personaje colectivo y ficticio que sirve para plasmar en forma de relato mitográfico la tipología de microprácticas y experiencias que dibujan la biografía laboral tipo y el paisaje emocional —casi un yermo— compartidos por las figuras del precariado cultural. Aunque no en todos los momentos resulte acabado o logrado, se trata sin duda de un hallazgo, que hibrida el género con la ficción y permite explorar nuevas posibilidades expresivas, a la vez que abre la lectura a la empatía que señalábamos anteriormente como valor crítico. Si el origen etimológico de *entusiasmo* alude a la Grecia clásica en su voluntad de comprender los momentos de inspiración creadora como contacto con la divinidad, la figura, no en balde femenina, de la Sibila responde de algún modo a la idea de una experiencia replicada de pasión creadora, a la vez que de soledad e incompreensión visionaria que contribuye a describir el retrato robot de la entusiasta —virtuosa. De igual modo, esta figura permite a la escritora andaluza terminar su ensayo con la original exploración de tres posibles finales para su personaje, en los que Sibila se aparta de la industria cultural o académica e indaga

nuevas maneras de reclusión o de alianzas que le permitan redefinir sus vínculos y su relación con el entusiasmo creador.

Por su parte, también López Alós reivindica la importancia de la imaginación política como instrumento para construir “elaboraciones que combatan la injusticia. Ese es el horizonte que dignifica la inteligencia y el que puede hacerla merecedora del elogio y aprecio públicos, aquel que señala proyectos de convivencia abiertos, plurales, participativos, en definitiva, democráticos” (JLA: 46). En su caso, si bien no aparece un personaje como Sibila, sí que late igualmente un pulso imaginativo que se plasma especialmente en las imágenes o símiles que crea para describir los fenómenos psicológicos del precario intelectual, al que llega a describir como caminante errante sin mapa ni provisiones (45), joven promesa que peina canas (66), Sísifo arrastrando maletas (80), como un impostor que a base de sentirse así no sabe ni si lo es (103), como una presa de contención que, ante la presión de la culpabilidad y la paranoia, es incapaz de abrir compuertas sino que opera por desbordamientos (104) o como un alpinista que, desconocedor de sus límites, decide escalar una gran cumbre en camiseta y pantalón corto. Sin duda, algunas de estas imágenes aportan una luz reveladora por el poder de figuración y evocación que despiertan, especialmente entre quienes nos sentimos reconocidos.

c) *condiciones de producción de los saberes*: finalmente, para que las observaciones y críticas detalladas que los dos ensayistas elaboran en sus obras puedan pensarse desde una aplicabilidad experimental, ambos reivindican la necesidad de explorar tanto nuevos modos de dar valor a las prácticas culturales como nuevos entornos y tipos de relación que puedan “resituar (o imaginar) nuevos vínculos de confianza” (RZ: 232) para “recomponer la solidaridad entre iguales sin matar la diferencia, recuperar los vínculos con los otros desde una renovada responsabilidad social” (RZ: 236). Se trata, para López Alós, de responder a la pregunta sobre “si caben todavía formas de vida intelectual que



resistan a la precariedad” (83) de un modo que permitan, “en lugar de abandonarnos a la inevitabilidad de un mecanismo opresivo [...], construir nuevos espacios donde primen los valores, en cierto modo ahora contrahegemónicos, como la solidaridad, la cooperación y el bien común” (JLA: 46). Efectivamente, sólo desde un entorno donde el principio barbarizador de la competitividad sea suplantado por la cooperación parece viable la recuperación de la vida intelectual entendida, como propone el pensador alicantino, como responsabilidad y como pulso crítico y transformador. Por ello, termina proponiendo una nueva figura de intelectual que da en llamar “intelectual plebeyo”, proyección de una figura del saber que asumiría su vulnerabilidad y sus condiciones materiales para replantear su papel y su práctica dentro de la maquinaria productivista, contrapuesto al “precario intelectual” que sería aquél que responde al mandato impuesto, jugando su juego, negando esforzadamente su propia condición precaria, y aspirando a ocupar los puestos de privilegio antes que otros.

Pero la transformación de las condiciones de producción del saber, por supuesto, no puede advenir desde posiciones individualizadas, por lo que ambos autores acaban reivindicando la dimensión común y colectiva de la acción que, como vimos, suele ser el lugar de desembocadura del pensar vulnerable. No en balde, la última palabra, y última frase, de hecho, del ensayo de López Alós es “juntos”: declaración de intenciones, propuesta de un *nosotros* necesario para explorar “criterios que fomenten la horizontalidad, la solidaridad y el intercambio franco, al tiempo que obstaculicen el abuso o las relaciones de dependencia. En otras palabras, que sean afines a la construcción de un auténtico sentido de comunidad intelectual” (JLA: 23). Del mismo modo, Remedios Zafra termina su última recreación narrativa ficcional sobre los futuros de Sibila apelando a una “responsabilidad social” emergida de entre la acción colectiva

espontánea contra lo que no funciona —en la ficción se trata de un tren—, que le lleva a una última reflexión sobre la potencia de lo colectivo:

Puede que el “sujeto que crea” ejerza una cierta resistencia a borrarse como una mancha de polvo ante el viento, pero la resistencia es mayor si el sujeto no está solo y se hace “plural y político”, especialmente si lográramos una versión mejorada de los viejos plurales, un plural capaz de cohesionar frente a la injusticia, sin aniquilar la libertad y la pulsión creadora. Sé que es algo difícil de verbalizar aquí, pero no cabe olvidar, como sugería Barthes, que lo que no puedo nombrar es lo que puede “punzarme”, que “la incapacidad de nombrar es un buen síntoma del trastorno”, capaz de movilizarnos, en la creación y en las alianzas colectivas que vienen. (RZ: 252)

Por supuesto, las diferencias entre los dos ensayos son muchas: Zafra se centra más en la creación y la investigación, y su lenguaje hace gala de cierta densidad que procura rehuir el tecnicismo codificado aunque no de la producción de conceptos fuertes, mientras que López Alós utiliza un lenguaje más sobrio y llano que no impide la sofisticación conceptual y aborda con más precisión la dimensión académica y la proyección pública del pensar y el escribir. Pero nos interesa más aquí entenderlos como dos abordajes perfectamente compatibles, que reverberan el uno en el otro y que dibujan una silueta bien perfilada del problema que nos afecta a los que tratamos de crear, pensar o escribir hoy en día. Si bien podría criticárseles que se centren en la figura del precario cultural —me consta que ha sucedido— por algún supuesto narcisismo o por un prurito de victimización, resulta sin duda razonable comprender que las especificidades del trabajo cultural y de la función intelectual bien ameritan un acercamiento crítico individualizado, a la vez que cabe recordar que ambos sitúan el problema en un marco que excede la mera dimensión cultural o intelectual. Por otra parte, no parece descabellado pensar que la figuración de un tipo de intelectual que esté comprometido contra las medidas que ponen en riesgo su existencia también estará más en condiciones de empatizar con —y reconocerse en— las otras formas de vida vulnerables que sufren una exposición aún más severa al

mismo proceso de precariedad y de desigualdad social y por consiguiente retomar la función transformadora y emancipadora del pensamiento crítico.

Asimismo, y como no podía ser de otra manera, estos dos ensayos no se ofrecen como un recetario o como una guía de actuación sino como el recorrido en torno a una problemática que llega a orillar ciertas preguntas en busca de una conversación colectiva. A partir de ellos es nuestra tarea la de seguir encarnando —o no— ese desplazamiento urgente que señalan y ejemplifican, seguir incorporando otras preguntas para que no mueran en el caudaloso río de la actualidad excedentaria y saturada. ¿Cómo podemos dar valor a otras prácticas fuera de las lógicas de la competitividad y la marginación? ¿Si lo colectivo es sólo la condición, cuál puede ser el camino hacia formas de acción duraderas —teniendo en cuenta que los colectivos de pensamiento suelen acabar siendo frágiles, efímeros—? ¿Qué prácticas pueden potenciar la cooperación a una escala que sea capaz de antagonizar con las dinámicas dominantes? ¿De qué modo podemos hacer de internet una herramienta de emancipación y no de dominación y de homogeneización? ¿Qué espacios de producción de sentido podemos abrir en la nebulosa cibernética para cabida al pensamiento crítico? ¿Qué trincheras, en definitiva, podemos defender y qué horizontes debemos explorar? Estamos ante un panorama en el que escasean las respuestas claras o unívocas, pero sin duda seguir formulando preguntas en esta dirección parece la condición de posibilidad para encontrar respuestas originales o imaginativas que permitan diseñar nuevas relaciones, nuevos espacios, nuevos mundos.

### 5.5. Clavícula: *el cuerpo vaciado del malestar*

Si tanto Remedios Zafra como Javier López Alós proyectan en su escritura la vivencia de la precariedad intelectual de forma indirecta o velada —o sea,

proyectada en la observación de los fenómenos compartidos, de modos de vida comunes—, hay un ensayo o relato autobiográfico de Marta Sanz que aborda desde un ángulo mucho más apegado a la experiencia individual la misma problemática: me refiero a *Clavícula* (2017). Acercarnos a él además nos permitirá transitar de la escritura de la precariedad que hemos visto hasta ahora —relacionada con la desposesión, las transformaciones del mundo laboral y la vida intelectual— a los ensayos que movilizan una idea de vulnerabilidad relacionada con otros discursos de saber y regímenes de verdad, como son los que tienen que ver con la enfermedad y la maternidad. Sanz publica *Clavícula* en 2017, tres años después de la reedición de *La lección de anatomía* y sólo dos después de recibir el premio Herralde de novela con *Farándula*. Resulta revelador que, en el momento en que la escritora disfruta seguramente del mayor reconocimiento crítico y lector con el que ha sido dispensada a lo largo de su dilatada trayectoria, decida acercarse al género ensayístico y publicar cuatro libros, en menos de cinco años, como *No tan incendiario* (2014), *Éramos mujeres jóvenes* (2016), *Clavícula* (2017) y *Monstruas y centauros* (2018). La realidad llama, la incertidumbre aprieta y la escritura de la prosista madrileña —ya de por sí reflexiva y sofisticada en su obra novelística— empuja hacia la necesidad de tomarle el pulso a través de la palabra.

Se trata de libros muy distintos, a los dos primeros de los cuales ya hemos aludido aquí como ejemplos, respectivamente, de escrutinio sobre la tarea literaria en relación con la repolitización del presente y como ensayo coral generacional en clave femenina. En cierto aspecto, con *Clavícula* estamos en las antípodas de lo que podían suponer los dos anteriores, por cuanto se trata de una escritura sumamente ensimismada, que se acerca a la experiencia singular del dolor para bordear las múltiples dimensiones y consecuencias de éste y articular una *historia de vida* hasta enfrentarse con los límites del propio saber y del lenguaje. Pocos libros muestran, en este sentido, una vulnerabilidad tan poliédrica y cruda, cosa que en el caso de Sanz sorprende si tenemos en cuenta el momento de aparente

“éxito” que atraviesa cuando escribe y publica el libro. Pero es que, como nos recuerda Franco Berardi (2003: 30) “el semiocapitalismo es una fábrica de infelicidad también para los vencedores” debido a su capacidad de imponer formas precarizadas de subjetivación, fenómeno al que Paolo Virno aludía cuando afirmaba que “hoy, todas las formas de vida experimentan ese «no sentirse en la propia casa» que, según Heidegger, estaría en el origen de la angustia. En estos momentos no hay nada más compartido y común, en cierto sentido más público, que el sentimiento de «no sentirse en la propia casa»” (Virno, 2003: 32).

En el caso de Sanz, esa propia casa es el cuerpo, y el dolor, el empujón que lo hace inhabitable. Por eso, el libro es fruto de la angustia hipocondríaca que genera la conversión violenta del cuerpo en exterioridad, en enigma, y sobre todo la falta de respuestas ante ella. El ensayo, que —como otros de los que hemos visto— no rehúye la narratividad autobiográfica sino que la subsume en la operación reflexiva que lo vertebra, arranca con el establecimiento de un pacto de lectura que apela a la honestidad con lo real y que instala la escritura en una cuestión abierta, a la que habremos de volver. Nos dice: “Voy a contar lo que me ha pasado y lo que no me ha pasado. La posibilidad de que no me haya pasado nada es la que más me estremece” (Sanz, 2017: 11)<sup>193</sup>. Y, a renglón seguido, inicia la narración sobre la aparición, persistencia y evolución del dolor que, en la zona costal, la sacude en forma de “cabeza de alfiler que súbitamente se convierte en huella de malignidad” (12). A partir de ahí, la obra bordea todas las aristas y diámetros que la experiencia del dolor entraña a través de conversaciones de amigos, tratamientos ensayados y doctores visitados, sueños, confesiones, pensamientos existenciales sobre la vida y la muerte, y sobre todo de la representación de la angustia y del miedo que impregnan gran parte de la

---

<sup>193</sup> A partir de aquí, todos los números entre paréntesis aluden a esta edición.

obra, y del pensamiento sobre el cuerpo, sobre su propio cuerpo, que le inspira una “alta estima” y un “odio simultáneo” (26), ya que no le concede ni “un solo día en que no experimente un dolor nuevo” (20) y al que, a pesar de ello, no renuncia a valorar como clave interpretativa:

en un lunar de mi cuerpo que me escuece y muta veo la realidad como dentro de la bola de cristal de una pitonisa de feria, todo lo que me oprime, los rayos alfa, gamma o beta que irradian los módems portátiles y las redes wifi invisibles que atraviesan los muros me apuñalan. Me pasa a mí y a todo el mundo. (15)

Pero el dolor persiste y las respuestas —el hallazgo de algún nombre indiciario de un posible remedio<sup>194</sup>— no sólo no llegan, sino que algunas le remiten a un vacío que de ahora en adelante actuará como metáfora de su malestar<sup>195</sup>:

Al enésimo médico le describo exactamente el lugar de mi dolor. Un espacio inexplicable entre el esternón y la garganta. El médico me dice: “Es imposible”. Señalo insistentemente un punto hueco. Trazo círculos sobre él con mi dedo índice. Pinto garabatos. Es un espacio en blanco de la materia. El único territorio de la masa corporal donde no hay absolutamente nada y toda la carne es éter y arcángeles. El médico se excede: “Si te clavara una aguja exactamente en ese punto, llegaría limpia al otro”. Me imagino al médico como a esos magos que cortan cajas por la mitad con una chica dentro. (113).

Desde ese vacío, que es a la vez físico, existencial y epistemológico, se solapan, en el relato de la escritora madrileña, todas las preocupaciones que la acucian, los miedos, las opresiones, las incertidumbres, y a la vez, precisamente por eso, en éste se cifra la posibilidad de un desplazamiento en la comprensión del propio sujeto en crisis. Es desde este cuerpo vaciado que Sanz siente la urgencia de relatar, de un modo algo exhibicionista e incontrolado —el cuerpo impone y desborda la escritura—, tanto las precarias condiciones materiales de su existencia como aquello que Bajtín denominó lo “bajo-corporal” —fluidos,

---

<sup>194</sup> “Yo quiero que me quiten un dolor. Que me ayuden a localizarlo. Que me extirpen del corazón el ansia poniéndole un nombre y un remedio” (30).

<sup>195</sup> “Cuando salgo de viaje [...] noto que de la clavícula me cuelga una hilacha de tela pasada. Se sale un hilillo que va abriendo un boquete cada vez más ancho. Es el vacío” (129).

secreciones, lunares y arrugas— en la ejecución de un autorretrato en crudo, materialista y corporizado:

Tengo cuarenta y ocho años. No. En realidad tengo cuarenta y siete. Hace dos años que no tengo la menstruación. Soy una mujer de éxito llena de tristeza. Temo que se mueran mis padres. Mi marido está en el paro. Trabajo sin cesar. No quiero quedarme sola. He tenido mucha suerte. Me han querido tanto. No sé ganar. Ni perder. Me da pánico disponer de tiempo suficiente para disfrutar de tanta felicidad y tantos privilegios. (112)

La caída en el cuerpo vacío es, pues, el correlato del vaciado que Sanz opera en la figuración de la supuesta autonomía autoconfiada del sujeto para instalarla en la incertidumbre derivada de las fragilidades y dolores que lo atraviesan —el envejecimiento, la menopausia, la precariedad laboral en forma de paro y de autoexplotación, el miedo— y que reclaman el reconocimiento de su vulnerabilidad intrínseca. Ahí es donde cobran sentido las explícitas menciones de los cobros mensuales, del coste de la vida, de la búsqueda de empleo, de la inseguridad respecto si será capaz de sostener la economía familiar, porque ahí es donde se encabalgan la precariedad laboral e intelectual a la que acabamos de atender con la vulnerabilidad que habíamos definido en anteriores capítulos. Una vulnerabilidad que, asumida, por un lado lleva a la escritora a cuestionar los regímenes de verdad que abordan su situación desde los saberes clínicos y terapéuticos y que, por el otro, tensiona la escritura de Sanz —“escribo de lo que me duele” (51)— hacia la encarnación autobiográfica desnuda, en el que incluso la idea de estilo queda subyugada al dolor:

todos los textos son autobiográficos y a veces la máscara, las telas sinuosas y las transparencias que cubren el cuerpo son menos púdicas que una declaración en carne viva. [...] Me importa más la mueca que el lenguaje que la adecenta. [...] La autobiografía es la consagración de la realidad y de la primavera, y no las costuras para convertirla en relato. El estilo es hablar de la tripa que se me ha roto. [...] También me interesa cuánto me van a pagar por mis esfuerzos. Por el libro que corrijo justo ahora y que tanto, tanto miedo me está dando. (50)

La obra puede ser vista como relativamente egótica o centrípeta, en esta exhibición proteica y obsesiva del yo y de los demonios que lo acechan, pero no solipsista, por cuanto su escritura, más que establecer supuestas verdades desde un sujeto fuerte o transitar por un mundo cerrado de afectos y consideraciones autocomplacidas, se propone agujerear, desde la urgencia aplastante del cuerpo, los discursos sociales y políticos que encuadran la experiencia individual, cerrando su significado y exponiéndolo a ciertos usos. Uno de ellos es sin duda la de la psiquiatrización que reduce el abordaje de las alteraciones psíquicas a la ingesta de cápsulas y pastillas. En este sentido, la ansiedad y la desorientación que sufre Sanz por el desconocimiento de lo que le ocurre, la presencia recurrente del dolor y la ignorancia sobre su origen queda sujeta a la inclinación médica por el preparado paliativo del que acaba derivando una adicción a los ansiolíticos que está desacomplejadamente expuesta en el texto (70-82). Contra el método “empastillador”, que tiende a la captura del paciente como significante desviado y consiguientemente a la asimilación entre su debilidad, locura y equivocación (97), Sanz reclama otra mirada que haga del cuerpo un lugar de significación, a pesar de su impenetrabilidad última: “Me duele, y este daño no se cura con fármacos para combatir la depresión o el insomnio. No es mi vida la que me hace infeliz. Es la oscuridad de mi cuerpo” (84).

Esta dimensión psiquiátrica del discurso se engloba dentro de lo que Charles Taylor llamó —lo hemos mencionado ya— la “cultura terapéutica”, que arrancó en los Estados Unidos de los años 60, y cuyo ideologema más extendido es aquel según el cual cada individuo es responsable de su bienestar físico y psíquico, a costa de escamotear, en su mirada individualizadora, la dimensión insalvablemente social y política de la vida humana, así como la importancia de las condiciones materiales de la existencia para la posibilidad de desarrollo de una vida digna. Tras más de cincuenta años de existencia, la ideología del pensamiento positivo ha acabado asentando lo que Edgar Cabanas y Eva Illouz



denominan *Happycracia* (2019), es decir, una pretendida ciencia de la felicidad que, basada en la psicología positiva, ha permeado en muchos niveles de discurso social, desde la publicidad, a la conducta laboral o la vida espiritual.

Con ello, y debido a la “poderosa maquinaria que la industria, las empresas, los expertos y los científicos mantienen”, “la felicidad se ha convertido en una poderosa herramienta para controlarnos porque nos hemos entregado a la obsesión que nos propone”, una obsesión generalizada que, en lugar de hacer que el ideal de felicidad se adapte a las condiciones de vida de cada uno, provoca que seamos “nosotros los que tenemos que adaptarnos a sus tiránicas demandas, a su lógica consumista, a su enmascarada ideología y a sus estrechas y reduccionistas asunciones sobre lo que somos y debemos ser” (Cabanas e Illouz, 2019: 180). Obsesión que, además, acaba convertida en distribuidora incansable de sentimiento de culpabilidad como contracara ante el incumplimiento de estas exigencias, como le ocurre a Sanz y a los sujetos que, en contacto con su vulnerabilidad, ven cómo son socialmente responsabilizados de sus experiencias precarias: “La culpa me consume cuando vulnero mis propios protocolos y mis buenos hábitos. Los vulnero continuamente o, al menos, yo lo siento así. Soy una yogui a la fuerza. Una pseudovegana ni vocacional ni filosófica. Una japonesa fingida. Una buena chica. Una chica obediente” (154)<sup>196</sup>. Por eso, un primer paso hacia la impugnación de los discursos culpabilizadores es la reivindicación del dolor propio: “Asumo el discurso de los hipocondríacos y me ciño a la mirada de lo que los demás esperan de mí. Pero hoy me rebelo. No soy una hipocondríaca. No estoy deprimida. Tengo un dolor. Lo reivindico. Me

---

<sup>196</sup> En otro pasaje, escribe Sanz, sobre la culpa: “En el fondo, no estoy segura de decidir nada. Es la inercia. La fantasía de que de verdad elegimos y la culpa por no tomarnos con la debida seriedad los avisos de nuestro cuerpo. Como si pudiésemos parar cuando nos diera la gana. Hasta de eso tenemos la culpa. Tenemos culpa de todo” (34). Y más adelante, ante la mirada de su padre, que no tolera tener una hija vulnerable: “Mi dolor me lleva a experimentar una gran culpa. Mi dolor es un fallo que no puedo permitirme. La prueba irrefutable de una inteligencia débil” (56-57).

quejo” (86). Y lo mismo ocurre con la enfermedad: “Pienso que tengo derecho a ciertas enfermedades. Me las he ganado a pulso. Porque el mundo es casi siempre una mierda y cuesta un esfuerzo hercúleo tirar del carro” (93).

Ante estos discursos, ante la responsabilización del sujeto, y la culpa que ésta conlleva, Sanz reivindica, además del derecho al dolor y la enfermedad, la vía de la escritura como espacio donde tejer un relato propio, desautorizador y singularizado, a través del cual pueda escribir bien apegada a la experiencia que la oscuridad de su cuerpo le procura. No en balde, la frase de Marguerite Duras que la escritora escoge como epígrafe del libro reza: “Uno se encarniza. No se puede escribir sin la fuerza del cuerpo” (9). Como clave interpretativa, pues, la cita nos invita a comprender *Clavícula* precisamente como un proyecto donde la literatura se alía con el cuerpo para potenciarlo, para devolverle una fuerza de la que ha sido desprovisto, y que pasa, en primer lugar, como vimos, por reconocer su vulnerabilidad, su dependencia respecto al trabajo, sus penurias, sus conflictos y contradicciones, así como las transformaciones que lo conducen a nuevas sensaciones y vivencias descentradas, y a veces desconcertantes, como, en este caso, el climaterio<sup>197</sup>. Abordar desde un lenguaje encarnado la experiencia de la vulnerabilidad supone en el desarrollo fragmentario y tortuoso del texto, intentar agarrar al dolor por la metáfora (45) a pesar de reconocer su condición inasible y concluir que “no hay mentiras ni metáforas para expresar mi dolor” (61), subvertir ciertos órdenes y desmadejar tabúes al decir palabras que “nadie pronuncia” como *menopausia* (52-53), no renunciar a “poner un nombre a lo que pasa, y con el nombre sentirme parte de algo” (146) o permitirse jugar con el de

---

<sup>197</sup> En este sentido, Diana Eguía Armenteros ha llamado la atención, en su reciente tesis doctoral, sobre la nula importancia que algunas críticas y reseña del libro de Sanz han dado a este aspecto central de esta obra: “*Clavícula* no trata de la menopausia, sino del climaterio, un periodo de adaptación entre edades del que los autores de las críticas ni siquiera parecen tener noticia” (Eguía Armenteros, 2019: 191).

la parte dolorida, porque “a nadie le puede doler algo con un nombre tan hermoso. Clavícula. Clavicordio. Clavo. Clave. Clavija” (131).

De ahí que la poética de la angustia que supone el libro sea también la propuesta de una exploración y la huella de una experimentación empoderadora, a partir de la cual, y en oposición a los discursos totalizadores que subsumen la individualidad a un orden establecido de las cosas, se pueda habitar —sin el miedo a no hallar o a fracasar pero con la esperanza de que el recorrido revele algunos de los contornos de una hipotética respuesta— la pregunta que abre el dolor cuando convierte el cuerpo en enigma:

Estas páginas no están concebidas para ser convencionalmente interesantes. En ellas se registra un protocolo. Son una indagación. El intento de responder a una pregunta que no se desliza hacia atrás y hacia delante por el carril bien engrasado del tiempo. Estas páginas aspiran a operar como herramientas afiladas. Un trépano o un berbiquí. Describen un proceso, puede que una figura circular, y hablan de una persona. No de sus pasos de baile. (165).

La escritura se presenta, de este modo, como *herramienta*, pero no desde una concepción instrumentalista o funcional, sino expedicionaria, para explorar con palabras lo que está en juego en el decirse, en la representación y también en el pensar(se). Por eso se trata de una escritura pensante que aspira a dar sentido mediante la desautorización de otros sentidos impuestos —es decir, que se hace cargo de la función de la crítica, que *se hace crítica*—:

Hoy veo con toda claridad que la escritura quiere poner nombre e imponer un protocolo al caos. Al caos de la naturaleza, a la desorganización de esas células dementes que se resisten a morir, y al caos que habita en el orden de ciertas estructuras sociales. La escritura araña la entropía como una cucharilla de café el muro de la prisión. Amputa miembros. Identifica —para sanarlas— las lacras de la enfermedad. Es un escáner. (51)

Contra el discurso terapéutico y clínico, este pensar, que podemos describir como vulnerable, reconoce como caos el “orden de ciertas estructuras sociales”, las desnaturaliza para levantar un contradiscurso. Por eso, por muy ensimismado

que pueda parecer, resulta en esencia dialógico en su búsqueda del reconocimiento de sí en la experiencia compartida y también de la recuperación de un relato propio. No es casual que esta escritura desemboque en la conciencia de que su entorno está plagado de personas igualmente afectadas por la misma condición: “Descubro que casi todo el mundo ha pasado por lo mismo que yo: Juan, Nuria, Verónica, José, Mercedes, Mabel... Echo la cuenta y me salen más mujeres. No creo que sea una cuestión de debilidad, sino de incremento de la presión” (95). Con ello, la autoescritura dolorida trasciende lo meramente individual para articular un relato común, comprendiendo que no se trata de un fenómeno singular sino compartido y, por lo tanto, relacionado con esas mismas estructuras sociopolíticas. De ahí que el ensayo, que se deja leer desordenadamente como acumulación de instantáneas y de reflexiones independientes, se conciba desde su voluntad politizadora y crítica, en un mundo que opaca la sensibilidad del vulnerable mientras distribuye, a través del régimen de visibilidad imperante —de esa superficialidad de las imágenes repetidas y las ficciones domesticadas de las que hablaba Zafra— una noción “ñoña” y sensiblera de la emoción y de lo que afecta. En un orden en el que “la sensibilidad verdadera [...] se hace medicamentosa o se confunde con el mal carácter o con el no saber vivir en paz”, la escritora madrileña nos dice: “no puedo dar nada mejor de mí que este desenmascaramiento mientras reconozco que el miedo a la locura no proviene de una predisposición química, endógena, sino de una serie de estímulos externos que me van dejando huellas, incisiones muy profundas” (108).

La de Marta Sanz no es, pues, una exposición pornográfica de un yo que se victimiza o se regodea en el exhibicionismo, sino la exploración de un espacio intersubjetivo que se sabe parte del problema que quiere enfrentar: la significación del dolor y la enfermedad en una sociedad que anestesia a la sensibilidad pero que adolece de una hiperinflación de lo sensiblero en una

cultura-red dominada por los *likes* y los videos de gatitos (108), así como la búsqueda de razones más allá de lo estrictamente personal que permitan politizar la experiencia y dirigirla hacia una comprensión más multidimensional de éstos, por mucho que se tiñan, a veces, de revelación apocalíptica al generalizar su experiencia en forma de enfermedad “de la que nos vamos a morir”, y que tiene que ver con la precarización de la vida que tanto ha incrementado desde la mal llamada crisis:

Nos hemos hecho viejos antes de tiempo por culpa de la reforma laboral. Los ajustes, la crisis, los recortes, los eufemismos y las malas palabras, el taco y los exabruptos, las retenciones del impuesto sobre la renta de las personas físicas y el 21% de IVA se nos han metido en el cuerpo, como un demonio, como una bacteria, y ahora forman parte de nuestro recuento plaquetario y de la enfermedad de la que, palabrita del Niño Jesús, nos vamos a morir. (197)

La experiencia del dolor, hecha palabra —palabra tentativa, confusa, viva— por virtud de la escritura, otorga así, finalmente, un volumen nuevo a la propia experiencia, la arroja hacia un afuera del individuo para dotarla de un sentido común, de una llamada que de nuevo recurre al *nosotros* desde la reivindicación del cuerpo y de la vulnerabilidad. El pensar vulnerable no se resigna a la culpabilidad, el miedo o la ansiedad generalizadas, sino que los reconoce inducidos para servir al abaratamiento y la renuncia a la vida digna.

Y aun así, vale la pena recordarlo, no se trata de un recetario ni de un manual de conducta. Lo interesante del ejercicio ensayístico de Sanz es precisamente que no se dobla ante la tentación última de asentar un conocimiento o de reducir todo su devenir a un código o a una idea salvadora, huyendo de la afirmación conclusiva, acomodaticia, y dejando tras de sí, a lo sumo, el ejemplo contagioso de un recorrido narrativo. Incluso a nivel ideológico, lejos de fingir tenerlo claro, la madrileña reconoce sin ambages:

Incurro en la ingenuidad de creer que puedo elegir ideológicamente en el origen de mi dolor [...] y sopeso los pros y los contras en una balanza que tiene como fiel el

capitalismo. Si mi dolor es físico, en el platillo de mi balanza están: las industrias farmacéuticas, la posibilidad de un seguro médico privador ante la lentitud de lo público, sesiones de fisioterapia, aparatos ortopédicos, analgésicos, el lujo de una cesta de la compra concebida para el régimen lipídico y la vida sana. Si mi dolor es del alma, sobre el platillo de la balanza se depositan: la minuta del psicólogo, las pastillas que te receta el psiquiatra, la aromaterapia, el yoga, el rooibos y las hierbas para dormir, el equipo de *running* de Decathlon, el darse caprichos, un viaje caro, quizá un crucero... Sopeso los platillos de mi balanza y me doy cuenta de que estoy ideológicamente muy perdida. (94)

En efecto, reconocer la preexistencia del cuerpo ante toda forma de subjetividad implica también el compromiso de mantener abiertas las grietas por las que fluyen los significados, resistiéndose al intento de captura por parte de lo que Alberto Santamaría llama “semánticas institucionales”, o sea, aquellas que operan “desarrollando falsas alternativas, generando relatos apocalípticos, mistificaciones cuyo fin es inocular fórmulas según las cuales es posible cercar una esencia de lo real” (2017: 180). En este sentido, es sin duda de agradecer que *Clavícula* evite la tentación de ser reducido a una consigna o moraleja. La potencia que encierra al respecto es la del intento decidido e inalienable de la narración. Queda la fuerza pensante que ansía adentrarse en esa zona oscura y doliente del cuerpo para reflotarla en el espacio conflictivo de la escritura, la gestualidad incondicional que renueva la creencia en el pensamiento y la palabra escrita. Por eso, una vez terminada la lectura del libro, de este “autoensayo” que se arrapa a lo real sin soltarse de la voluntad crítica, sigue resonando la cuestión desasosegante con que se abría: “La posibilidad de que no me haya pasado nada es la que más me estremece”. Cuestión que se dispara ahora en múltiples direcciones, abriendo más preguntas: ¿Qué significa esa *nada* que estremece, o sea, la posibilidad de que haya podido no ocurrirle nada? ¿Se trata de la constatación de la sima que media entre la vida del cuerpo y la autopercepción del sujeto? ¿Arremete más bien contra la incapacidad individual por explicarse en última instancia la vida fenoménica? ¿O acaso busca incriminar las lógicas

epistémicas y sociales que han hecho que una experiencia tan compartida como la de la escritora quede reducida a esa desasosegante *nada*? ¿Se trata de afirmar un binarismo —sí o no— ante la posibilidad de la respuesta o más bien de rellenar sócráticamente la propia escritura de todo aquello que se sabe que no se sabe?

¿Para qué, entonces, plantearse una modulación tan confusa e inasible, para qué repetirse la pregunta circular sobre lo ocurrido? La respuesta no es otra que el propio libro, es decir, para narrar(se). Y con ello, para recuperar la estrecha vinculación entre la potencia del narrar y la vida del individuo. En cierta medida, podríamos ver la escritura de Marta Sanz como ese *decir confuso* que caracteriza la narración esquizofrénica según lo propone Santamaría, o sea como “punto de fricción” que “frente a la interpretación *se sitúa* [en] la construcción narrativa de un problema desde su propia superficie, identificando una trayectoria”, y que parte de comprender el cuerpo como “un continuo abierto de intensidades y de narraciones” (ídem: 36). Partiendo de las reflexiones de Benjamin sobre la experiencia, y las figuras del narrador y la —opuesta— del novelista, el poeta y ensayista español aclara la función de esta narración, en relación a las instituciones semánticas:

Toda institución trata de asentarse sobre un *argumento* aleccionador y justificador de un orden preciso (el suyo). Toda institución es una meta-novela. En este sentido, cuando hablamos de *decir confuso* apuntamos a una posible fractura de esa *enunciación*, de esa semántica y, por tanto, de esa institución. *Toda institución* trata de situarnos en las propias redes de *lo que debe ser dicho*; cuyo fin es estipular que esto sea algo ordenado, diseñado, programado; que lo legítimo sea el orden claro y distinto de *su* argumento. *Decir confuso* como relato, como desidentificación y alternativa respecto a lo institucional (en el interior incluso de una institución). Un narrar que nada tiene que ver con la novela y que, desde cierta perspectiva, es directamente político. (ídem: 62)

Ese narrar, cuya fuerza “barbarizadora” se basa en ser una “forma continuada de construir imágenes diferentes y diferenciadas de nosotros mismos”<sup>198</sup>, es en

---

<sup>198</sup> La disyuntiva del título del libro de Santamaría, “Narración o barbarie”, se ofrece, en este sentido, ambigua. Por un lado, puede ser entendida como la oposición entre la acción

definitiva lo que Marta Sanz reivindica en este diario de desencadres y de huidas que supone *Clavícula*, sin buscar resolver la cuestión ni reproducir respuestas esquematizadoras o preestablecidas, y convirtiéndose en última instancia en una invitación a compartir y hacerse cargo de un problema que es a la vez individual y colectivo, es decir, a cohabitar la potencia de la narración a través de la promesa de encuentro que supone la lectura.

### 5.6. *Líneas de fuga corporales contra la medicalización de la vida*

Un aspecto central en el libro de Marta Sanz es sin duda, como acabamos de ver, la convocación de factores económicos, sociales, laborales y médicos a la hora de abordar aquello que el cuerpo comunica como *significante oscuro*. En este sentido, el síntoma que quiere abordar en su constatación de la ilegibilidad del cuerpo puede entenderse como una consecuencia de lo que Crespo y Serrano Pascual denominan la “psicologización del trabajo”<sup>199</sup>, según la cual el imperativo

---

violentamente reduccionista de las semánticas institucionales —entendidas como *barbarie*— y el relato liberador de la narración experiencial. Pero, por el otro, Santamaría también entiende la idea de la barbarización como sabotaje desde dentro de esas semánticas, propia de aquellos casos en los que “el lenguaje abre la vía para su propia desproporción, pero al mismo tiempo a una desesperada y eléctrica transfusión de comunicación. Narración o *barbarie*. O mejor, la narración como *barbarie*, la narración como forma continuada de construir imágenes diferentes y diferenciadas de nosotros mismos. La narración como *barbarie* y emancipación” (ídem: 159).

<sup>199</sup> Explican estos autores que en la propagación de los discursos del *management* y la *flexiguridad* lo que está en juego subterráneamente es la responsabilización del trabajador en toda su dimensión moral: “La moralización discursiva del trabajo ya no es un mero discurso disciplinante que identifique el trabajo asalariado con la virtud. El nuevo discurso capitalista ha puesto la moral a trabajar. Características de corte moral tales como las actitudes, la motivación, las habilidades sociales y los recursos emocionales no son ya sólo consideradas como requisitos previos para trabajar sino como parte del contenido mismo del trabajo, son elementos de la propia cualificación laboral, tan importantes a veces como la cualificación técnica y, en ocasiones, como ocurre con el trabajo emocional se convierten, justamente en la principal cualificación requerida” (Crespo y Serrano Pascual, 2012: 37-38).



productivo actual también implica someter la dimensión moral del individuo al trabajo: contra ésta, el libro se ofrece como intento de elaborar una narración antagonista que sea capaz de abordar los distintos contornos de un malestar que tiende a la individualización pero que, por poco que se hurga en la herida, se manifiesta colectivo. En este sentido, nos permite desplazarnos del campo semántico de la precariedad que hemos ido despuntando hasta ahora —vinculada esencialmente a la desposesión de vivienda y trabajo—, hacia el de la vulnerabilidad, o sea, aquella que tiene que ver con la condición ontológicamente dependiente, abierta e irresuelta del ser manifestada en su corporalidad —por más que, como hemos dejado demostrado, precariedad y vulnerabilidad no sean categorías impermeables o estancas, sino que trazan un *continuum*. La clave, en este sentido, es la concepción y tratamiento del cuerpo —ese significante oscuro al que alude Sanz— que la escritura despliega al friccionar con los discursos disciplinadores de esa *institución semántica* que es la medicina. Veamos por qué.

Seguramente sea Foucault el pensador que más ha influido a la hora de poner en tela de juicio algunas de las operaciones epistémicas que la progresiva implementación del paradigma médico —vinculado al desarrollo de la ciencia, del liberalismo y de la razón de Estado— ha supuesto para la cultura occidental en relación a la gestión política de la vida y a la autopercepción de los ciudadanos. Recordemos que sus primeras obras, en las que abordaba precisamente, desde un enfoque historizador de los discursos, la enfermedad mental (*Maladie mentale et personnalité*, 1954), la locura (*Folie et déraison. Histoire de la folie a l'âge classique*, 1961) y la clínica (*Naissance de la clinique*, 1963), fueron las que le permitieron desarrollar la metodología histórico-filosófica que denominó *arqueología del saber*, y que se inició precisamente con la “arqueología de la mirada médica” (Foucault, 2001). Una óptica que luego iba a proyectar sobre las ciencias humanas y el saber en general, como paso previo para acabar centrándose, en sus últimas obras, en las relaciones de poder. Lo que más nos interesa ahora del pensamiento

foucaultiano, en relación al saber médico, es la forma en que este problematiza, al historizarlas, las condiciones gnoseológicas que permitieron, en los albores de la modernidad occidental, ir suplantando gradualmente el conjunto de prácticas e interacciones relacionadas con los cuidados y la curación por otras organizadas en torno a una racionalidad científica que no suponía tanto una mayor eficacia o un ejercicio más *racional* como ponía en juego una nueva relación entre el cuerpo humano, entre lo visible y lo enunciable:

A principios del siglo XIX, los médicos describieron lo que, durante siglos, había permanecido por debajo del umbral de lo visible y de lo enunciable: pero no es que ellos se pusieran de nuevo a percibir después de haber especulado durante mucho tiempo, o a escuchar a la razón más que a la imaginación; es que la relación de lo visible con lo invisible, necesaria a todo saber concreto, ha cambiado de estructura y hace aparecer bajo la mirada y en el lenguaje lo que estaba más acá y más allá de su dominio. Entre las palabras y las cosas, se ha trabado una nueva alianza, que hace *ver* y *decir*, y a veces en un discurso tan realmente “ingenuo” que parece situarse en un nivel más arcaico de racionalidad, como si se tratara de un regreso a una mirada al fin matinal. (Foucault, 2001: 5)

Como consecuencia de las prácticas anatómicas que arrancan en el siglo XVII, en las que juega un papel decisivo el acceso visual a la materialidad interna de los cadáveres —antes no era permitido por concebirse como un ultraje al ser fallecido—, la evolución del saber médico irá articulando una nueva metodología estructurada a partir de la creencia en la capacidad de hacer identificar el síntoma observado y el signo lingüístico, lo percibido y lo enunciable. Muy resumidamente: si la mirada es capaz de acceder a todas las capas y membranas del cuerpo, entonces la enfermedad que lo afecta deja de mostrarse como una oscuridad que requiere de un abordaje holístico y emocional para pasar a ser percibida como un problema localizable, aislable y, lo más importante, aprehensible a través del lenguaje. Se da, pues, en el nacimiento de la clínica, un “isomorfismo fundamental de la estructura de la enfermedad y de la forma verbal que la cerca” (ídem: 138):

En el horizonte de la experiencia clínica, se dibuja la posibilidad de una lectura exhaustiva, sin oscuridad ni residuo: para médicos cuyos conocimientos fueran llevados “al más alto grado de percepción, todos los síntomas podrían convertirse en signos” [la cita es de Condillac] todas las manifestaciones patológicas hablarían un lenguaje claro y ordenado. (ídem: 137)

Como vemos, el cambio de paradigma del saber médico se disputa en el terreno de la mirada, pero también del lenguaje, que pasa a ser comprendido ahora como herramienta de referencialidad transparente para el conocimiento del cuerpo, revelado éste consiguientemente como verdad accesible y metaforizado en adelante como cuerpo-máquina. A través de ese nuevo lenguaje clínico, nos dice Foucault, lo que se pone en juego es el mismo concepto de individuo, que quedará ahora definido por esta *racionalidad* mecanicista<sup>200</sup>, en función de la cual se organiza lo que el pensador francés da en llamar una *anatomopolítica del cuerpo*. Si el cuerpo es un organismo mecánico que responde a unas lógicas y leyes naturales enunciables, entonces la medicina va a dedicar sus esfuerzos a aislar y curar el “hecho patológico” para salvaguardar la *normalidad* del funcionamiento corporal. Y no sólo eso, sino que va a intentar revelar ulteriormente las causas y conductas que llevan a la aparición de la patología, por lo que se va a atribuir la capacidad de sancionar los comportamientos correctos en relación al cultivo del cuerpo y aquellos que, por lo contrario, resultan desviados respecto a la norma. Por eso, el desarrollo de esta *anatomopolítica del cuerpo* a partir del siglo XVII, entendida como conjunto de tecnologías de gobierno “cuyo objeto habría sido

---

<sup>200</sup> En su original tesis doctoral, Miguel Ángel Martínez García (2015: 34) explica este desplazamiento de la experiencia clínica del siguiente modo: “solo así podrá surgir un discurso al fin científico sobre el individuo: porque ese individuo es únicamente lo que se extiende ante esa mirada, ese cuerpo que funciona de forma mecánica. En este sentido, podríamos afirmar que la mirada clínica no ejerce tanto una reducción sobre el individuo sino que lo funda. Gracias a que reduce al ser humano a un cuerpo completamente expuesto a esa mirada, es posible «organizar alrededor de él un lenguaje racional». Por esto la experiencia clínica y su aplicación anatómica resultan decisivos: es la primera vez en la historia de Occidente que el individuo se abre al lenguaje de la racionalidad y ello supone, como vamos a ver, una modificación radical en «la relación del hombre consigo mismo», con su cuerpo y con el mundo. La enfermedad cumple un papel central en este proceso”.

la ordenación y la regulación del cuerpo”, supone la precondition para la aparición, en el siglo posterior y en alianza con el devenir de los estados liberales, de la ya mencionada *biopolítica*, “donde el objeto de gobierno sería el cuerpo-especie, la población, la vida en tanto que fenómeno global” (Jordana, 2017: 18). *Anatomopolítica del cuerpo y biopolítica de la población* son, pues, las dos caras esenciales de la gubernamentalidad moderna, que, como vemos, alumbran una alianza epistemológica que hace que “el sujeto de la política moderna coincid[an] con el sujeto de la medicina moderna (la biomedicina)” (Martínez García, 2015: 83).

Este es el paradigma médico-político que, con diversas derivaciones y novedades, ha perdurado hasta nuestros días. Y, sin embargo, resulta aún necesario atender a un último giro que se dará a lo largo del siglo XX en la misma línea que venimos esbozando: aquél que proyecta, desplazándola, el área de atención de la *enfermedad* a la *salud* como objeto de intervención médica. Se trata, en cierto modo, de la colonización, por parte de la mirada médica, de cada vez más ámbitos de la vida humana, como la higiene, la sexualidad, la actividad física o la alimentación, aspectos que antaño no habían sido concebidos dentro de su área de interés. Dice Foucault al respecto:

lo que caracteriza más específicamente al período actual en el interior de esta tendencia general, es que la medicina de los últimos decenios, al ejercer una acción que va más allá de las fronteras tradicionales definidas por los enfermos y las enfermedades, comienza a intervenir en todos los campos, ninguno de los cuales le es ajeno. Si bien en el siglo XIX la medicina ya había rebasado los límites clásicos, existían no obstante aspectos que no parecían «medicalizables». La medicina tenía un exterior y se podía concebir la existencia de una práctica corporal, una higiene, una moral de la sexualidad, etc., que no estuvieran controladas ni codificadas por la medicina. [...] En la situación actual, lo diabólico es que cuando queremos recurrir a un territorio exterior a la medicina nos encontramos con que ya ha sido medicalizado. Y cuando se quiere criticar a la medicina sus deficiencias, sus inconvenientes y sus efectos nocivos, esta crítica se hace en nombre de un saber médico más completo, más refinado y difuso. (citado en Jordana, 2017: 20)

Queda claro, de este modo, el estrecho vínculo entre la medicina y la biopolítica, si recordamos que esta se define, precisamente, como la forma de poder que, a diferencia del poder soberano —cuya fuerza de ley se basaba en su capacidad de “hacer morir” sobre un *territorio*—, se funda en el “dejar vivir” y se despliega en una miríada de tecnologías de gestión de la *población* centralizados en el Estado moderno y en las prácticas de saber legitimadas: parámetros de conducta, estudios estadísticos, incentivos, regulaciones, dispositivos de control, etc. Cuando el saber médico, sostenido sobre la fe en un lenguaje transparente que da acceso a la verdad fenoménica del cuerpo —en la enfermedad originalmente, y ahora también en la salud—, se erige como discurso totalizador y clasificador de cada aspecto de la conducta humana, con su correspondiente dimensión valorativa y disciplinaria, entonces podemos hablar, como señaló Ivan Illich en los años 70, de una auténtica “medicalización de la vida” (Illich, 1976: 35).

Una medicalización que trae consigo varias consecuencias de orden político, entre las que cabe destacar “la individualización de la enfermedad, la desvinculación de la enfermedad con respecto al contexto social y político en que se desencadena, con respecto a las condiciones de vida del sujeto, con respecto a las elecciones que este toma ante ellas” (Martínez García, 2015: 39). Y si a ello le añadimos su entrada en el mercado de valores en tanto que monopolio de los cuidados y de la curación en la modernidad capitalista, estas consecuencias se disparan en una innúmera serie de estructuras y relaciones de poder: hospitales, centros de investigación, industrias farmacéuticas, empresas terapéuticas, intereses crematísticos y procesos de mercantilización de todo tipo de prácticas relacionadas con “la salud” —cuya máxima expresión podrían ser, hoy, desde todas las corrientes del yoga, el *mindfulness* o el *running* hasta los negocios bioalimentarios vinculados con lo *healthy* y el sinfín de dietas paleo, crudivegananas, flexiterianas o *pegan*. Como vemos, esta aleación entre una epistemología individualizadora —o descontextualizadora— y una inagotable

potencialidad lucrativa hace encajar perfectamente el paradigma de la salud en la racionalidad neoliberal, en tanto que dispositivo disciplinador que repite, aplicado esta vez al cuerpo y a la normalidad de lo sano, la máxima terapéutica según la cual cada uno es responsable de su propio bienestar y de su destino. Un encaje que, teniendo en cuenta la actual pérdida de poder de la forma-Estado —que en su deriva bienestarista tenía por objeto garantizar el acceso universal a los servicios médicos— en favor de los mercados globales y las instituciones internacionales propias de la competición mundial neoliberal nos sitúa, tal como augura Ester Jordana, ante un probable nuevo horizonte biopolítico por venir —o ya existente en ciertos países— en el que sea el mercado “quien dirima, desde su propio juego de competencias e intereses, quién tendrá acceso a «hacer(se) vivir» y quién, por el contrario, va a «dejar(se) morir»” (Jordana, 2018: 84).

Como vemos, si este argumentario es correcto, el paradigma de la salud, lejos de ser hoy el motor organizativo que trate de preservar la integridad de la vida humana y apunte a un reparto equitativo de los recursos dedicados a los cuidados y la sanación, supone uno de los bastiones ideológicos de lo que aquí venimos observando como procesos de precarización, que dejan cada vez más expuestos los cuerpos y las vidas a la autogestión del riesgo y consiguientemente a la posibilidad de no tener con qué sostenerlos. El resultado de lo cual, ya lo sabemos, no es más que el incremento de la desigualdad —en este caso, basada en la distinta capacidad de hacer frente a la enfermedad y la muerte— es decir, la demarcación, según los ingresos y las rentas, de ciertas vidas que merecen ser guardadas o atendidas y aquellas que no pueden serlo.

Ante semejante coyuntura, y si tenemos en cuenta el hilo que hemos seguido desde la aparición de la clínica hasta el establecimiento del paradigma de la salud, se hace urgente sin duda explorar posibles respuestas a la pregunta que la misma pensadora plantea, a saber: “¿qué tipo de relación con el propio cuerpo puede pensarse más allá de ese marco de lo «saludable-no saludable?»” (Jordana, 2017:

33). En la zona de indeterminación y experimentación que abre esta cuestión cobra sentido, de nuevo, lo que venimos reclamando como *pensar vulnerable*, o sea, aquél que, enraizado en la experiencia corporal se proyecta hacia una colectividad que antoja como un horizonte de exploración y reconocimiento, desde la escritura y la crítica. De hecho, el libro de Marta Sanz que acabamos de analizar no deja de ser una inmersión en esta misma pregunta desde un juego de interioridad y exterioridad respecto a este paradigma, en el que el vacío de su clavícula obliga a la escritora a negociar el sentido de su experiencia de la enfermedad, más allá de los intentos de captura epistemológica médica, representada por los diagnósticos y los discursos de los doctores, así como de la autoculpabilidad que se colige de la individualización de esa mirada y de la adquirida propensión a la hipocondría. En este sentido, su gesto radical de reinterpretar el cuerpo como significante oscuro es lo que desestabiliza la clasificación clínica y su régimen de enunciabilidad para abrir el espacio a la narración, barroca y singular —en oposición al lenguaje claro y estable que funda la mirada médica—: liberadora.

En la misma línea, en los años recientes han aparecido diversos ensayos y ficciones que tematizan la experiencia de la enfermedad desde la voluntad de relatarla más allá, o más acá, de esta medicalización generalizada de la vida y del paradigma de la salud. Podremos fijarnos, a continuación, en algunos ejemplos de esta escritura de la precariedad que incide directamente en la resignificación de la experiencia enferma, y lo haremos con obras que se adentran en distintos niveles como la vivencia, propiamente clínica, del cáncer, las consecuencias del paradigma de la salud en la superficialidad visual del cuerpo, los procesos psicosomáticos y trastornos mentales o, finalmente, la experiencia radical del suicidio. Acerquémonos a algunos de ellos sin que deje de resonar la pregunta sobre cómo podemos pensarnos desde otras latitudes y lugares, más allá del marco “saludable-no saludable”.

### 5.6.1. Nuestro cuerpo también

A la hora de escribir sobre la enfermedad más allá de la epistemología científica, en la literatura moderna podemos encontrar dos aproximaciones que, en nuestra opinión, se muestran prevalentes y en íntima relación con las consecuencias que acabamos de atisbar para la percepción sobre qué cosa sea la propia enfermedad y el cuerpo que la alberga. En primer lugar, cabría aludir a la imagen de la enfermedad que se generalizó a través de la literatura de la vida de algunos escritores y artistas del siglo XIX, un siglo en el que, por un lado, las dolencias infantiles marcaron muchas biografías artísticas y, por el otro, y en consonancia con el decadentismo finisecular, se llegó a utilizar la estética enferma —desde los tuberculosos a los sifilíticos— para promover ciertas figuras de malditismo. No deja de ser, este aspecto, un claro síntoma del campo cultural ante la pérdida del aura sacralizadora de la obra causada por la llegada de las lógicas mercantilizadoras de consumo y producción artísticas, y resulta cuanto menos interesante que el presentarse ante la mirada social como enfermo supusiera un intento de desacato al respecto. Una imagen, en todo caso, que refuerza la individualización del sujeto a partir de cierto existencialismo solipsista propio del ser que ha asistido a la anunciada muerte de Dios —a manos, precisamente, de la racionalidad científica—, y que es también una de las características del pensamiento literario sobre la enfermedad que encontramos, en el caso español, en autores como Unamuno —piénsese en *Del sentimiento trágico de la vida*— o Azorín. Este último, en *Diario de un enfermo* (1901), expresaba lo que él entendía como la patología mental de la modernidad en forma de “angustia metafísica”. La enfermedad a la que se refiere el título germina, en este sentido, a partir de la interrogación recurrente: “¿Qué es la vida? ¿Qué fin tiene la vida? ¿Qué hacemos



*aquí abajo? ¿Para qué vivimos?*” (Martínez Ruiz, 2015: 247. Cursiva en el original). Una angustia que, pese a reconocerse a ratos como colectiva y social<sup>201</sup>, no busca más respuesta que la “fiebre del genio”, el culto al sujeto propio del bohemio, enclaustrado en su mismidad sin respuestas.

En segundo lugar, si la modernidad abre el espacio trágico del sujeto como escenario propio de la enfermedad, el capitalismo avanzado y sus modos de gubernamentalidad, que imponen al individuo la gestión financiarizada del yo en tanto que fuerza productiva al servicio de la creación de riqueza, convierte la enfermedad en debilitamiento e impotencia, en un mundo de singularidades dispuestos en imparable y encarnizada competencia. No extraña, de este modo, que encontremos —y esta es la segunda línea de representación que queremos mencionar— ejemplos en que la enfermedad es tematizada como debilidad que convierte el sujeto en improductivo y, por lo tanto, lo sitúa en desventaja en un mundo organizado en torno a la constante competitividad y el *sálvese quien pueda*. Uno de ellos lo encontramos en el yo, no menos solipsista que el de Azorín, figurado por Félix de Azúa en *Historia de un idiota contada por él mismo*, en el que leemos que uno de los propósitos que ha sostenido desde la infancia es el de “no ponerme enfermo jamás, pues es en los momentos de debilidad cuando aprovechan para reducirte a escombros” (Azúa, 1986: 12).

Algunas de las narraciones que han ido apareciendo sobre la enfermedad en el campo literario de la última década buscan precisamente, además de tejer un relato singular que las libere del paradigma de la salud, desviarse igualmente de

---

<sup>201</sup> En un pasaje revelador, Azorín logra apuntar el origen social de la patología, cuya causa detecta en la aceleración temporal propia de la modernidad: “La personalidad, incapaz del esfuerzo grande y sostenible, se disuelve. Todo es rápido, fugaz, momentáneo: el éxito de un libro, la popularidad de un autor dramático, una amistad, un amor, una amargura. Nos falta el tiempo. Las emociones se atropellan; la sensación, apenas esbozada, muere. La voluptuosidad de una sensación apaciblemente gustada es desconocida. Nos falta el tiempo. [...] Me ahogo, me ahogo en este ambiente inhumano de civilización humanitaria. Estoy fuera de mí; no soy yo. Mi voluntad se evapora. No siento las cosas, las presiento; trago, sin paladear, las sensaciones...” (ídem: 258).

las imágenes del enfermo erigidas desde el solipsismo angustiado o desde la concepción neoliberal del sujeto ultracompetitivo que no puede permitirse enfermar. Tal vez el ejemplo más claro al respecto lo hallemos en el ensayo de Raquel Taranilla titulado *Mi cuerpo también* (2015)<sup>202</sup>. En este, la joven catalana, licenciada en derecho y doctora en filología hispánica, emprende la tarea de relatar, cuatro años después de sufrir un cáncer de médula, su experiencia como cuerpo sometido tanto a la enfermedad como a los procesos clínicos, políticos y simbólicos que la acompañan. Pero, para ello, como destaca Nora Catelli (2015), “no se pone frente a su cuerpo inerte sólo como una joven herida y asustada, sino como una lectora, una crítica, una académica”. Como veremos, más allá de la intención de dejar testimonio de un fenómeno padecido —aspecto central en las poéticas, por ejemplo, del testimonio o de la víctima—, su voluntad es la de construir, a la estela de algunas escritoras y artistas que han hecho lo mismo en las últimas décadas<sup>203</sup> y cargada con las herramientas del pensamiento crítico, un discurso propio anclado en el cuerpo y en la experiencia, pero que trasciende la

---

<sup>202</sup> Sigo de cerca, en este acercamiento a la obra de Taranilla, la aproximación que realicé en el artículo, ya mencionado, sobre el “pensar en precario” en la España reciente (Jornet Somoza, 2017).

<sup>203</sup> Como señala Caterina Riba, “Las narrativas acerca de experiencias con la enfermedad afloran tímidamente durante la década de 1980 y proliferan con rapidez hasta convertirse en un género” (Riba, 2017: 151). Algunas de las precursoras en tratar la experiencia del cáncer desde una óptica corporal, desmedicalizada y feminista son la fotógrafa Jo Spencer, la filósofa Eve Kosofsky Segwick, la poeta Marià Mercè Marçal, pero especialmente la escritora norteamericana Audre Lorde y su *The Cancer Journals*, cuyo impacto se basó en que “no supuso un patrón de cómo afrontar la enfermedad sino que mostró que hay tantas maneras de hacerlo como personalidades y circunstancias vitales. Por otra parte, Lorde abrió una línea de reflexiones en torno a determinadas presuposiciones que operan en el discurso biomédico. Por un lado, Lorde fue una de las primeras en denunciar la culpabilización de las afectadas y su sobrerresponsabilización en la curación. Además, puso encima de la mesa la importancia de la prevención y de un cambio en las políticas medioambientales. [...] Por otro lado, trató por primera vez el duelo por la pérdida del pecho y cuestionó el hecho de que las prótesis o la reconstrucción fuesen la única opción ante una mastectomía” (idem: 145). Otro ejemplo reciente en la misma línea, también sobre la experiencia del cáncer, aunque sin la misma envergadura crítica y filosófica del ensayo de Raquel Taranilla, lo encontramos en el libro de Begoña Huertas, *El desconcierto* (2017).

dimensión meramente subjetiva, convirtiéndose así en un ejemplo privilegiado de poética del *pensar vulnerable*.

Desde la primera página del libro, queda claro que uno de los objetivos de la escritura de Taranilla es el de dar cuenta de la multiplicidad irreductible de facetas y dimensiones que pueblan la experiencia del enfermo. Por eso, el ensayo arranca con una escena sexual que tiene la intención, como ella misma observa en una entrevista con Gabriela Wiener (2015a), de “explicar que el dolor insufrible entra en diálogo con el orgasmo” ya que “las sensaciones que puede experimentar el enfermo, como cualquiera, son infinitas y no son excluyentes”. En este gesto se cifra ya un primer desplazamiento de la figura del enfermo —convencionalmente pasivo— y una reapropiación de la capacidad de narrar(se), desde la única certeza de su propio cuerpo: “durante los días que pasé en reanimación [...] fui solamente un volumen. Eso es lo irreductible que hay en mí: soy el espacio que ocupa mi cuerpo” (Taranilla, 2015: 72)<sup>204</sup>. Por lo contrario, como explica la autora en la introducción del libro, el proceso clínico al que su cuerpo se había sometido implicaba poco menos que su silenciamiento: “Recibir tratamiento médico implica, en esencia, que tu cuerpo sea protocolizado; la hoja de ruta médica contempla tanto el éxito como el fracaso. [...] Dejarme llevar por la maquinaria clínica y que no ocurriera nada fuera de lo previsto liquidó la posibilidad de un relato” (11). En este sentido, el cuerpo que se reivindica desde el mismo título del ensayo de Taranilla no sólo es el espacio de posibilidad de un relato distinto al clínico —en virtud del cual poder singularizarlo (“mi cuerpo”), en oposición a la imagen estereotipada y abstracta a la que tiende a ser reducido todo enfermo de cáncer (el “oncocuerpo”)— sino también la de comprender la propia enfermedad como dimensión tan propia como el resto de su corporalidad: “aquelles cèl·lules [las cancerígenas] són tan jo com jo mateixa”, dice la autora

---

<sup>204</sup> A partir de aquí, todas las referencias a esta edición indican sólo el número de la página.

en una entrevista televisiva<sup>205</sup>. Como vemos, para la escritora, el cuerpo no es sólo concebido como *espacio afectado* —o sea, atravesado por sensaciones, placeres, dolores y violencias— sino como lugar del que emana y en el que se incardina el pensamiento, como condición de posibilidad de la voz y de investigación de la propia agencia.

Para ello, además, dirige su mirada crítica, en un juego de espejos, sobre la mirada que la ha definido a ella durante todo el proceso de curación, es decir, sobre la mirada médica —esa que ponía a funcionar un determinado lenguaje con pretensión de referencialidad transparente, pero que excluye su propia voz—: “La historia clínica es el relato oficial de mi enfermedad, que basa su legitimidad en el prestigio del saber científico; ahora bien, como todas las historias es un relato parcial y que puede ser además sometido a crítica” (15). Como apunta Taranilla, pensar desde la vulnerabilidad supone no acogerse a la jerarquía de saberes establecidos por una sociedad sino, antes bien, problematizarlos para trazar líneas de fuga a través de las cuales un nuevo relato pueda emerger. La legitimidad del discurso que busca, consiguientemente, la escritura es la que se enclava en la experiencia singular más allá de las estructuras simbólicas con que la institución semántica la describe y clasifica, pre-encuadrándola. Por eso, ante la pregunta de Enrique Gavilán (2015) —“¿Qué tenemos los médicos de policías y qué de jueces?”—, Taranilla responde, con una lucidez de raigambre foucaultiana: “La clínica, la policía, la administración de justicia son instancias de gobierno y, en ese sentido, sus prácticas son a menudo semejantes. La composición espacial del hospital, del tribunal y de la comisaría está dirigida a poder protocolizar la vida. También lo están el conjunto de sus prácticas y el estatus de su conocimiento”.

---

<sup>205</sup> La entrevista, en el programa “8 al dia amb Josep Cuní”, de la televisión catalana, 8TV, se gravó el 14 de abril de 2015 y está accesible online: <http://www.8tv.cat/8aldia/tag/raquel-taranilla>.

Ahora bien, la denuncia a la oficialidad del discurso médico a la que Taranilla da curso no implica una impugnación a todo el saber científico, sino una crítica mucho más matizada y una propuesta de confluencia de saberes en la que el relato autorizado del experto no sea exclusivo ni excluyente, sino que pueda dar espacio y voz a la experiencia subjetiva:

Demonizar de entrada el avance científico es un error de bulto [...] Es incontestable que la medicina oficial cura. [...] Lo que me corresponde a mí es hacer una crítica atemperada de la práctica médica, que reconozca sus éxitos pero que recuerde también sus fracasos, sus miserias y sus limitaciones, que evidencie su servidumbre a la moralidad o a los intereses económicos de las elites. (175-76)

Taranilla no se limita a señalar la dimensión político-económica de la gestión de su enfermedad<sup>206</sup>, sino que sobre todo intenta deslindar los dispositivos a través de los cuales el discurso clínico, en complicidad con los medios de comunicación, representa al paciente, negándole así la posibilidad de una representación otra. A lo largo de *Mi cuerpo también* se señalan y examinan al menos seis de estos dispositivos o estrategias de representación que se pretende cuestionar, combatir y reemplazar para poder desarrollar una narración propia, a saber: 1) la imagen del cuerpo enfermo en lucha contra sí mismo; 2) la disociación entre la enfermedad (cáncer, en este caso) y el “yo”, que tiene como consecuencia la exclusión de la anomalía física como fenómeno connatural al propio cuerpo; 3) la objetivación del sujeto enfermo como cuerpo pasivo —la conversión del enfermo en “paciente”—; 4) el recurso a tecnicismos clínicos que impiden la comprensión del relato autorizado por parte del sujeto enfermo; 5) el uso metonímico de la enfermedad para hacer referencia al paciente por parte de

---

<sup>206</sup> Por ejemplo, cuando describe la recepción de inyecciones y transfusiones de médula durante su tratamiento. Lo que en la visión clínica no es más que atención protocolaria a un paciente individual, se convierte para la escritora en un gesto que aglutina todo tipo de tensiones, intereses y dinámicas estructurales: “penetran en mí algunas tribus recónditas, todo el sistema de patentes mundial, un grupo de científicos estadounidenses, la Food and Drug Administration, varias hectáreas de selva tropical, los millones de dólares generados por la explotación del principio activo y el ejército del Potomac alzado en armas contra el linfoma” (104).

los doctores —“¿*qué* tenemos aquí?””, dice un neurólogo cuando entra en su habitación del hospital<sup>207</sup>—; 6) la higienización esencializante que se hace del “oncocuerpo” en su representación generalizada a través de los medios y de la mayoría de los relatos de ficción —películas y campañas publicitarias, especialmente. Sobre este último aspecto, explica:

En la actualidad, la imagen del enfermo de cáncer sancionada desde las instancias de poder sociopolítico se caracteriza por una extrema depuración. La metamorfosis que sufren los cuerpos bajo tratamiento oncológico es representada como un proceso hacia lo espectral. [...] El oncocuerpo es tratado y mostrado, fundamentalmente a través de los medios de comunicación de masas, como un organismo frágil y depurado que encierra una existencia etérea. Yo misma, en el momento más duro del tratamiento, me llegué a pensar en términos de esencia. (43)

Ante esto, la autora reclama, no sólo, como vimos, evidenciar el dolor, los afectos y los placeres que recorren y colman activamente el cuerpo enfermo, sino incluso visibilizar “el espacio que la inmundicia y la degradación ocupan en el desarrollo de la enfermedad y en su tratamiento terapéutico” (ídem), como instrumento desestabilizador de esta imagen espectralizante del enfermo de cáncer. Lo que denuncia la ensayista, con todo, es que debido a los mencionados mecanismos de representación la disposición de cada sujeto que enfrenta una situación de enfermedad como la suya es la de reproducirlos y pensarse a sí mismo desde ellos, supeditando así la propia experiencia a la función genérica que se pasa a ocupar, como casilla vacía y reemplazable del imaginario social: “el enfermo rara vez es actor en su relato, porque el tratamiento médico, que impone su narrativa hegemónica, le asigna un rol pasivo, paciente” (66).

---

<sup>207</sup> Eso lleva a la ensayista a la siguiente reflexión: “Se ha entendido esa analogía como la imposición al enfermo de una identidad que es reduccionista, deshumanizadora y patologizante [...]. Se puede entender que sea operativo para la comunicación hospitalaria reducir «persona que padece un linfoma» a un escueto «linfoma». Pero es obvio que esa típica metonimia clínica da pistas sobre la operación que realiza el médico al abordar un caso particular de enfermedad” (87).

Pero reclamar la experiencia subjetiva o corporal contra los discursos que encuadran la vida social es sólo una primera fase, impugnadora, de la poética del pensar vulnerable que, como ya vimos, lejos de llevar a permanecer en la zona de pensamiento puramente individual acaba tensando la escritura hacia la consideración de la experiencia colectiva, situando la experiencia precaria como centro de aquello que ontológicamente compartimos los seres humanos. Por esto, el relato de Taranilla, como el de otros a los que ya hemos aludido, expresa la misma necesidad de desculpabilizar al “yo” de su situación singular y, seguidamente, de sentirse como un caso más que replica, en su singularidad, una experiencia en gran parte colectiva. Si el paradigma de la salud y la mirada médica despolitiza aquello que enuncia al aislar los casos de observación, contribuyendo a la interpretación segregada y culpabilizadora<sup>208</sup> e impidiendo, muchas veces, la lectura estructural o la comprensión del factor socio-ambiental en su aproximación, entonces, para tal efecto, la narración enferma debe tensionarlos para hallar un lugar de enunciación que no reproduzca esa autorresponsabilización del enfermo que viene cargada de culpabilidad: “El conocimiento científico, por tanto, sirve de sustento a unas pautas disciplinarias que el individuo debería observar. Dentro de ese paradigma tiene sentido mi miedo inicial a ser yo la culpable de mi desventura” (110). Ya antes, Taranilla había observado una idea que venimos aquí repitiendo:

No es una novedad decir que en esa década [los años 1980] se gesta la idea tan activa en la actualidad de que el individuo es responsable de los actos que puedan perjudicarlo.

---

<sup>208</sup> Gerard Coll-Planas resume el mecanismo culpabilizador respecto a la vivencia del cáncer en estos términos: “Actualmente, se estaría acentuando la importancia del autocontrol y de la responsabilidad individual para curarse mediante aspectos como la alimentación, la actividad física o la gestión emocional [...] bajo el nombre de «lenguaje de la supervivencia». Así, se sobredimensiona la responsabilidad individual respecto a las causas de la enfermedad y su evolución que, en caso de ser negativa, es considerada como un fracaso de la persona por no haberse esforzado lo suficiente en lo que al control de su cuerpo se refiere” (Coll-Planas, 2017: 36). Y añade: “Por un lado, se mantiene esa idea del cáncer como una realidad que se debe silenciar y que es fruto de una culpa (especialmente en casos como el cáncer de pulmón). Por otro, hay un desplazamiento de la culpa: el énfasis no se pone tanto en por qué alguien ha desarrollado el tumor sino en lo que hace para curarse” (ídem: 37).

El sida fue uno de los detonantes del proceso de responsabilización del enfermo ante la enfermedad [...]. Descubrir cuál es la naturaleza de la obligación de cuidarse, identificar al órgano normativo del que tal mandato emana, ha sido parte del aprendizaje de estar enferma. (28)

De nuevo, al cuestionar la actual imposición del cuidarse como tarea individual conlleva a resituar la concepción y el área de acción de los cuidados, para situarlos, como horizonte colectivo, en el centro de la consideración sobre la sostenibilidad de la vida, es decir, como principio económico-político que pueda garantizar una vida digna para los seres humanos, en condiciones de igualdad<sup>209</sup>. Por eso, en la otra cara de la desculpabilización del yo volvemos a encontrar la pregunta sobre lo común que contiene, implícita, la búsqueda de nuevas condiciones de posibilidad para el surgimiento de otro tipo de prácticas clínicas y sociales desde la conciencia de la igualdad de los cuerpos vulnerables. Cuando piensa en los días en el hospital, compartidos con los demás enfermos, Raquel Taranilla recuerda: “entre nuestros cuerpos blanquecinos, vestidos con los mismos pijamas y sujetos a penurias semejantes, se establecía una afinidad que borraba cualquier diferencia previa al cáncer: ellos eran yo” (122). Se establece, de este modo, la autoconciencia de pertenecer a una comunidad de afectados —y no ya de vivir una situación extraordinaria de la que el individuo deba responsabilizarse— en nombre de la cual la voz de la ensayista se convierte también en un relato que trasciende la mera esfera individual. Así lo declara nuestra autora en su introducción:

desde mi bagaje emocional e intelectual abordo la empresa de desentrañar los hechos que han configurado mi enfermedad, que, justamente porque ha tenido poco de excepcional, puede servir para mostrar lo que viven en carne y hueso los muchos enfermos que en este momento están sometidos a un tratamiento. (16)

---

<sup>209</sup> En el caso de Taranilla, eso se acentúa desde la conciencia de que su vida dependía del cuidado ajeno: “Al pensar en esos días me sorprende al descubrir que eso que soy fue depositado en custodia en el hospital. Someterse a tratamiento médico exige un acto de confianza ciega en los seres humanos [...] Mi mecánica corporal estaba en manos ajenas” (72-73).



De este modo, lo que podía parecer limitarse a ser una comunidad de víctimas va más allá de la constatación de su debilidad o infortunio para erigirse como comunidad de sostenimiento mutuo y, especialmente, de sentido. La producción de sentido desde abajo, desde la desposesión o el dolor, es la marca de la precariedad y también la posibilidad de empoderamiento de un sujeto que se sabe espejado empáticamente en cada situación de vulnerabilidad ajena. Por eso, la narración da cauce de representación a un pensar que se enuncia en nombre de ese universalismo débil o recíproco que pudimos esbozar con Marina Garcés, fundado en la fragilidad compartida que abre el espacio de lo común, como contrapunto al universalismo fuerte de la racionalidad instrumentalista.

Lo que en última instancia encontramos en el ensayo de Taranilla es el deseo de formular una concepción de la vida que huya de los esquemas y las simplificaciones que a menudo producen los dispositivos biopolíticos del poder establecido y que tienden a disciplinar a los ciudadanos a través de ciertas prácticas cuyo fin es, como indicaba Remedios Zafra, el de “repetir mundo”. La ensayista busca, así, denunciar el equívoco que supone equiparar vida y salud —o sea, subsumir toda comprensión de lo que es una vida al paradigma disciplinario de la salud— una asunción de la que emana toda una cosmovisión según la cual el cuerpo humano está “sometido a un constante cerco de la naturaleza” (111). Por eso, Taranilla reproduce en su texto, a modo de cita desde la cual poder discutir, el ideologema básico del paradigma de la salud, en este caso, extraído del libro de Cristóbal Pera, *El cuerpo asediado (Meditaciones sobre la cultura de la salud)*: “Conocidas las debilidades intrínsecas del cuerpo humano, [...] hoy sabemos que es posible mediante un estilo de vida saludable, reducir su vulnerabilidad, hacer más lento, más limitado y menos profundo, su ineludible deterioro biológico” (ídem). Si la pregunta que recogíamos antes era precisamente cómo pensarnos fuera del binarismo entre lo saludable y lo no-saludable, entonces se hace

necesario negociar el sentido de esta unidad mínima de ideología sobre la que se sustenta la capacidad disciplinadora anatomopolítica, al asegurar, a través del discurso securitario de prevención paranoide de todo riesgo, que “todos podemos resguardarnos de esos peligros siguiendo unas pautas de vida sana, de vida buena” (ídem).

La idealización del cuerpo sano, aquí denunciada, disocia el ser humano de su entorno, entronizándolo como sujeto soberano y convirtiendo el hábitat del que es intrínsecamente dependiente en un medio hostil y acechante, por obra de una razón que se piensa autosuficiente, origen causante y trágico final de la existencia. Este sujeto, soberano y autosuficiente, sólo puede entender la inevitable llegada de la muerte como un final truncado para su proyecto vital, del que la enfermedad no es más que prefiguración: “el tabú fundamental que hay detrás de la retórica de la enfermedad, es el tabú de la muerte” (34). Para el enfermo de cáncer, que, según reconoce Taranilla, “frente a otros tipos de enfermos [...] se siente protegido y comprendido”, este tabú deriva en una imposición “al oncocuerpo de algunos deberes”, de los cuales, “el más opresivo es el deber de la lucha” (137): “Ese deber de pelear hasta la muerte nace de la tiranía de la vida, que es una diosa que nos obliga a valorarla sobre todas las cosas, a sacrificarnos en su nombre. [...] *Vale la pena* está en el credo del hospital, pero es un compromiso esotérico” (138).

Contra esto, lo que en última instancia ofrece *Mi cuerpo también* a través de la crítica sin concesiones al andamiaje epistemológico e ideológico de nuestra cultura médica, y desde la experiencia profunda de la vulnerabilidad del cuerpo, es reconsiderar de raíz la visión de lo que una vida significa:

El hecho de que mi recuperación dependiese de un calibre tan minúsculo [...] me llevó a contemplarme desde una cima vertiginosa: desde el cuerpo entero hasta el leucocito se abre ante mí una distancia sideral que me vuelve inabarcable. Para pensarme requiero de catalejos que no están a mi alcance y que además no sabría utilizar. Mi mirada es epidérmica. [168]

Con esto, la escritura encarnada de la autora afirma un lugar de enunciación incómodo, móvil, en constante desplazamiento al aceptar la inabarcabilidad e irreductibilidad última de la vida y del propio cuerpo, que pone en cuestión todo cierre de significado, toda captura conceptual, y que impulsa al lenguaje hacia ese juego de “catalejos” que es la narración confusa, barbarizadora. La trayectoria que marca la posibilidad de un aprendizaje a través de la enfermedad es la profundización en esa duda respecto a cualquier discurso totalizador que pretende encuadrar la realidad, ya sea éste el clínico o, por citar la analogía que ella misma ofrece, el jurídico: “La ficción del organismo indemne” se basa en que “como la inocencia para los juristas, la salud es una presunción, un estado de gracia a falta de evidencias que demuestren que el cuerpo se corrompe” (29). Así como la ideología médica se levanta sobre el convencimiento respecto a la enunciabilidad última del comportamiento biológico de los seres humanos, la jurídica “abriga la convicción de que la actividad jurisdiccional está capacitada para descubrir el pasado”, mientras que “lo cabal sería aceptar que los tribunales [y los médicos, podemos añadir] hacen lo que pueden” (30). Contra la complicidad reductivista de las *semánticas institucionales*, la escritura-catalejo de Taranilla rechaza la posibilidad de enunciar certezas, albergando en su propio pensar lo indeterminado, lo disruptivo y lo no-codificado, abriendo significados desde el abordaje de su cuerpo en fuga, proteico, que exige de una enunciación caleidoscópica como correlato. Por eso mismo, el ensayo se cierra —antes de dar pie al epílogo— relatando de manera asombrosamente poética la extrañeza ruborizante que sintió el primer día que, una vez superada la enfermedad, se dispuso a impartir una clase de filosofía jurídica, encarnando esa figura del experto que enuncia y clasifica el mundo:

Hablé de la materia de la que están hechas las leyes, los contratos, los juicios, las negociaciones y los pactos, y me fundí en mi flamante yo. Sufrí un arrobamiento que sólo se tambaleó un segundo, cuando me oí decir igual que el cirujano maneja el bisturí,

el jurista opera sobre la realidad con palabras, y entonces noté suave el roce del catéter contra mi vientre y un residuo del oncocuerpo que fui se situó tras de mí en la tarima. Su presencia no llegó a turbarme. Nunca lo hace. Solamente es una perforación en el tiempo a través de la que alcanzo una armonía nuclear. [187]

Si el grueso del ensayo se divide en dos partes que reproducen esa negociación con el binomio clínico —la primera se titula “El lado de la salud” y la segunda “El lado de la enfermedad”—, lo que encontramos después de este fragmento es un epílogo que se presenta con el subtítulo “En la sala de espera”. Ese es el símbolo escogido por la autora para aludir simbólicamente al lugar propio de la crítica, que es el lugar del sujeto que ha aprendido a incorporar la incertidumbre y la apertura hacia lo incognoscible en su propio *pensar*, una vez pasado por el proceso de la enfermedad y el tratamiento, una vez derrumbada la ilusión de la salud —“que se ha revelado un espacio tan precario, tan engañoso, que ha dejado de ser una tierra prometida” (192). La sala de espera, ese no-lugar que habita en el interregno entre el dolor y el diagnóstico, es también el espacio de enunciación que incardina y vigoriza la escritura: “Desde la sala de espera en la que estoy acampada he establecido un diálogo con ese archivo oficial de mi enfermedad, matizándolo, completándolo, incluso cuestionándolo” [193]. Una sala de espera que tiene mucho de intemperie.

¿Cómo pensar y pensarse *desde* la sala de espera, entonces? Las palabras finales del ensayo lo apuntan sin pontificar, sin categorizar, recurriendo de nuevo al símbolo poético, al significado abierto. De nuevo, la respuesta la hallamos en la potencia de la escritura como narración experiencial, que se opone a la afirmación taxativa y taxonómica explorando un lenguaje reflexivo que no huye de tropos y estrategias propias del uso lírico —imágenes, símbolos, metáforas— en busca de una forma que lo singularice, que acompañe y espejee, con su multiplicidad desbocada de sentidos, la multiplicidad inabarcable de significación de la experiencia misma. En este sentido, es revelador el final del ensayo, que

reivindica precisamente la necesidad de mantener y alimentar la presencia cercana de lo experimentado, que sitúa y abraza, de modo ambiguo y conectando la dimensión individual con la transhistórica, el “yo” en una ondulación reverberante libre de imposiciones y de connotaciones negativas:

En definitiva el cáncer ejerce un influjo en mi vida denso y transversal, pues no es simplemente algo que me pasó, sino sobre todo algo que me constituye. Y su proceder ha resultado tan lógico, tan radical, que, si bien estoy lejos de bendecir su llegada, respeto sin reserva que se quede. El cáncer me supera: cuando de mí y del hospital, cuando de la especie humana quede solamente polvo, el cáncer seguirá expandiéndose imparables, siempre en flor. (194)

Si el lenguaje pretendidamente claro y unívoco de la racionalidad clínica tenía como consecuencia la percepción de la enfermedad a partir de metáforas oscuras, bélicas, de castigo, intrusismo o ataque al cuerpo<sup>210</sup> —especialmente en el caso del cáncer: esas moléculas cuyo comportamiento *ilógicamente* autolesivo

---

<sup>210</sup> Fue Susan Sontag (2011), en *La enfermedad y sus metáforas*, publicado en 1978, de las primeras que llamó la atención sobre la utilización de estos tropos para construir culturalmente la imagen del cáncer. Por otro lado, el filósofo italiano Roberto Esposito ha demostrado cómo, en estrecha relación con la mirada médica, el paradigma inmunitario ha resultado el eje de argumentación sobre el que se funda y pivota la (bio)política moderna y, consiguientemente, las relaciones sociales. Un paradigma, el de la *immunitas*, que, llevado a sus últimas consecuencias, impide la construcción de una *communitas*, ya que “La inmunidad, aunque necesaria para la conservación de nuestra vida, una vez llevada más allá de un cierto umbral, la constriñe en una suerte de jaula en la que acaba por perderse no sólo nuestra libertad, sino el sentido mismo de nuestra existencia— o bien aquel abrirse de la existencia hacia fuera de sí misma a la cual se ha dado el nombre de *communitas*. He aquí la contradicción que he intentado poner de relieve en mis trabajos: aquello que salvaguarda el cuerpo —individual, social, político— es también lo que al mismo tiempo impide su desarrollo. Y aquello que también, sobrepasando cierto umbral, amenaza con destruirlo. Para emplear los términos de Benjamin, se podría decir que la inmunización en dosis elevadas es el sacrificio de lo viviente, esto es, de toda forma de vida cualificada, por razón de la simple supervivencia. La reducción de la vida a su desnuda base biológica. Se ve bien como, gracias a esta clave hermenéutica, y sin caer en una metafísica sustancialista, la categoría de comunidad puede recobrar un nuevo valor político. Desde el momento mismo en que el dispositivo inmunitario deviene el síndrome, a la vez defensivo y ofensivo, de nuestro tiempo, la comunidad se presenta como el lugar destinado, la forma real y simbólica, a la resistencia frente al exceso de inmunización que nos captura sin cesar. Si la inmunidad tiende a encerrar nuestra existencia en círculos, o recintos, no comunicados entre sí, la comunidad, más que ser un cerco mayor que el que los comprende, es el pasaje que, cortando las líneas del confin, vuelve a mezclar la experiencia humana liberándola de su obsesión por la seguridad.” (Esposito, 2018: 5).

atenta contra toda *lógica* científica, desconcertándola—, cuando se devuelve el cuerpo a su condición de significante oscuro, como veíamos con Sanz, es decir, cuando se asume su referencialidad siempre diferida y su significación intraducible, entonces el sentido de la enfermedad puede caer del lado de lo luminoso o lo creativo —como ese cáncer “siempre en flor”— que nos devuelve la cifra de nuestra intrínseca finitud, pero ya no como angustia existencial o como final truncado del proyecto productivista neoliberal, sino como condición de posibilidad para la propia vida común, de la que la muerte es un aspecto inseparable que demanda ser culturalmente socializada.

#### 5.6.2. Del capital erótico a la anomalía del *querer vivir*

Pero, como decíamos anteriormente, la mirada clínica ha acabado colonizando espacios más allá de los casos de enfermedad biológica, siendo así que el paradigma de la salud define hoy el modo dominante de abordar tanto lo que es percibido como superficie del cuerpo como aquello que remite a su profundidad inmaterial, es decir, la esfera psíquica o mental. Dos dimensiones que, por supuesto, componen un *continuum* entre sí, así como con la materialidad hecha de fibras, moléculas y microorganismos, constituyente de lo corporal. Queremos ahora abordar, muy rápidamente, algunas observaciones sobre qué entendemos por estos dos ámbitos.

Si, según Foucault, la mirada anatomopolítica fue capaz de establecer una serie de tecnologías de regulación y gobierno de los cuerpos, fue gracias al asentamiento de un conjunto determinado de (pre)juicios, valoraciones y protocolos de gestión que se alzarían con la potestad de demarcar y sancionar qué tipos de cuerpos son saludables y cuáles no. Un proceso que se manifiesta, por ejemplo, en lo que Moreno Pestaña (2016) denomina, inspirándose en la

propuesta de Catherine Hakim, “capital erótico”, en el que entra en juego —aunque no sólo— la superficialidad del cuerpo, es decir, desde su morfología hasta el cumplimiento de cánones de belleza. En su erudito y documentado ensayo, el sociólogo español analiza las complejas interrelaciones que se han establecido a lo largo de la modernidad europea entre estética corporal, los mercados de valores variables y el discurso sanitario cuya principal consecuencia, que todavía perdura, ha sido la creación de *capitales corporales* que se ponen en juego a la hora de reconfigurar los vínculos sociales, e instituyen modos disciplinarios de incentivar y mercantilizar una reducida tipología de cuerpos dentro de la diversidad y heterogeneidad existente. En este sentido, si en el medioevo la gordura era comprendida como símbolo de abundancia y de buena vida, la transformación aquí detectada tiene que ver con el modo en que, a partir del s. XVII, “el volumen se vincul[ó] con la enfermedad” y la delgadez fue siendo poco a poco “investida de legitimidad sanitaria” para acabar encarnando “el espíritu de la salud” (ídem: 24).

La creación de dispositivos bioestadísticos como el Índice de Masa Corporal (IMC) —inventado por Auguste Quetelet en 1832 para determinar el peso mínimo con que los trabajadores belgas podían entrar en las fábricas— y la creación de la ciencia de la nutrición, más avanzado el mismo siglo, fueron determinantes para la resultante “unificación, nunca completa, de los patrones de belleza y la legitimación, jamás incontestada, de la delgadez por su convenio con la salud” (ídem: 27). Una unificación que prepararía el terreno para las dos novedades contemporáneas al respecto, como fueron, por un lado, que desapareció “la disociación entre el capital cultural y los prototipos corporales”<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> Es decir, las élites fueron poco a poco identificando obesidad con falta de gusto, como muestran una gran cantidad de ejemplos, desde Diderot y Comte, en Francia, como el hecho de que, a principios del siglo XX, una revista como el *Ladies Home Journal* vinculara a las mujeres delgadas con las refinadas o que la primera Miss República española, en la década de los treinta, exhibiera sus lazos con la Institución Libre de Enseñanza (íbid).

(íbid) —o sea, se asimilaron— y, por el otro, que “el autocontrol corporal, una vez legitimado social y sanitariamente (por la unificación de los mercados de belleza y por el dispositivo de salud), comienza a encarnar el autocontrol ético [...] entre la burguesía intelectual y progresista pero también en las fracciones más conservadoras” (ídem: 28). Esta evolución funcionó como un modo particular de institucionalizar el “capital corporal”, convirtiéndolo en una “credencial institucionalmente garantizada capaz de informar sobre las cualidades del individuo” (ídem: 23). De este modo se fue instalando, en el pensar dominante hasta nuestros días, la presunción de continuidad entre cuerpo y carácter, según la cual la superficie morfológica y estética de una persona enuncia —a través de la mirada— sus cualidades morales en relación a la ética hegemónica capitalista, revelando, cuando caen dentro de su tipología prestigiada —delgadez, tonificación muscular, “buen” color de piel, partes proporcionadas—, fuerza de voluntad, autocontrol, fortaleza de espíritu, capacidad de esfuerzo o vigor y, en caso contrario, lógicamente sus opuestos. Para ello, “lo fundamental es convertir al cuerpo en marcador psicológico y de clase” (ídem: 24).

Lo que nos interesa de este acercamiento no es sino comprobar, una vez más, la alianza que el paradigma de la salud muestra con los mercados de valor para asentar formas de gubernamentalidad que operan como formas de control, a la vez que mercantilizan la experiencia, fetichizando los propios cuerpos. Que la belleza, el tamaño y los atributos corporales —o, más bien, el “capital erótico”<sup>212</sup>— sean hoy, como analiza Moreno Pestaña, un espacio de competencia entre personas y de institución de una normatividad moralizante

---

<sup>212</sup> Siguiendo a Hakim, Moreno Pestaña (2016: 66-67) menciona los seis elementos (siete, si añadimos la fertilidad) que intervienen en el concepto de capital erótico: 1) la belleza física; 2) el atractivo sexual; 3) el don de gentes o la capacidad para atraer a los demás; 4) la vitalidad, es decir, el tono corporal y la buena forma física; 5) la inversión en ropa o abalorios, y; 6) la habilidad sexual propiamente dicha.



que privilegia unas morfologías corporales mientras que estigmatiza y marginaliza otras porque las lee como desviadas —en este caso, perezosas, descontroladas, débiles—, no es más que el resultado de esa alianza. Una complicidad que es detectable incluso en la composición social de los ámbitos laborales privilegiados, aunque con múltiples variables, para evitar simplificaciones reduccionistas, como señala el sociólogo.

Apoyado en las lúcidas reflexiones sobre la enfermedad que en los años 70 proporcionó Georges Canguilhem (1971), éste termina preguntándose “¿qué es un estado patológico?”, a lo que se responde: “aquel que enclava al individuo en un determinado estado y le impide relacionarse en contextos distintos”, y que aparece “cuando la vida [...] no puede tolerar un medio ambiente específico y le resulta imposible habilitar normas nuevas para manejar las exigencias del entorno” (ídem: 290). Por ello, una vez más, se nos antoja necesario despatologizar y politizar la experiencia de lo desviado. El obstáculo se presenta por la propia lógica de interiorización de la norma, que hace que los sujetos que son leídos como desviación —*gordos, feos, deformes, mutilados*, etc.— encuentren trabas psicológicas y ambientales para encontrar las condiciones de enunciabilidad de un potencial discurso antagonista:

Cuando del cuerpo se trata, las sensaciones de humillación o de reconocimiento pueden formularse, o no, discursivamente. No simbolizamos todos los estados emotivos; a menudo, los padecemos de manera muda, sobre todo si el conflicto se percibe como un enfrentamiento entre una norma incuestionable y una idiosincrasia desviada. ¿Quién osa reivindicar y reivindicarse desde lo que percibe como una patología? La propia experiencia de disgusto queda rebajada al ámbito de lo indecible. Cuando nos enfrentamos a algo demasiado legítimo, la respuesta es difícil de balbucear. (ídem: 291)

Un balbuceo que, sin embargo, ha empezado a traducirse en rumor o incluso en griterío gracias a la aparición de redes sociales de apoyo y de pensamiento que, a menudo desde el activismo feminista, han logrado visibilizar la fractura ideológica que genera el inconsciente gordóphobo del orden establecido. Algunos

de los libros publicados recientemente al respecto dan buena muestra de este grito, como: *Stop gordofobia. Y las panzas subversas* (2016), *10 gritos contra la gordofobia* (2019) —ambos de Magdalena Piñeyro— o *Tienes derecho a permanecer gorda* (2018), de Virgie Tovar. Un grito, sin embargo, que no está reñido con el balbuceo que indicaba Moreno Pestaña, sino que más bien es su condición de enunciabilidad. Esta conjunción, en el caso de Lucrecia Masson, “activista transfeminista, sudaca y gorda en descolonización” (Sarriguarte Mochales, 2018), permite imaginar la posibilidad de una *Epistemología rumiante* que, basada en la analogía con la imagen animal de la vaca —escogida, por supuesto, con toda la intención simbólica, pero también por razones biográficas de la autora—, entre otros aspectos se caracteriza por lo siguiente:

Es rumiante porque rumia, porque tarda en digerir. No es segura, ni rápida, ni eficaz. Necesita mirar las condiciones para su digestión, sabe que las condiciones no le son favorables, por eso mastica y mastica.

El rumiante tiene intuiciones y las sigue. Frente a la grandilocuencia de una declaración de intenciones, nuestra vaca propone una declaración de intuiciones.

Apuesta por las visiones parciales y las voces titubeantes. El rumiante puede ser también tartamudo.

La epistemología rumiante rechaza los rígidos discursos de la salvación. Y cree que hay muchos relatos posibles. Hay tantos relatos gordos como gordas hay. (Masson, 2017: 25)

Interesa observar, pues, cómo, al lado de la impugnación de esa alianza donde se anudan la mercantilización del cuerpo, la legitimación sanitaria y la incriminación moral —del que resulta el proceso de construcción de la norma morfológica y estética—, la consciencia de pertenecer al grupo de “desviados” también es capaz de convocar una contra-alianza que va a la raíz de las causas epistémicas e ideológicas: en este caso, el del sujeto minorizado aliado con el pensar vulnerable, o sea, aquél que no pretende anunciar verdades sino desplazar los discursos que lo intentan capturar y clasificar —o *normativizar*— para, en última instancia, reclamar el derecho a una biodiversidad desjerarquizada y

desmercantilizada, a una heterogeneidad legítima de cuerpos y de formas de vida sin marcar ni clasificar.

Por lo tanto, como hemos visto hasta aquí, la superficialidad corporal no está de ningún modo exenta del peligro de caer en las lógicas de discriminación y culpabilización que se derivan del paradigma moralizante de la salud. Pero, decíamos, tampoco las profundidades insondables del cuerpo lo están. Nos referimos, claro, a la dimensión mental o psíquica del individuo, aunque sin, por supuesto, pretender imponer una clara línea divisoria entre una y otra, entre superficie y hondura inmaterial. Al contrario, tal como denuncia Moreno Pestaña —y ese es el objetivo de su ensayo— la aparición de muchos trastornos vinculados con la alimentación, como la anorexia o la bulimia, son el efecto, y no el supuesto problema que trata de atajar, del propio paradigma imperante de la salud, en su relación con la capitalización del cuerpo; “nacidos con la unificación —nunca absoluta— de los mercados de belleza, con la legitimación sanitaria de la delgadez y con su moralización, los trastornos alimentarios constituyen la cara sombría del cultivo del capital erótico” (ídem: 357). La intención del ensayista es, en este caso, el de hacer explícito esta confabulación en tanto que impensado político que rige la gestión de los sujetos y los somete a un reparto ideológico —precisamente— malsano. Y ello, con la esperanza de que éstos

empiecen a pensar que *a)* no existe un único modelo de belleza capaz de captar todos los usos y los placeres del cuerpo; *b)* el cuerpo, pese a la propaganda cosmética que se hace pasar por sanitaria, no se encuentra disponible y lo que se estigmatiza como insano resulta de dinámicas corporales ingobernables, al menos, sin infligirse una enorme violencia. De hecho, lo que las ciencias de la salud demuestran como insano es el intento de hacer dieta perpetuamente. *c)* El cuerpo, exista o no un único modelo de belleza, sea sano o no estar delgado, no nos dice nada sobre el valor moral de un individuo, sobre sus competencias, su bondad, su valor cívico. (íbid.)

Vemos, pues, cómo los aspectos físico, biológico y mental conectan necesariamente en cualquier aproximación que, más allá de la mirada clínica y

del discurso terapéutico, pretenda dar cuenta de la multidimensionalidad y de la inaprehensibilidad última del cuerpo. Desde ahí, podemos abrir el campo de nuestra mirada hacia el terreno de las patologías mentales para acercarnos a algunas de las poéticas de la vulnerabilidad que han abordado algún caso concreto, como es el caso de la escritura de Santiago López Petit.

Para ello, cabe trabajar a partir de un enfoque que, encabalgando los distintos planos de la experiencia, tenga en cuenta los discursos hegemónicos, los imperativos psicologizantes del mercado y la forma de gestión de los sujetos en nuestra actual cultura. En este sentido, como nos recuerda Franco Berardi, Bifo, en un orden neoliberal que supone un estímulo permanente de competitividad económica, al que se añade una intensificación de los estímulos informáticos a través de la red digital, se origina un factor patogénico, a nivel social, que el filósofo italiano describe como electrocución o saturación (Berardi, 2009: 36). Si a esto se añade, como vimos, que el mundo del trabajo actual —y por tanto la condición para autosostener la vida— se caracteriza por el hecho de que el proceso de producción se ha vuelto en gran medida semiótico —hecho de signos, información, discursos— se obtiene que la mente, la psique social, los deseos y las esperanzas, los miedos y las imágenes, coparticipan de un nuevo sistema nervioso digital desbocado en lo que da en llamar, como vimos, “semiocapitalismo”. En esta transformación global, basada en una descompensación o fractura entre la sobreproducción de flujos semióticos que siguen un principio extra-semiótico —el del máximo desarrollo y la competencia—, dice Bifo, debemos encontrar la clave interpretativa del “colapso psíquico” (ídem: 38) generalizado, que se manifiesta colectivamente en el auge de ciertas patologías mentales que da en llamar “del vacío”. Inspirado en la obra de Massimo Recalcati (2003) el filósofo alude, con este concepto, “al conjunto de enfermedades que comprende la depresión, el síndrome de fatiga crónica, los cuadros de ansiedad, los ataques de pánico, los trastornos de la atención, formas

de autismo de baja intensidad, el insomnio crónico e incluso algunos trastornos de la alimentación como la anorexia o la bulimia” (Martínez García, 2015: 128).

Ante ello, la psiquiatría contemporánea tiende a mantener su óptica individualizante y a proponer soluciones a través de la producción inagotable de psicofármacos, en este caso concreto, especialmente de inhibidores y ansiolíticos de todo tipo, como el Prozac, que cosechó un éxito comercial sin precedentes a partir de los años 90. Un régimen farmacopolítico, en definitiva, que además de contribuir a la competitividad mercantilizadora de las industrias farmacéuticas, más que una imaginada sanación plantea la posibilidad del estancamiento del conflicto ya que

aunque pueda “movilizar” sus energías psíquicas, “la psicofarmacología no puede curar las causas del sufrimiento” del trabajador o del sujeto enfermo. De hecho, precisamente por ello, podría llegar a conducirlo a ese “colapso” al que aludíamos anteriormente y que es donde detectamos justamente la cara negativa de la dimensión biopolítica que está de fondo. (ídem: 129)

Por todo esto, no cuesta ver, entonces, cómo la cultura terapéutica y la “ideología felicista” (Berardi, 2003) a las que ya hemos aludido, se muestran hoy como un cinturón discursivo de disciplinamiento subjetivo y de contención social, como correlato mental del paradigma de la salud, dirigido a evitar una politización del malestar y las posibles acciones que eso pudiera conllevar en una sociedad que ha extendido a dimensiones epidémicas la experiencia de la depresión, el pánico y la ansiedad —y todas sus consecuencias. Al responsabilizar al individuo de su propio bienestar y efectuar un borrado sobre su situación contextual, lejos de permitir una corrección de las condiciones de aparición del trastorno o la dolencia, éstos contribuyen a patologizar el síntoma y a proyectar la culpa sobre ese sujeto asfixiado y desbordado —electrocutado, saturado— que no sólo no encaja en su entorno sino que está lejos de poder responder a la exigencia de

productividad y positividad permanente que tanto el discurso neoliberal como el terapéutico imponen.

Como ya hemos dicho y repetido, ante estos discursos o *instituciones semánticas*, la función de la crítica y de la narración sería la de encontrar una escritura que, asumiendo un lugar de enunciación otro —vulnerable— desplazara sus coordenadas ideológicas y desactivara sus dispositivos simbólicos —desde la conciencia de su influjo o infiltración en el propio cuerpo—, arrojando nuevos sentidos sobre la propia experiencia, individual, colectiva, común.

Este es, precisamente, el objetivo de *Hijos de la noche* (2014), libro en el que Santiago López Petit acomete la escritura de su propia situación de dolor y quiebro —físico, mental, emocional— provocada por un cuadro psicósomático que, según cuenta él mismo y tras pruebas y pruebas de todo tipo, los médicos acaban diagnosticando como *síndrome de fatiga crónica*, precisamente una de las “enfermedades del vacío” señaladas por Berardi. En este ensayo, el filósofo y profesor catalán se acerca a su experiencia desde la mirada reflexiva y la red conceptual que han marcado su trayectoria filosófica, tanto individual como colectiva —especialmente con el colectivo Espai en Blanc—, que en su caso se encabalgan en solución de continuidad. Se establece así una nueva relación entre mirada, lenguaje y enfermedad que impugna el privilegio de la mirada médica, y en el que se establece una relación recíproca: por un lado, las ideas y conceptos que ha ido desarrollando el filósofo le sirven para mirarse y narrarse, otorgando al propio hecho de estar enfermo un sentido *otro*, mientras que la enfermedad tensa el constructo teórico que había erigido al desplazarlo hacia la concreción singular vivida, individualizando el lenguaje, ahora más *afectado* y por momentos alucinado, así como alargando el pensamiento hasta coordenadas que no habían sido recorridas hasta en ese momento por el pensador —especialmente, como veremos, hacia una dimensión trascendental. Veamos cómo se despliega esta

doble relación entre pensamiento-lenguaje y experiencia-enfermedad en la escritura de *Hijos de la noche*.

En primer lugar, cabe destacar que en el recorrido filosófico de López Petit se conjugan, al menos desde sus obras de los años 90, muchos de los elementos que aquí hemos venido conjugando para comprender la precariedad y la vulnerabilidad. Una de las ideas fuerza de su pensamiento es que, en la fase actual del capitalismo, caracterizada por la financiarización de la economía y de los sujetos, así como por la autonomía de la productividad —que ya no reacciona a la demanda de una necesidad sino que impone su desenfundada necesidad de “producción por la producción”—, el capital se ha desbocado y obliga a una movilización forzosa y permanente, de flujos, monedas, prácticas y personas: la movilización global (López Petit, 2009). Este imperativo es la posibilidad de una nueva gubernamentalidad que responde, para el pensador, a un orden sociopolítico en el que la realidad se ha asimilado definitivamente al capital, en un único acontecimiento posible y repetido. A través de ese gobierno de los individuos permanentemente movilizados por el designio de la hiperproducción se genera una forma de subjetivación sancionada que éste denomina “yo marca” y que, en realidad, expone al sujeto, descoyuntado, errático, a su “ser precario”. Con esto, López Petit viene a subrayar que la propia vida se ha convertido hoy en el campo de batalla político por excelencia y que, por lo tanto, cualquier programa emancipador debe pasar por la *politización de la existencia*, a través de la potencialidad operativa del *querer vivir* —concepto que reivindica la irreductibilidad última de cada existencia y se contrapone, como impulso de fuga intrínseco, a la movilización establecida.

Por eso, lo que tanto al filósofo catalán como al colectivo Espai en Blanc les ha interesado especialmente ha sido detectar las formas de *malestar social* en tanto que síntoma, que se evidencia, por ejemplo, en los cuerpos enfermos de la

población, y que revela la nocividad inasumible de la movilización global<sup>213</sup>, es decir, la resistencia corporal contra ese orden, que dieron en llamar el *poder terapéutico*. Tal como es descrito en un monográfico de su revista dedicado precisamente a *La sociedad terapéutica*:

El poder terapéutico no pasa tanto por el internamiento como por la intervención sobre toda la sociedad. Su intervención no perseguirá curar, sino prevenir, evaluar riesgos, chequear aptitudes, y sobre todo, tratar cada caso como particular. Éste es el secreto del modo terapéutico de ejercicio del poder. [...] Es importante describir sociológicamente este malestar, y así dar cuenta de las múltiples enfermedades del vacío (estados de pánico, depresiones...) que, surgidas por doquier, gestiona el poder terapéutico. Pero lo verdaderamente importante, y es lo que en verdad nos interesa, es politizar ese *malestar social*. [...] Estamos convencidos de la necesidad de apuntar más lejos del horizonte terapéutico. El Colectivo Socialista de Pacientes (SPK) defendió valientemente que había que «hacer de la enfermedad, un arma». Este puede ser un buen lema para pensar la interrupción de la movilización global, y encarar así esa vía que desconstruye desde dentro mismo la propia terapia (Espai en Blanc, 2007)

Si hemos aportado, aunque sea a vuelapluma, estos conceptos y este enfoque es porque, a la hora de comprender la propia enfermedad, Santiago López Petit lo hará precisamente desde ese lugar de enunciación teórico, armado con las herramientas conceptuales que lleva décadas explorando y que le permiten, ante todo, reconocerse como un caso más del malestar social así como, consiguientemente, buscar sus causas y repercusiones más allá de la individualidad. Por eso nos dice en su prefacio:

He decidido escribir sobre lo que le pasa a mi cabeza. [...] No hablo de mí. ¿A quién le importa mi yo si ni siquiera a mí me interesa? Hablo de la enfermedad. [...] Explicar por qué la noche está en mí y me devora es lo más político que en estos momentos puedo hacer. [...] Quiero explicar que la travesía de la noche lleva del malestar a la resistencia. (López Petit, 2014: 11)<sup>214</sup>

---

<sup>213</sup> “El malestar social que sería la nueva «cuestión social» no deriva tanto de la explotación capitalista clásica como de la movilización global. De la permanente movilización global de nuestras vidas en una sociedad-red en la que nos insertamos en tanto que somos un «centro de relaciones» o una auténtica marca (comercial)” (Espai en Blanc, 2008: 255).

<sup>214</sup> A partir de aquí, todas las citas de esta edición son referenciadas solamente con el número de página.



Asimismo, cuando explicita las razones que le llevan a encarar la escritura de su padecimiento, nos dice que lo hace por dos razones: por un lado, “para explicar lo que para mí sigue siendo inexplicable” y, por el otro, “porque presiento que lo que me pasa no es tan distinto de lo que a mucha gente le sucede” (íbid.). Como veíamos en el caso de Marta Sanz o de Raquel Taranilla, López Petit también parte de ese inexplicable que no sólo se abraza sino que se alimenta y reivindica como posibilidad de la narración propia, e igualmente presenta una escritura fuertemente anclada en el yo pero que tiende a ese *nosotros* en tanto que comunidad de afectados —que son potencialmente cada uno de los seres humanos, puesto que no hay “afuera”, nos dice el filósofo, respecto esa movilización global que afecta y condiciona la vida bajo la forma de la normalidad.

Si el malestar es el síntoma social de una realidad que, asimilada con el capital y convertida en *normalidad* y en vida cotidiana, sitúa la vida como problema porque se alza como una tautología que se autojustifica<sup>215</sup>, y porque obtura el ejercicio del *querer vivir*, sometiéndolo a su control biopolítico, entonces López Petit identifica su enfermedad precisamente como expresión de un *querer vivir y no poder*<sup>216</sup>. Por eso, lejos de intentar corregir la enfermedad sometiéndola al régimen

---

<sup>215</sup> “La época global supone su triunfo planetario: «la realidad es la realidad» y nada más. O lo que es igual: la realidad se ha hecho completamente capitalista, y no deja nada fuera de ella. La tautología que dice nuestro mundo global es el espejo que se encierra a sí mismo, y nos encierra. Lo inexorable no es la propia realidad, sino cómo esta se autopone y efectúa la tautología. «Esto es lo que hay», en sus múltiples formulaciones, constituirá la consigna capitalista que sirve para tapar la boca del que grita” (45).

<sup>216</sup> “En la época global, el malestar social es la enfermedad que acusa a esta sociedad de ser opresiva, huera, descarnada e injusta. Es un *estar-mal* que se manifiesta en una multitud de enfermedades indefinidas y generalizadas. Enfermedades del vacío como la depresión, la ansiedad, la anorexia; enfermedades del sistema inmunológico como el síndrome de fatiga crónica, la sensibilización química múltiple, la fibromialgia... Y tantas otras enfermedades que escapan a la mirada clínica, aunque constituyen el grueso de las visitas a los ambulatorios. De la misma manera que el ser, el malestar social se dice de muchas maneras, aunque todas ellas tienen la misma referencia esencial: *querer vivir y no poder*. Y ese querer vivir que no puede actuar tanto hacia adentro (interiorización del vacío, sistema inmunitario estallado...) como hacia fuera (descoloca, frena...). ¿Cómo llamar a la enfermedad de la normalidad? El nombre más adecuado es seguramente *fatiga*” (71).

farmacológico, lo que propone el pensador es precisamente intensificarla, *atravesarla*, hacerse un lugar en ella como expresión del malestar. La *noche* referida en el título tiene que ver, precisamente con este gesto de voluntaria aceptación desde la “fuerza de dolor” que se articula en el malestar:

Entramos en la noche del malestar cuando nos damos cuenta de que, en la actualidad, todo aquel que quiere vivir acaba teniendo problemas con la vida. [...] Mi enfermedad, esta fatiga que arrastro conmigo, me ha mostrado la noche del malestar. He entrado en la muerte con los ojos bien abiertos. Sé que mi noche es la noche del mundo. Normalidad y vida cotidiana se han separado completamente. La realidad está en guerra contra mí, y yo también estoy en guerra contra la realidad. Mi cabeza es este mundo devastado. (48-49)

Contra esa normalidad asfixiante de la realidad, la enfermedad del malestar se erige como *anomalía*<sup>217</sup> que interrumpe su orden y que es capaz de revelar una verdad más allá de lo real: “Nosotros, los enfermos de normalidad, somos una anomalía. Un error del sistema. [...] Nuestra verdad es la verdad del mundo. De su funcionamiento” (75). Si la filosofía trágico-romántica, desde Nietzsche hasta Foucault, había elaborado una imagen del enfermo, bajo la figura del anormal, en la que persiste cierta idea heroica y elitista de contestación desde lo marginal; el anómalo, en oposición, puede ser cualquiera y con su mero existir desplaza el significado establecido de la vida y “apunta a un objetivo: salir de la realidad, ir a un afuera que no existe” (77). Habitando esta paradoja en constante tensión, asumiendo el dolor y la verdad del cuerpo —porque “*constituirse en anomalía* significa aceptar lo insostenible para poder afirmar una verdad que está grabada en el cuerpo” (78)—, el anómalo permite erigir “una nueva constelación de cuerpos-cosas-palabras en las que el verbo *querer vivir* se conjuga efectivamente en su radical ambivalencia. Aunque sea como cuerpo enfermo” (81). Como podemos observar, la anomalía se presenta, pues, paradójicamente como efecto

---

<sup>217</sup> “Si el malestar social es la disfuncionalidad de un grito de protesta generalizado, la fatiga son las múltiples anomalías concretas que, en silencio y diariamente, son producidas por el funcionamiento de esta realidad” (74).

y causa de la normalidad, a la vez que sitúa un nuevo horizonte antagonista: “es un efecto producido por esta máquina capitalista que llamo realidad, pero también es un modo de rebelión” (74).

A pesar de que el libro de López Petit se dispara en un sinnúmero de sentidos y de densidades filosóficas a la que aquí no podemos atender, nos interesa especialmente abordar esta *nueva constelación de cuerpos-cosas-palabras* —esa contra-alianza que ya habíamos mencionado anteriormente— que posibilita la asunción de la enfermedad como anomalía y reflexionar sobre cómo se organiza en la propia escritura ensayística del autor.

En este sentido, esta nueva constelación se inaugura, como veíamos, desde la impugnación de los significantes con que la mirada médica cierra el sentido de la enfermedad, a pesar de que, en la primera fase del dolor el enfermo también deseó ser clasificado por esa mirada:

Quedo por fin encasillado en un síndrome donde cabe todo lo inexplicable. Ciertamente ni tienen solución ni son capaces de aislar el problema. Pero yo sí he encontrado el problema. La vida se me hace digna de ser vivida solamente desde el orgullo de estar enfermo. No pagaré el precio de la paz, aunque no escondo lo insoportable que esto puede ser. No me doblegaré y cabalgaré el corcel negro de la enfermedad hasta atravesar la noche. (22)

Desde esa consciencia arranca la posibilidad de resignificación que pone en entredicho hasta el propio nombre de su patología: “Tanto me da el nombre. Yo sé que estoy enfermo de una enfermedad que me da la verdad del mundo y de mí mismo. La fatiga es, en este sentido, un exceso de dolor. Y, también, un exceso de verdad. [...] La fatiga no es una enfermedad que se tiene. Es un modo de ser. Yo soy mi enfermedad” (23-24). Este desplazamiento nace como impugnación de la epistemología médica y su voluntad reductora —sin por ello, repitámoslo, se niegue necesariamente su utilidad pragmática o su eficacia—, por

eso el gesto imprescindible que repite el pensar vulnerable, como vimos ya, es el de asumir un lenguaje que no pretenda la enunciabilidad última del mundo:

Fatiga es el nombre de lo que me pasa y no alcanzo a expresar. Me niego a que mi imposibilidad de pensar se denomine “problemas cognitivos” (de memoria y de orientación). Me niego a que las dudas que me embargan se denominen “destrozo de la autoestima”. Me niego a que mi imposibilidad de vivir se denomine “una gran discapacidad personal y laboral”. (71-72)

Al contrario, al asumir el malestar y rechazar su cierre semántico se crean las condiciones para pensar la cosa como desajuste y como puerta para resignificarla con palabras que apunten a su propio límite, pues la anomalía se acaba ofreciendo como la “impensabilidad de lo impensable” (149). En este caso, permite abrir un sentido a la vez metafísico y politizador que es posible explorar desde un lenguaje que se inscribe en el cuerpo y se reclama desde la experiencia<sup>218</sup>. De ahí derivan tres consecuencias o desplazamientos detectables en la escritura pensante de López Petit, respecto a su obra anterior: 1) la incorporación de pasajes narrativos y descriptivos sobre *lo que le pasa*; 2) la proyección de su pensamiento hacia una dimensión más existencial o trascendental; y 3) la adopción de una escritura fragmentaria, barroca y alucinada. Veámoslos rápidamente.

En primer lugar, son destacables los pasajes en los que López Petit corresponde a la urgencia de escribir su situación concreta echando mano de los recursos de la narración y la descripción, a partir de los cuales presenta una escritura sin un

---

<sup>218</sup> “La fatiga impugna un modo de vida creado y al servicio de la acumulación capitalista. Esa impugnación, porque se hace desde el sufrimiento, muestra además una dimensión metafísica de la vida que no cabe en esta realidad impuesta. En este sentido, estas enfermedades *intratables* son expresión de una politización que supera los límites en los que la locura permanecía encerrada. Cuando la fatiga se convierte en una patología ordinaria que puede afectar a cualquiera, se politiza máximamente. A pesar de todo, no produce alarma social. Ni mata ni contagia. No constituye, por tanto, un peligro para el orden público. De aquí que la estrategia del poder, no pudiendo recuperar al enfermo de fatiga para la producción, consista sencillamente en destruir un cuerpo ya destruido” (73).

“ápice de ficción. Solo la ficción propia de toda escritura y la impostura que existe en un yo que habla, aunque el autor crea que su escritura está hecha con sangre” (12). Especialmente en las primeras páginas del libro, la narración del dolor establece el tono sombrío y desesperado de la enunciación —que es descrito como vacío, como ausencia, desesperación y noche a partir de alusiones a las vivencias corporales, la confusión mental y el insomnio repetido y creciente—, que lo llevan a pensarse a sí mismo como un habitar en el “entre” que separa vida y muerte (14): “Describo un proceso de demolición y el intento de controlarlo, de dirigirlo fuera de un destino que día a día parece más irrevocable. En mí no hay huella de decadencia solo esta destrucción mental y física que quisiera explicar con palabras” (13). Esta voluntad de reflejo y de expresión es, en cierto modo, lo que posibilita la propia narración y tensa el pensamiento filosófico del autor al conjugarlo con el terreno de la experiencia propia, en la que caben, por otra parte, igualmente la evocación *afectada* de sus seres queridos, como su pareja (30-33) e hijos (33-37). Con ello, vemos cómo el proyecto de la asunción radical de esa anomalía que es la enfermedad del vacío se acomete desde la decidida intención de quien quiere articular, con ella, una nueva forma de vida, de relacionarse, un nuevo marco de posibilidades.

Por otro lado, y este es el segundo aspecto de los enumerados, el hacerse cargo del dolor singular de ese cuerpo hecho un jirón es lo que empuja a su pensar hacia la dimensión más existencial, que en esta obra acaba reclamando un papel determinante entre las preocupaciones del filósofo. Y lo hace a través del pensamiento de la *nada* al que se ve empujado y en diálogo con distintas tradiciones, desde el nihilismo existencialista hasta el budismo y la mística cristiana, de la cual la idea de la noche no deja de ser heredera. Pero si la noche mística, como la de San Juan, es una respuesta al sufrimiento que busca el mismo *desafío* (144) a partir de la fuerza de dolor humana, pero acaba desactivándolo con la apelación al absoluto y a la eternidad, la condición para poder abordar esa

noche y mantener su potencial politizador, nos dice López Petit, es el de mantener abierta la paradoja trascendental sobre el “pivote del juego de la nada”: “Evitar su clausura poniendo el cuerpo. Eso es lo que hacen los hijos de la noche” (151). Por eso, el juego de la nada es también el del *yo* y el *nosotros*<sup>219</sup>, su problemática relación que posibilita un vínculo desde el momento en que se asume la anomalía como singularización que empuja a la travesía de la noche<sup>219</sup>, pero que también hermana en “alianza de amigos” (161) a los que hacen de ella una transformación, los *hijos de la noche*.

Y esto nos lleva al último aspecto, que tiene que ver con el modo en que la experiencia de la enfermedad supone también un problema semiótico y estilístico. Lo que atestigua el libro de López Petit es un desplazamiento hacia un modo de escritura que, al enfrentar el asunto, se convierte necesariamente en un lugar de no-saber, aunque experiencial, y que hace que su proyecto epistemológico quede apresado en una recursividad fragmentaria. Este es un ensayo profundamente híbrido que está hecho, en su mayoría, de pedazos interconectados de gran diversidad. A los recursos de la narración y la descripción, hay que añadir especialmente la deriva aforística de algunos de sus pasajes, que no renuncian a la máxima aseverativa, pero también la adopción de las potencialidades del discurso lírico-simbólico. Todo ello conforma un estilo ciertamente barroco, en el que abundan los contrastes maximalistas que tienen que ver con la vida y la muerte, las paradojas sostenidas que tensan e implosionan el pensamiento, la descripción alambicada, sobrecargada y la expresión inflamada. Si recordamos que el punto de partida foucaultiano para el análisis crítico de la mirada médica era, precisamente, la diferencia entre el relato barroco y extremado de un médico en el siglo XVII y el lenguaje limpio y denotativo que usaba otro en el siglo siguiente, podemos observar cómo el desplazamiento de

---

<sup>219</sup> “La travesía de la noche se inicia con la pregunta: ¿cuál es tu noche?” (160)

la centralidad que ocupaba el saber médico, reinscribe la escritura en una búsqueda expresiva que huye del lenguaje pretendidamente unívoco y que es capaz de abrir sentidos y líneas de fuga para el pensamiento.

Además, cuando a ello se suma el uso libre de símbolos y metáforas, este estilo adquiere por momentos tintes de escritura alucinada, en estado de delirio —correlato del suplicio corporal y mental que sufre su autor—, que desemboca en el tono profético, de tradición claramente nietzscheana, que predomina en la última parte del libro, especialmente en la visualización y caracterización de esos *hijos de la noche* que requieren del poder imaginativo del autor, pues se presentan casi —por decirlo con la expresión agambeniana— como una *comunidad que viene*. Con todo, tenemos una escritura en tensión y filigrana, que a veces es repetitiva, desorienta o incluso puede resultar antipática por categórica, pero en otros arroja fogonazos de lucidez y de expresividad.

Un ejemplo de este estilo libre, delirante y ensimismado es el extenso fragmento siguiente. El filósofo catalán termina su ensayo proponiendo —como clave que anuda la dimensión politizadora y la trascendental de su propuesta— la idea de “interiorizar la muerte”: un gesto, nos dice, propio de aquellos que hacen suyo el *desafío* del querer vivir y la *potencia de la nada*:

Quando la potencia de la nada se despliega, el desafío cobra una dimensión plenamente política y se hace total.

El problema de la vida empieza a tener una solución no estética.

Falta un último paso. ¿Cuál es el fulminante [*sic*] que hace estallar la potencia de la nada? O más exactamente: ¿cómo se expande, y dirige *desde dentro*, la potencia de la nada que está en la fuerza del dolor?

Este pensamiento es frío, duro y metálico. De un acero templado por las veces que ha sido sumergido en sangre. La noche detenida es la que me empuja hacia mí. No quiero estar a solas con mi fuerza de dolor y, sin embargo, sé que en ella y en su abrazo se encuentra aquello que busco. Por fin he soñado que dormía. Lo que me deja vivir es la muerte. Nada que ver con el suicidio, evidentemente. Lo he dicho ya mil veces. Sé que este pensamiento puede herir y destrozar. A mí, en cambio, me retorna el cuerpo que me había abandonado. Hay *otra* relación con la muerte que provoca a la vida. La provoca tanto que entonces esta se ve obligada a acudir y a darse. Es a lo que llamo *interiorizar la muerte*. (211-212).

A pesar de que, como insiste López Petit, su propuesta de interiorización de la muerte no se presenta en ningún caso como ideación suicida, sino más bien la niega, lo cierto es que la relación con la enfermedad, especialmente la mental, puede derivar sin mucha dificultad en ella como situación extrema, como abismo. Tal vez por eso va a dedicar precisamente su siguiente libro a pensar sobre la muerte voluntaria, motivado por el suicidio de un amigo y compañero de luchas.

En este sentido, con la muerte voluntaria, el asunto del poder terapéutico entra en contacto con otras dos semánticas institucionales: el discurso religioso y el jurídico<sup>220</sup>. En primer lugar, el cristianismo ha condenado tradicionalmente el suicidio desde una triple justificación que puede ser simplificada de la siguiente manera: supone un crimen contra uno mismo, contra el prójimo y la sociedad pero también, y sobre todo, contra Dios, creador de la vida humana y único con potestad para decidir sobre esta. De ahí que el que acaba con su propia vida resulta, cuando menos, moralmente repudiable. Por su lado, si bien los primeros instrumentos jurídicos del medioevo y de la temprana modernidad recogen del derecho canónico su concepción pecaminosa<sup>221</sup>, a partir de la Revolución Francesa y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 se iniciaría un lento e irregular proceso de despenalización de la muerte

---

<sup>220</sup> Para más desarrollo sobre las ideas sobre la muerte voluntaria en relación a la crisis económica y tres ensayos recientes, como los del propio López Petit (2018), Sergio del Molino (2017) y Cristian Segura (2016), puede consultarse el artículo que le he dedicado (Jornet-Somoza, 2020), de próxima aparición. Sigo aquí de cerca algunas de las reflexiones que ahí despliego con más detenimiento.

<sup>221</sup> Hecho que se tradujo en la aplicación de penas de desposesión de bienes en beneficio de la cámara real y la negación a herederos y descendientes de personas suicidadas. Así lo explica Elena del Río Parra (2017: 6), que analiza los matices en las Ordenanzas desde Alfonso XI hasta Enrique III y Felipe II. Resulta interesante observar cómo el poder soberano del Rey, réplica del poder divino, no sólo se fundamenta en su capacidad de dar muerte, sino que además se reserva esta prerrogativa como único que puede hacerlo. De ahí que incluso la muerte voluntaria se comprenda como un desacato civil a la autoridad real.



autoinducida —aunque las penas por el intento de suicidio duran, por ejemplo, hasta el 1961 en Inglaterra— que tiene que ver con la integración de los valores ilustrados de “desencantamiento del mundo”<sup>222</sup> y con la transformación de la gubernamentalidad moderna que caracteriza la biopolítica occidental. De este modo, y tal como ha investigado a fondo Giorgio Agamben (1998: 109), se fue desarrollando una moderna filosofía del derecho que sanciona el sacrificio pero no el abandono de las vidas desechables: “La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono”. Por ello, el filósofo italiano reclama considerar el biopoder en su intrínseca relación con cierta *tanatopolítica*, detectable en el reparto poblacional que la administración moderna del estado ejerce sobre las vidas que pueden ser expuestas a la muerte.

---

<sup>222</sup> No en vano, exceptuando a Montaigne —pionero en tantas cosas— y algún pensador más, fueron los ilustrados los primeros en mostrarse abierta y públicamente favorables a la legitimación y la despenalización del suicidio, al menos bajo ciertas circunstancias de dolor físico o mental, como piedra de toque definitiva del principio de libertad individual y de soberanía sobre la propia vida. Montaigne aborda el asunto del suicidio en su ensayo titulado “Coutume de l’île de Cea”, en el que, tras recordar que filosofar es esencialmente dudar, parte de la idea básica de que “ceder ante los males es una debilidad, pero alimentarlos es una locura” (“*C’est faiblesse de céder aux maux, mais c’est folie de les nourrir*”), para afirmar con rotundidad la libertad individual y la muerte voluntaria: “La muerte más voluntaria es la más bella. La vida depende de la voluntad ajena; la muerte, de la nuestra. [...] Vivir es servir si la libertad de morir está en entredicho” (“*La plus volontaire mort, c’est la plus belle. La vie dépend de la volonté d’autrui; la mort, de la notre. [...] Le vivre, c’est servir, si la liberté de mourir en est à dire*”) (1965: 36, la traducción es mía). Por otro lado, el tabú social era tal que incluso algunos autores no dejaron que se publicaran sus escritos sobre el suicidio, en caso de que pudiera sostener posiciones heterodoxas o incluso ambiguas, hasta después de morir, como es el caso de John Donne y su *Biothanatos*. Finalmente, desde Hume y Rousseau, hasta Bentham o Stuart Mills, ilustrados, liberales y utilitaristas fueron ofreciendo sus aportaciones al debate sobre el suicidio desde posiciones progresivamente más antipenalistas. Para una visión panorámica al respecto se puede consultar el completísimo “The Ethics of Suicide Digital Archive”, portal auspiciado por la University of Utah y Oxford University Press que recoge extractos de pensadores y escritores de todas las épocas y gran variedad de lenguas y culturas que abordan el tema del suicidio: <https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/selections/john-stuart-mill/>.

Por otra parte, como ya hemos visto, la mirada clínica, que en su origen acoge la muerte en el seno de su discurso como posibilidad de acceso al saber, es decir, como posibilidad de asimilación entre la visión y el lenguaje médico —gracias a la sección anatómica de los cadáveres—, al delinear el fenómeno como objeto de estudio de la medicina mental, naciente en el siglo XIX, jugó un papel ambiguo a la hora de desprejuiciarlo, pues, si bien ya anteriormente había sido clave para la condonación de las penas civiles en muchos casos de muertos por “desesperación”<sup>223</sup>, también arrastró la mayoría de prejuicios y *tabúes* sociales al respecto, esta vez argumentados a través de explicaciones biológicas profundamente conservadoras, como las que propugnaba en España la corriente finisecular del Degeneracionismo (Plumed y Novella, 2015: 70).

Sin duda, estos tres universos de sentido, con sus implicaciones y sus juicios de valor, y a pesar de sus diferencias epistemológicas, se conjugan en la actualidad a la hora de abordar el asunto de la muerte autoinducida en los debates sociales mayoritarios —aunque concentrados, hoy en día, en torno a la eutanasia o muerte asistida. Todos ellos comparten una condena ideológica previa a la observación de caso y una estigmatización del suicida ya sea bajo la imagen del hereje, del “desesperado”/loco/maníaco/depresivo, o del falto de sus facultades<sup>224</sup>. La

---

<sup>223</sup> Así lo explica Elena del Río Parra (2017) en su artículo citado, pues los médicos intercedían muchas veces ante el poder político para corroborar la locura del suicida y por lo tanto evitar las penalizaciones al fallecido. Por otro lado, también se adujo la misma razón en la que es conocida como la primera vez que se permitió enterrar a un suicida en sagrado, que fue el entierro de Mariano José de Larra. Carlos Seca Serrano (cit. en Cuevas Cervera, 2006: 25) escribe: “Su cadáver fue depositado en la bóveda de Santiago. El cura párroco de Santiago dudó de si debía enterrarse en sagrado o no. Fue a consultar al Vicario General, y el Vicario le dijo: “¿Los locos se entierran en sagrado? ¿Sí? Pues los que se suicidan están locos, y debe éste también ser enterrado en sagrado”.

<sup>224</sup> Si bien en algunos de los textos que formularán el principio del liberalismo político que dará lugar a las formas modernas del discurso jurídico se reclamaba el derecho a la muerte digna como derivación lógica del principio de libertad individual, en el derecho contemporáneo, por el contrario, y por influencia clara del saber médico, el suicidio será tipologizado como acto propio de alguien sin posesión de sus facultades, es decir, carente de libertad para actuar y por tanto de agencia. En este quiebro argumental se ha jugado la desresponsabilización jurídica del suicida. Lo que había llegado a ser concebido como acto supremo de libertad se presenta, así, como su negación.

*enajenación mental* es, en este sentido, la figura que permite el juego ambivalente entre la culpabilización del sujeto suicida —pues la búsqueda de las causas cada vez se reduce más a su cuerpo— y la desresponsabilización del individuo, por carecer de poder de voluntad o de libertad de juicio —el cuerpo como exterioridad absoluta. Por ello, pensar seriamente hoy el suicidio exige situarse en los intersticios críticos de estos tres discursos de saber/poder, y a la vez incorporar una mirada que tenga en cuenta los factores sociopolíticos y contextuales —de nuevo escamoteados en la explicación que ofrecen estos discursos—, en el camino abierto por abordajes pioneros como el de Marx y Durkheim<sup>225</sup>.

En este sentido, tanto el último libro de López Petit, *El gesto absoluto* (2018), como el de Sergio del Molino, *La mirada de los peces* (2017), abordan, desde distintos propósitos, estilos y poéticas, el fenómeno del suicidio, proponiendo un acercamiento a la vez personal y reflexivo, informado y vivido, y rechazando la consabida abominación del suicidio y la subsecuente culpabilización que aún impera en tantos espacios sociales. Al escribir sobre la experiencia de la pérdida

---

<sup>225</sup> Es bien conocido el clásico libro que el sociólogo francés publicó en 1897, *Suicide* (Durkheim, 2005). Por su parte, Karl Marx abordó el asunto en un raro e híbrido texto titulado “Peuchet sobre el suicidio”, que era la traducción y glosa —o reformulación— de algunos extractos sacados de las *Memoires tirés des archives de la police* (1838) del propio Peuchet, archivista de la prefectura de París en las primeras décadas del siglo XIX. En éste, además de leerse una abierta crítica al estigma de la condición suicida y la afirmación de que el alto número de suicidios “tiene que ser visto como un síntoma de la deficiente organización de la sociedad”, también se preguntan Marx/Peuchet: “¿Se ha dado alguien cuenta de lo estúpidas que son las instituciones bajo cuyas normas vive Europa? ¿Cómo se deshacen de la vida y la sangre de la gente? ¿Cómo se rodea la justicia civilizada con un gran número de cárceles, castigos físicos e instrumentos de muerte para hacer cumplir sus dudosas detenciones? ¿Cómo se observa el asombroso número de clases abandonados a la miseria por todos los interesados? ¿Cómo se les da a los parias sociales golpes brutales, preventivos y despreciativos, tal vez para no tener que tomarse la molestia de sacarlos de la inmundicia? Cuando uno ha notado todas estas cosas, no se puede comprender cómo, en nombre de qué autoridad, se le puede ordenar a un individuo que cuide de que nuestras costumbres, nuestros prejuicios, nuestras leyes y nuestras tradiciones no queden pisoteadas”. Traduzco del inglés de la versión recogida en el portal *The Ethics of Suicide Digital Archive*, que a su vez lo extrae del libro de la edición de Eric A. Plaut y Kevin Anderson (1999: 45-70) ofrecida en *Marx on Suicide*. Existe una reciente versión española titulada *Sobre el suicidio* (Barcelona: El Viejo Topo, 2012), con edición y estudio de Nicolás González Varela.

de un ser cercano, acaban aproximándose necesariamente a una lógica del no-ser que tensiona su escritura y a los empuja a evitar o ultrapasarse la explicación que ofrece la mirada psiquiátrica para proyectar su vivencia ante la intraducibilidad del dolor del otro.

El ensayo de Santiago López Petit es, por una parte, la continuación lógica de esa trayectoria filosófica que ya hemos tenido ocasión de esbozar —incluidas, claro está, sus reflexiones sobre la enfermedad y su propuesta de “interiorizar la muerte”— y, por la otra, un homenaje-elegía a la muerte de Pablo Moyano, un compañero activista que se quitó la vida el 14 de febrero de 2016. López Petit se preguntó públicamente al respecto: “¿Que nos dice su muerte? Hace días que me hago esta pregunta que no puedo dejar de plantearme continuamente. ¿Qué nos dice su muerte?”<sup>226</sup>.

Esta es precisamente la pregunta de la que se hace cargo en profundidad el filósofo catalán en *El gesto absoluto* (2018), publicado año y medio después de la pérdida del amigo. Y de esa pregunta matriz nace otra derivada: “la muerte de Pablo nos obliga a preguntarnos qué nos sujeta a la vida” (46). Porque el gesto absoluto de Pablo Molano debe entenderse, nos dice el pensador, dentro de la lógica de su andadura vital, marcada por un “oponerse frontalmente con lo inexorable del capitalismo” (15), para evitar caer así en la tentación de reducir su vida al momento autotélico y cerrado de sentido<sup>227</sup> del suicidio porque, como nos advierte, “su muerte NO es la verdad de su vida” (75). De ahí que una de las técnicas de composición del ensayo sea la de incorporar las palabras de Molano en su propia escritura, dejarse interpelar y afectar por su lenguaje y su

---

<sup>226</sup> Lo hizo en el marco de un velatorio público que se le dedicó en el ateneo La Base —del que Molano fue cofundador—, a la que le siguió una procesión popular de tres horas hasta el crematorio y tres días de reuniones, conciertos y recitales en su honor (Sempere Moya, 2016).

<sup>227</sup> Para López Petit, el suicidio tiene un carácter absoluto, “en la medida que empieza y acaba en él mismo”, y abordarlo supone enfrentarse con las paradojas del sentido y la lógica, al tratarse de un acto que es “absolutamente libre y a la vez absolutamente no-libre” (93).

pensamiento para articular un *pensar con*, un *escribir con*, un *ser con*, eso que Roland Barthes llamó “vivir juntos” y cuya naturaleza es eminentemente discursiva<sup>228</sup>.

La pregunta sobre “qué nos sujeta a la vida”, pues, se convierte en la ratificación de que, para poder extraer sentido de un acto que está más allá del sentido, es necesaria una experimental y experiencial *hermenéutica del sujeto suicida*, es decir, del sujeto que no puede seguir sujetándose a la vida, que se des-sujeta, cuya simple posibilidad nos evidencia una verdad paradójica que compartimos como seres vivos: que podemos dejar de serlo, que la vida no es irrenunciable. En este sentido, el pensar vulnerable de la escritura ensayística vuelve a oponerse radicalmente a la objetivación del discurso terapéutico y asume la premisa de Jean Améry (1999: 26) según la cual “el discurso sobre la muerte voluntaria sólo empieza allí donde acaba la psicología”. En palabras de López Petit:

Pensar verdaderamente la idea de suicidio nos obliga a confrontarnos con nuestro propio suicidio y a ahondar en la experiencia de lo que no tenemos experiencia. A ese deslizamiento interno que la misma idea de suicidio comporta, oponemos una abstracción: el suicidio objetivado, y por tanto, fuera de nosotros. (92)

Contra esa exterioridad objetiva e insuficiente del saber científico —que es también la del saber jurídico y religioso—, el libro del filósofo catalán quiere escribirse desde una “interioridad común que es la del querer vivir cuando mira hacia sí misma” (12). De nuevo vemos cómo ese “querer vivir” articula una suerte de ontología en la que el sujeto se comprende como una irresoluble tensión entre esta nietzscheana voluntad de vida, como fuerza inclasificable e incapturable del ser, y la “realidad despótica y enloquecida” (19). Lo que le

---

<sup>228</sup> Idea que Barthes rastrea en su seminario *Cómo vivir juntos*, que, como explica Alan Pauls en el prólogo, parte de la pregunta: “¿cómo sostener un discurso que no aspire a *capturar* al otro? En otras palabras: ¿cómo hablar sin ejercer la función-poder que pone en marcha todo lenguaje?”. Una pregunta que instala en el pensamiento del crítico francés “la idea de desactivar, en el lenguaje, todas las fuerzas que lo transforman en un dispositivo de sujeción, una máquina dogmática, para después soñar, quizá, con una lengua nueva, adánica, capaz de sustituir toda voluntad de opresión por una sobriedad abstínente, voluptuosa, musical” (2005: 14).

interesa a López Petit, pues, en este ensayo, es comprender de qué modo la muerte puede abrir un espacio de conciencia y de reflexión política. Consiguientemente, esta hermenéutica del sujeto dirige su mirada a los “sujetos excluidos”, o sea, a “aquellos que tienen una incapacidad paralizante, aquellos cuya baja autoestima les imposibilita para ocupar un lugar en la sociedad” y que deben soportar el peso de la culpa de serlo, pues para esa *doxa* neoliberal que “se ha convertido en [mirada] hegemónica y confundido con el sentido común”, “el fracasado es culpable de su propio fracaso” (119)<sup>229</sup>. El excluido —en las distintas formas bajo las que se manifiesta— expande el significado de la anomalía y se reconoce, de nuevo, como sujeto desechable: “una anomalía es una fuerza de dolor que estalla y contagia” (85), oponiéndose al “huracán de la normalidad”<sup>230</sup>, y por eso se puede afirmar que “una vida política es necesariamente una vida desencajada” (118). Como sabemos, la vida política es, para López Petit, aquella que asume la propia vida como problema, y por eso pensar el suicidio también exige considerarlo en relación con ese poder terapéutico:

El poder terapéutico es mucho más que una medicamentación generalizada. Se trata de una verdadera gestión (psicológica, psiquiátrica y médica) de nuestra vulnerabilidad. Sus objetivos son clavarnos en el ser precario que somos y mantenernos vivos en tanto que piezas de la movilización global. Por eso el contrato terapéutico que nos ata a la vida, y que hace del vivir un simple persistir, es en el fondo un contrato hipotecario. Viviendo pagamos la deuda que conlleva una vida que ha sido concedida bajo la condición de hacerla productiva. El poder terapéutico aplaca el malestar social generado y lo hace mediante una medicalización que privatiza el sufrimiento. El terapeuta se convierte así en tu mejor amigo. El suicidio, evidentemente, es una patada en la boca del poder terapéutico. Su mayor fracaso. (97)

En definitiva, lo que López Petit propone en su ensayo es resignificar el suicidio, desconnotarlo de siglos de dominancia de relatos normativizadores y

---

<sup>229</sup> Sobre la culpa, escribe López Petit: “Posiblemente sólo hay un camino. Rechazar una y mil veces la palabra “culpa” por todo lo que implica y, sin embargo, admitir que entre todos hemos fabricado una máquina de matar. Una máquina de matar que mató a Pablo” (126).

<sup>230</sup> “Pablo no quiso aceptarse. No quiso aceptar ser desgastado lentamente por el huracán de la normalidad” (113).

culpabilizadores, desde una mirada desprejuiciada que se concibe como parte de un *nosotros* en el que la ausencia del compañero se convierte en una pregunta que interpela, una experiencia en común y potencialmente un conocimiento compartido. Por eso, más que sobre el suicidio propiamente, el libro acaba tratando sobre las posibilidades de abrir espacios de existencia colectiva que contrarresten los modos de control y captura biopolíticos. Con todo, esa experiencia compartida a través de la muerte de Pablo Molano deriva, en el *pensar con* de López Petit, en una urgencia —porque “la muerte de Pablo nos impide mirar hacia otro lado” (129)—; la urgencia de imaginar y crear nuevas formas de vida más allá de las constricciones de la realidad: “Porque su vida era una vida plenamente política, su muerte es antes que nada una interpelación personal. Crees que estás vivo, pero: ¿hasta qué punto tu vida es digna y verdadera? Su ausencia se convierte entonces en el regalo de un silencio que interrumpe esta normalidad pegajosa” (139).

En las postrimerías del ensayo, de escritura mucho menos barroca y alucinada que el anterior, López Petit escribe: “Sobre la arena, la mano de Pablo ha escrito: LA HERIDA QUEDA ABIERTA. Mantener abierta la herida, su herida, que es también la nuestra, deber ser nuestra tarea” (141). Vemos pues cómo la relación tanto con la idea del suicidio como con la existencia del suicida se ha invertido: de la exterioridad objetiva y condenada que representa para los discursos médico y religioso pasa a ser entendida ahora, en virtud de la escritura, como esa llamada doliente que nos interpela, que habla de un *nosotros*, revelándonos algo sobre los límites aceptables de una vida digna y vivible e invitándonos a pugnar por explorar sus potencialidades.

Por otro lado, el último ensayo de Sergio del Molino, *La mirada de los peces* (2017), es un libro que, a pesar de las enormes diferencias que lo alejan de este último —en ciertos aspectos, incluso diametralmente opuesto—, creo que puede leerse a la luz de algunas de las reflexiones vertidas por López Petit. La obra no

comparte con la del filósofo ni su intención, ni su profundidad filosófica, ni su proyección explícitamente política: se trata de un ensayo literario hecho por encargo, en el que Del Molino cumple con el deseo de un antiguo profesor de instituto suyo, Antonio Aramayona, de escribir un libro sobre su muerte autoinducida, que éste programó para el mes de julio de 2016, con todo detalle y con un considerable repertorio de argumentos<sup>231</sup>. Aramayona llevaba una pierna ortopédica y necesitaba andar ayudado de una muleta hasta el 2008, año en que, cumplidos los sesenta, tuvo que sustituirla por una silla de ruedas que ya no abandonaría y que se sumaría a un cuadro médico que lo obligaba a tomar “treinta y una pastillas al día” (Del Molino, 2017: 41)<sup>232</sup>. Escribe, en esa época, Sergio del Molino: “No tiene setenta años aún, pero está casi roto” (42).

*La mirada de los peces* es un ensayo que no sólo nos aproxima a la vida y a la meditada y premeditada muerte de Antonio Aramayona<sup>233</sup>, sino que se convierte en un trayecto reflexivo por la evolución de todo un barrio periférico de Zaragoza, San José, a lo largo de las últimas décadas del siglo XX a través del

---

<sup>231</sup> Aramayona, además de ser un profesor con movilidad reducida (“cojo”, dice Del Molino) en institutos zaragozanos, también fue articulista ocasional en diversos medios escritos del país (*El Heraldo de Aragón*, *El Periódico*, *eldiario.es*, *Huffington Post*, etc.), escritor, bloguero, yayoflauta, “ícono fugaz del 15M” (94), activista significado en la asociación “Derecho a Morir Dignamente” y en el “Movimiento Hacia un Estado Laico” y contertulio ocasional en debates televisivos. Se trata de la misma persona y la misma muerte a las que Jon Sistiaga dedica un capítulo de su serie de documentales para Movistar+, *Tabú*, el titulado “Y al final, la muerte...” (2016) —subdividido en cinco partes—, y en el que aparece repetidas veces el propio Sergio del Molino.

<sup>232</sup> A partir de aquí, los números entre paréntesis referencian las páginas de esta edición.

<sup>233</sup> Sobre la decisión de poner fin a sus días, Aramayona explicaba en la última entrada de su blog (entrada de julio de 2016: <https://lautopiaesposible.blogspot.com/>), primero titulado “Diario de un perroflauta motorizado” pero convertido, en los últimos días de su vida, en “Diario de un habitante del valle”: “Te preguntarás por qué, a qué viene esta decisión tan inusitada. De hecho, no soy un enfermo terminal, no me han detectado una enfermedad grave e incurable. Tampoco estoy deprimido. Simplemente, ha llegado mi momento de morir. Es el momento justo de morir. Ni demasiado pronto. Ni demasiado tarde. Es el momento justo de quedar abrazado a mi muerte libre, a esa muerte —como dice Nietzsche— que viene a mí porque yo quiero. He procurado a lo largo de mi vida que coincidieran lo que pienso, lo que quiero, lo que hago y lo que debo. Por eso he intentado también que mi vida haya sido digna, libre, valiosa y hermosa. Y así he querido también mi último hálito de vida: digno, libre, hermoso y valioso. Así he querido vivir y así he querido morir.”



recorrido por la educación sentimental del escritor maño y, en última instancia, en un velado homenaje a la potencia misma de la escritura. Y lo hace de un modo paradójico, ya que, en él, Sergio Del Molino muestra una indisimulada disconformidad con la imagen idealizada de Aramayona que se fue construyendo en tanto que activista y luchador. He aquí una de las principales divergencias con el ensayo de López Petit; si en *El gesto absoluto* se dibujaba un retrato de Pablo Molano como una figura implícita del activista puro, aquel que consigue integrar la militancia y la vida hasta el extremo de hacerla una —a pesar de que el filósofo catalán advierta en más de una ocasión sobre el peligro de convertirlo en una figura heroica—, el escritor zaragozano tiene como objetivo escribir, de algún modo, un contrarrelato a lo que considera una imagen reduccionista de la vida de Aramayona, un personaje plano y petrificado que repite demasiadas veces la palabra *utopía*: “ha habido una apropiación política de la muerte de Antonio Aramayona. O una interpretación, sin duda auspiciada por él mismo, que prefirió dejar su recuerdo en manos de la militancia. [...] ¿Es cierto que Antonio Aramayona era un santo y por eso lo han santificado con los puños en alto?” (112). En referencia a su multitudinaria ceremonia de despedida, nos cuenta Del Molino que comparte su punto de vista con otros antiguos alumnos de Aramayona, e incluso con sus familiares: “Silvia y yo (y sus hijos y sus hermanos) habríamos agradecido el triunfo del Antonio humano” (112).

Sin embargo, por incompatible que parezca, me parece que el difuso concepto de lo humano que Del Molino invoca no está muy lejos del *querer vivir* de López Petit. *La mirada de los peces* es también una búsqueda ante la muerte del ser querido: “Busco la cara que me tocó y me cambió. [...] Busco lo que dejó en mí” (113). Tenemos, pues, de nuevo, la acudida a la llamada desde la muerte para explorar la vida, la intención de retomarle el pulso a través de esa *herida abierta* que obliga —casi en un sentido levinasiano— a redimensionarla. Por eso, en el fondo, el recorrido ensayístico del escritor maño es una búsqueda política en sí

misma, es la búsqueda de aquello humano que alberga la capacidad de transformar. De este modo, el libro sobre la muerte de Antonio Aramayona se convierte en un homenaje a su labor de profesor lúcido y lúdico, provocador y heterodoxo, y a su función iniciática para los jóvenes de la periferia zaragozana de los años de la Transición democrática española, chicos y chicas de barrios marginalizados encerrados en grises instituciones pedagógicas en las que impera y se reproduce el aburrimiento<sup>234</sup>. En ese contexto, nos dice el ensayista, Aramayona fue un rompedor de moldes, una persona decidida a hacer pensar a sus alumnos y a implicarlos en la vida política; por eso, en la narración autobiográfica de Del Molino, está emparentado con la contracultura, con el rock duro y el punk que agitaba los años ochenta, con las reivindicaciones vecinales y el descubrimiento de estrechos vínculos humanos. De este modo, el suicidio del antiguo profesor lleva al escritor maño a escribir una microhistoria de su barrio y también a hacer un examen de conciencia sobre su legado que en un par de veces le lleva a darse cuenta de su aburguesamiento: “Con diecisiete años no hacíamos nada que pareciese de derechas. No como ahora, pienso, que llevo un gabán de derechas y un jersey de derechas y unas zapatillas que parecen informales pero podrían ser de derechas. Voy mucho más de derechas que el director del instituto” (23).

Pero, por encima de todo, el ensayo sirve a Del Molino para reconectar, en su adolescencia, con el feliz descubrimiento de la escritura literaria, en el que Aramayona tuvo un papel inspirador e instigador. Por eso, cuando recuerda un encuentro con él, se arrepiente de lo que no le dijo:

Quería decirle eso, que nunca había dejado de escribir y que escribir era lo único que ordenaba el mundo y lo hacía habitable. Quería decirle que escribía por él, que si yo era Nietzsche, él era mi Schopenhauer, y que si tenía una conciencia muy borrosa de que

---

<sup>234</sup> Dice Del Molino al respecto: “Antonio Aramayona sabía que llegaba a un instituto aburrido de un barrio aburrido”. Y reflexiona sobre las figuras de profesor interino, como él, que “son caballos de refresco del aburrimiento, y de ellos sólo se espera que mantengan a los alumnos bien aburridos, hasta que regrese el aburrimiento oficial” (13).

aquellos escritos me llevarían en algún momento al país literario donde quería mudarme, era porque él me inoculó esa convicción. (137)

De hecho, el título del ensayo es de por sí revelador. Se debe a uno de los primeros relatos, homónimo, del Del Molino adolescente, con el que se refería a la deprimente realidad social de su barrio, cuyos habitantes, se infiere, compartían esa mirada, “la mirada de los peces” (198). Por eso, el ensayo también experiencial de Del Molino sobre su desaparecido profesor acaba siendo un homenaje a su figura más allá de su muerte y una invitación a la escritura como rebeldía, como interrupción del sentido del orden y la búsqueda de una agencia creativa: un modo de conjurar esa *humanidad* irreducible e incapturable, ese *querer vivir* que no se pliega ante la horma asfixiante de la realidad. El milagro de la escritura y los peces.

Vale la pena terminar esta sección con una reflexión, pues, sobre la escritura misma, para lo cual podemos partir de esa propuesta que ya vimos, de Alba Rico, de concebir el cuerpo como “una «fuga imposible» que opone e imbrica dos elementos extraños entre sí: la carne y la palabra” (Alba Rico, 2017: 79). El lenguaje nacería, pues, de la necesidad de marcar y estabilizar la materialidad voluble e inaprehensible de la carne, enfrentándose a su constante transformación, para fijarla en la idea del cuerpo. Por eso nos quedamos sin palabras ante el “cambio más temido y radical [que] es la muerte, ese momento en el que el cuerpo mismo se convierte no en otra cosa, sino literalmente en *una cosa*” (ídem: 84). A esa consternación inexplicable, el suicido añade una dimensión aún más inasible: la de la voluntad singular cuando se alza cómplice de la muerte contra el cuerpo propio. Ante este abismo de la transformación, ante el vacío de palabras y de sentido, “la ciencia hace taxonomías y los cuentos las deshacen” (ídem: 86).

Los dos ensayos que hemos recogido aquí se ofrecen, pues, como *cuentos* para reescribir el suicidio desde fuera o incluso en contra de las *taxonomías* reduccionistas y arrojadizas que tradicionalmente se han articulado desde el saber científico, religioso y jurídico. Con ellos, estamos lejos de una voluntad categorizadora, con sus condenas morales y los estragos de la culpa que acarrea, y lo estamos en virtud de una escritura ensayística que no quiere fosilizar la muerte sino acercarse a la vida a través de la ausencia y el dolor que ésta deja. Para ello, la escritura se ofrece como espacio donde proyectar y explorar el pensamiento cuando éste se enfrenta a sus límites lógicos.

Esa es, finalmente, la confianza que nos ofrece la *hermenéutica del sujeto suicida*: la modesta convicción de que la razón jamás será capaz de encuadrar toda la vida con sus instrumentos taxonómicos, pero que el pensar que acepta eso y asume su valor de cuento —como señalaba Alba Rico—, de relato experimental y simbólico, falible y abierto a la experiencia común, se convierte en una herramienta indispensable para la existencia colectiva. Una convicción que exige merodear a tientas por los límites del propio pensamiento, ahí donde se encuentra con el abismo del sentir ajeno e incommunicable, de una otredad que lo interpela tan poderosamente como para descentrarlo e invitarlo a ensayar desde la frontera algo que lo desborde: una traza, una metáfora, una “imagen huidiza”. Así lo formuló Jean Améry, pensador que se quitó la vida y que dos años antes de morir, en 1976, dejó escrito en su imprescindible ensayo *Levantar la mano sobre uno mismo*:

La suicidología tiene razón. Sólo que sus afirmaciones están vacías de significado para el suicida o suicidario, ya que lo fundamental para ellos es la absoluta singularidad de su situación, la *situation vécue*, que nunca es absolutamente comunicable, de forma que cada vez que alguien muere por su propia mano, o intenta morir, cae un velo que nadie volverá a levantar, que quizás, en el mejor de los casos, podrá ser iluminado con suficiente nitidez como para que el ojo reconozca sólo una imagen huidiza. (Améry, 1999: 19)

### 5.7. *De tribus y cuidados: desviaciones y resistencias de lo madre*

Para terminar este capítulo, no queremos resistirnos a la tentación de darle la vuelta a la tortilla y comprobar cómo, además de la reflexión sobre la enfermedad y la muerte, el pensamiento sobre la precariedad también nos dirige a la creación y a la vida. En este sentido, qué mejor que cerrar el ciclo vital que de algún modo hemos ido delineando a lo largo del capítulo justo por donde empieza, es decir, por los modos en que esa misma mirada que hemos ido desgranando en forma de pensar vulnerable ha abordado, en los últimos años, el fenómeno de la maternidad y la crianza. Y es que, en este tema, como veremos, se convocan casi todos los aspectos que hemos analizado en lo que se refiere a la construcción de una mirada sobre el mundo que incorpore la condición vulnerable del ser y la crítica a la gubernamentalidad neoliberal para, desde ahí, situarse en unas coordenadas de enunciación propicias para desplegar una escritura experiencial y reflexiva. Por ello, porque habríamos de repetir muchos conceptos e ideas y porque queremos evitar aquí la tentación de erigirnos como articuladores de un discurso que en realidad está mucho mejor sostenido por sus autores que por lo que uno podría intentar, en este último apartado dejaremos que sean muchas las voces femeninas que hablen a través de estas páginas, procurando simplemente engarzarlas de la mejor manera que podamos, dejándolas resonar y dialogar entre ellas.

Pensar la maternidad, tal como nos enseñan esas voces, requiere historizar las condiciones y prácticas sociales, políticas y económicas que han acabado derivando en un significado concreto de lo materno. Por ello, casi todos los enfoques actuales sobre el asunto recogen la problemática planteada por la economía de los cuidados y arrancan de la separación capitalista entre trabajo productivo y

trabajo reproductivo, a partir de la cual, la mujer quedó doblemente sometida al espacio doméstico —por la propia división del trabajo y por la imposibilidad de dotarse de independencia económica, puesto que su trabajo no fue históricamente cuantificado ni valorizado monetariamente por el mercado. De ahí que, desde la modernidad occidental, la maternidad fuera concebida y acentuada como función y destino históricos femeninos. De hecho, como observan Mariona Visa Barbosa y Cira Crespo Cabillo (2012: 163), el propio concepto de maternidad no se liberó hasta la Ilustración de su contexto religioso, para proyectarse sobre el ámbito de lo privado y lo cotidiano:

el término maternidad (*maternitas*) no existió en la Europa Occidental hasta el siglo IX, pero en esa ocasión solo servía para designar la tierra donde se había nacido, sinónimo de tierra nativa, es decir sin relación con la actual definición de maternidad. No fue hasta la Edad Media cuando empieza a definirse la maternidad tal y como lo entendemos en la actualidad, pero siempre en un contexto de la Madre Iglesia o la maternidad de María. La palabra no se aplicaba a las mujeres corrientes. En la época de las Luces empezaron a configurarse las definiciones actuales de maternidad, a construirse la idea de amor maternal y a la función nutricia de la madre se le suma la educativa.

Pero cuando se clarificó el significado del término maternidad fue con el inicio de la incorporación de la mujer y del hombre al trabajo asalariado. En el momento que alguno de los miembros de la familia sale de casa para ir a trabajar a la fábrica resulta evidente la disgregación de la vida familiar y profesional. Fue entonces cuando los contornos y significados de la palabra maternidad empezaron a perfilarse. Es en ese momento cuando los límites y espacios se clarifican. Surge la separación del ámbito privado del público y allí fueron enviadas las mujeres, y se decidió que este nuevo ámbito, lo privado, sería su lugar. La crianza de los niños se definió como su responsabilidad primaria, al mismo tiempo que esta tarea se privatizaba y se devaluaba cada vez más.

Esta división determinante y determinista, por lo tanto, no sólo ha asentado las bases materiales de organización patriarcal en cuanto a prácticas y relaciones, sino que ha tenido consecuencias epistemológicas y simbólicas de enorme calado para las sociedades occidentales, que aún hoy son detectables, cuando no dominantes. Una de ellas, sin duda, coincidiendo con la profesionalización del escritor y el artista, así como la aparición de la figura del intelectual, fue que lo materno y la crianza apenas entró en el repertorio de asuntos públicos tratados

o, como recuerda Laura Freixas (2012), incluso de temas novelables —entre los que abundan aquellos relacionados con la guerra y la muerte, pero no con la creación de vida o su sostenimiento y cuidado. No podemos más que compartir, en este sentido, la extrañeza con voluntad desnaturalizadora que Diana Eguía Armenteros (2019: 23) pone sobre la mesa, tirando del hilo que abrió Adrienne Rich en los debates feministas, cuando escribe:

Ya que toda manifestación humana proviene de mujer, extraña la ausencia de herramientas para pensar la maternidad y la crianza en cualquiera de sus manifestaciones, lugares o momentos. Pero no solo estamos huérfanos de materiales, también de puntos de vista filosóficos y heurísticos para abordar una práctica cultural básica en todas las sociedades como individuos nacidos de mujer.

A este vacío o ausencia de relatos y herramientas para pensar la maternidad —que ha corrido paralela a la invisibilización de los cuidados como eje de sostenimiento de la vida— reaccionan hoy una miríada de escrituras que permiten narrar experiencias que habían quedado en el cajón del impensado simbólico patriarcal, para así también revalorizar y dotarla de nuevos —o viejos, perdidos— sentidos. A ello se debe la aparición de ensayos de muy diversa índole, estilo y enjundia sobre, por ejemplo, los procesos biológicos de la mujer que tienen que ver con la maternidad, desde la menstruación (Irusta, 2016) al embarazo (Wiener, 2015), pasando por enfermedades *sobre-* o *infra-*diagnosticadas como la endometriosis (Osorio Yamba, 2014), la reproducción asistida (Taranilla, 2017) o el cuerpo biológicamente maduro con expectativas de procreación (Nanclares, 2017). Son algunos de los ejemplos que, como escritura enclavada en la experiencia, urden relatos que no sólo quieren explicar o hacer circular saberes, sino que necesitan igualmente contrarrestar los valores heredados asociados con la maternidad y lo femenino, así como algunas de las confusiones epistemológicas que pesan sobre el fenómeno. Escrituras que tienen, sin duda, entre sus cometidos, el de visibilizar las formas —siempre plurales— de pensamiento femenino en un sistema literario que, como denuncia Isabelle

Touton, ha sido especialmente efectivo a la hora de bloquear u ocultar, de muchas maneras y estrategias distintas, las muestras de escritura ensayística femenina<sup>235</sup>.

Por otro lado, como proceso compensatorio de la invisibilización de relatos sobre lo materno, el orden patriarcal ha producido una imagen objetivada de la madre virtuosa como portadora de los valores del sacrificio, la abnegación, la ternura infinita y la comprensión omnímoda, en lo que María Ruido denomina *maternidad mítica*<sup>236</sup>. Una figura que, por supuesto, sobredetermina el imaginario colectivo y pesa todavía como exigencia psicosocialmente adquirida en la mayoría de las mujeres que se proponen criar o cuidar.

De hecho, contra esta imposición sacrificial —en un mundo que a partir de la doxa neoliberal asimila el ser con el tener y dibuja el ideal de autorrealización como la obtención de logros profesionales y la adquisición de la máxima independencia— el feminismo de los años 70 reaccionó a través del rechazo frontal al destino doméstico de la mujer, reclamando su derecho a salir de la casa y a insertarse en el ámbito laboral, luchando por la igualdad de condiciones. Una lucha y una denuncia que, por muy necesarias e incontestables que sean, por un lado contribuyeron a mantener la infravaloración de los cuidados y la crianza, esta vez al seguir significándolos como condena, mientras que, por el otro, añadió todo un conjunto de exigencias y expectativas al imaginario femenino que

---

<sup>235</sup> Reflexiona Touton (2018: 16), al respecto: “En cuanto al ensayo, la visibilización de las obras de las mujeres es aún más reducida [que la de las obras narrativas] y merecería un estudio aparte, en particular por la articulación entre mundo académico, colecciones de ensayos en editoriales no-académicas y medios de comunicación”.

<sup>236</sup> Lo hace a través de la voz en *off*, de su pieza audiovisual titulada *Mater amatissima*: “En las imágenes de la madre, codificadas durante siglos, se reúnen las condiciones materiales de producción de la representación y del relato, junto con las condiciones materiales de la reproducción. Aunque ser madre es una experiencia rica y compleja, muchas veces trufada de tensiones e incluso de desilusiones -generadas precisamente por unas expectativas irreales-, la maternidad mítica diseñada por el sistema patriarcal es naturalizada como un impulso propio de las hembras humanas, y se presenta como una relación sin conflictos ni contradicciones” (Ruido, 2017: 14’55”).



funcionó en paralelo con las de la maternidad tradicional, que por supuesto no se evaporó de la noche al día —así como no se generalizó espontáneamente la voluntad coparticipativa de los hombres en la crianza y los cuidados, que aún hoy no están repartidos equitativamente. Por eso, las generaciones de mujeres posteriores han expresado una reacción problematizadora ante la bicefalia de presiones y deseos que han acabado albergando, como yuxtaposición combinativa del ideal productivo y el reproductivo juntos, entre la voluntad de entregarse al cuidado o el cariño y la legítima aspiración a la autonomía y al éxito profesional. Una tensión que expresa con brío y angustia Marta Sanz en un fragmento de su libro sobre los *usos amorosos* de su generación:

Durante los años de gestación de la democracia —no sé si la metáfora es pertinente— para muchas mujeres el trabajo sustituye al amor. Salimos de la casa y de la cocina, y volcamos gran parte de nuestras ambiciones y esfuerzos en el ámbito laboral. En muchas ocasiones, nos topamos de bruces con las desigualdades salariales, con los celos de nuestras parejas —no sexuales, sino profesionales—, con las reticencias familiares, con el reproche de los hijos —y de las hijas!—. Pero nosotras seguimos obcecadas en la habitación propia, y en el trabajo como una exigencia dentro del proceso de realización personal. *Realizarse* es un verbo que se puso de moda en los setenta. Mi abuelo, nacido en 1906, lo repetía y lo repetía; “Realizarse, realizarse...”. Le hacía mucha gracia, se le disparaban las alertas gramaticales en una época en la que los mecánicos aun respetaban la gramática y los obreros consideraban la cultura como un valor. Mi abuelo no lo llegaba a entender. [...] Sin embargo, era urgente; teníamos que “realizarnos” en el trabajo y no solo en el amor; no solo en el arte de la seducción y la complacencia, en el hogar, en un nunca superado complejo de Wendy que también nos llevamos a los talleres, las cocinas y los hospitales, y que, a causa de unas condiciones económicas cada vez más agresivas, ha acabado traducéndose en una auto-explotación salvaje por parte de casi todas las mujeres. Una auto-explotación de raíz judeocristiana -culpa, culpa y culpa- que ahora se reviste con la máscara del emprendimiento, la actitud positiva, el no hacer nunca lo bastante. Dios se ha aliado con Silicon Valley y las mujeres nos auto-explotamos y *prosumimos* en más espacios que los hombres. Por el peso de la tradición y por la obligación de estar en la vanguardia. Antes de la llegada de la crisis, algunas ya empezábamos a sospechar que había que reivindicar el *laforgueano* derecho a la pereza, la abulia, el *dolce far niente* para el que no hemos sido educadas. Ni dentro ni fuera del hogar. Pero llega la crisis y nosotras que habíamos relegado el amor del epicentro de la vida, somos las primeras víctimas de la recesión y la precariedad. (Sanz, 2016: 114-15)

Ante esto, nos dice más tarde Sanz, la escritura ha supuesto un camino de conocimiento y búsqueda de un precario equilibrio entre aspiraciones

profesionales y el cultivo de vínculos fuertes, cuya desatención es vivida —al contrario de lo que a menudo sucede con los hombres— como renuncia: “Para liberarme de mis ataduras escribí novelas y poemarios. Mientras escribí aprendí que hay cadenas que quiero fulminar y otro tipo de vínculos, cuidados, atenciones y fraternidades a las que no renunciaría para nada del mundo” (ídem: 142).

Efectivamente, en este doble régimen de exigencias que pesan sobre la experiencia femenina como tenso funambulismo, como permanente negociación entre dos formas de subjetivación difícilmente compatibles pero cohabitables en el espacio del deseo, se cifra hoy el lugar precario de la maternidad, la crianza y los cuidados. Un doble rasero que se traduce en una doble precarización, y que explica el considerable aumento de edad en la que las mujeres, hoy, en España, tienen sus hijos. En su relato sobre las dificultades del deseo de maternar en los aledaños de la cuarentena, Silvia Nanclares no puede evitar traslucir este conflicto, que se alía, en su caso, con la *crisis* económica y la precariedad del trabajo cultural:

Crecimos asociando el embarazo joven al fracaso, a gente sin recursos o con falta de suerte. La maternidad precoz, que de golpe se situaba por debajo de los veinticinco, pese a que nuestras madres nos habían tenido a casi todas con menos edad, era un signo de clase. Nuestros padres se encargaron de protegernos e inculcarnos esa idea de que el embarazo y la crianza joven serían estorbos para esa carrera que se daba por hecho que estudiarías, para ese curro que te estaría esperando al salir.

Estábamos programadas para apurar y estirar nuestra juventud, para dejar la maternidad para ese momento en que la estabilidad laboral (qué quimera) y afectiva —otra quimera— creara un suelo sobre el que soltar los huevos maduros. Las carreras se acabaron, las becas en el extranjero, mucho Erasmus, intercambios, módulos, másters, viajes, activismo, la independencia intermitente y vigilada por los padres, el paro, la promiscuidad, la monogamia serial, y la ilusión de fondo de que siempre iríamos a mejor. «Hasta que no tengamos todo aquello —y aquello incluía sobre todo un rosario de experiencias— para lo que nos educaron, ¿quién querría tener un hijo?».

[...] Mientras, perversamente, el mercado de trabajo está encantado con ese retraso conquistado: más tiempo y personas productivas, menos bajas maternas y paternas, menos políticas que incentiven la conciliación. Empresas como Facebook y Apple alientan a sus empleadas a no quedarse en la cuneta de la escalera ascendente de la empresa costeándoles los procesos de congelación y mantenimiento de óvulos. Es

entonces cuando hay que plantearse que quizá algo huele a podrido dentro de esos caramelitos laborales.

Cuando los intereses productivos saludan las conquistas del feminismo, es hora de pararse a pensar que nuestra tendencia a lo mejor no es un mero cambio en las costumbres reproductivas. El mercado laboral abraza la maternidad socialmente tardía con tal entusiasmo y eficacia que consigue hacernos creer que también la deseamos. Invirtiendo fuerte en las tecnologías reproductivas se apuntala, además, de paso, la industria floreciente de la reproducción asistida. (Nanclares, 2017: 191-92)

Como vemos, la maternidad supone, pues, el anudamiento de todas las menesterosidades de la existencia humana en la coyuntura actual. Por un lado, porque impone la necesidad de los cuidados sin que estos estén reconocidos —o lo estén en una ínfima medida— por el sistema económico en el que se enmarcan, pues lejos de gravitar en torno a ellos y a la necesidad de sostener la vida —revelada interdependiente— los condena a la invisibilización y la infravalorización, obligando al cuerpo-madre a esa doble precarización, la de la explotación productiva y la de la vulnerabilidad reproductiva. Por el otro lado, al proyectar una visión del deseo humano como ilimitado e insaciable, el neoliberalismo presenta como conjugable lo que a todas luces resulta incompatible al vender la idea de que es posible conseguir esa vida plagada de éxitos y experiencias propias del *homo competitor* a la vez que llevar una entregada vida de sacrificio y dedicación en tanto que *mater amatísima*. En la doble saturación biopolítica del cuerpo-madre, pues, es donde mejor que nunca podemos constatar la incompatibilidad del capitalismo desbocado con el sostenimiento de la vida: sus lógicas son antagónicas. Por eso, en muchas formulaciones actuales provenientes del feminismo y el activismo, *lo madre* se piensa, no ya como destino ni como condena personales e históricos, sino como un espacio de conflicto político. Si en el cuerpo-madre pueden contemplarse hoy las condiciones de existencia de un “sujeto político”, como dice Patricia Merino en *Maternidad, igualdad y fraternidad*, es porque colisiona con el orden establecido desde la urgencia de la vida y su sostenimiento, forzando a resignificar el tipo de

subjetivaciones a las que estamos abocados y a imaginar nuevas formas de relación y de cuidado del bien común. Para ello, como se evidencia en el mismo título, resulta imprescindible igualmente, reevaluar el sentido y papel de la libertad como pieza angular del contrato social liberal:

La maternidad priva efectivamente a las madres de libertad, entendida esta como la capacidad de disponer de una misma y del tiempo de vida propio. La disyuntiva: o libertad o maternidad, es característica del patriarcado, ya que es precisamente en las dependencias y vulnerabilidades originadas en la maternidad donde este enraíza. La disyuntiva es particularmente radical y excluyente en las sociedades industriales, y es en este sentido en el que la maternidad suplanta a la libertad en el título del libro. La pérdida de libertad de quienes cuidan es, en cierto grado y dimensión, inevitable, durante la crianza, y esto afecta tanto a madres como a padres si están comprometidos. Pero en la medida en que esa pérdida de libertad es agravada, institucionalizada e instrumentalizada para la dominación de las mujeres, deja de ser legítima, y es censurable. (Merino, 2017: 14)

Y es que, en la tantas veces mal digerida idea de libertad —aquella que, al universalizarse, opaca las desigualdades y el reparto de dominaciones que a la vez funda y sostiene—, se ha basado, como vimos, el devenir de las sociedades occidentales para acabar constituyendo un orden social basado en el mercado como único criterio de verificación y en el hiperindividualismo sociofóbico como forma hegemónica de interrelación. Por eso, las propuestas que durante los últimos años han venido a poblar la ausencia de relato que antes denunciábamos, lo hacen, en contraposición con el discurso feminista heredero de los años 70, desde la conciencia de que no se trata ya de añadir ítems a la infinita lista de potencialidades y expectativas de la mujer en un intento de hacerse receptoras legítimas de los privilegios masculinos capitalistas, sino de reformular el sistema de relaciones personales, afectivas y económicas para devolverle al ser humano la medida de su condición vulnerable. Y para ello, el gesto político esencial pasa por asumir la centralidad de los cuidados en tanto que exigencia compartida —más allá de la lactancia—, dejar de proyectar cualquier idealización en torno a la figura femenina, abandonar el empeño por legitimar o

deslegitimar las decisiones personales concretas y entender que los casos particulares no dejan de ser sino el espacio de negociación entre la vida y las estructuras de poder, tanto materiales como simbólicas, por lo que se impone la necesidad de una mirada contextual, sociopolítica, al fenómeno —o incluso antropológica o etnográfica, como han hecho la propia Patricia Merino o Elixabete Imaz (2010).

Este gesto es precisamente el que vertebra la escritura del ensayo de Carolina del Olmo, *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualista* (2013) y al que debe, seguramente, gran parte de su éxito, comercial —acumula ya varias ediciones— y de crítica. En él, la filósofa parte de la propia experiencia de maternidad, que para ella se vincula poderosamente con la desorientación respecto a la toma de decisiones que incumben la crianza y también con la consabida culpabilidad<sup>237</sup>, al entender que no satisface las expectativas de fortaleza y sacrificio que en ella se depositan por defecto en tanto que madre. Por eso, como tantísimas otras madres, Del Olmo acudió a los textos que pudieran ayudarla, y cayó “en las procelosas aguas de los libros de autoayuda” (Del Olmo, 2013: 13)<sup>238</sup> para acabar asombrada con “la increíble diversidad de enfoques con los que [se] topaba, y lo increíblemente categóricos y dogmáticos que eran la mayoría de los textos” (15). Ante este asombro, el ensayo que la autora acomete se propone

entender —buscando siempre un marco más amplio que el de la pareja madre-hijo, al que tantas veces se reducen los manuales— por qué han proliferado tanto los libros, revistas y sitios web sobre crianza, qué es lo que muchos padres buscamos ahí, qué es

---

<sup>237</sup> Incluso teniendo en cuenta que, como ella misma explica, sus condiciones personales, laborales y familiares eran, a su entender, “inmejorables”, las exigencias de atención y cuidados de su hijo Guillermo, sumadas a la irritación y falta de sueño, tuvieron para ella una consecuencia emocional fuerte: “forjé la idea de que yo era una madre débil, incapaz de soportar con estoicismo la falta de sueño y que llevaba muy mal la sensación de soledad que me producía pasar las noches en vela con él. [...] Aquella experiencia temprana —perfectamente normal, por lo que me comentaban otras madres— me había provocado un hondo temor a la falta de sueño: yo era floja y no podía soportar las malas noches con serenidad” (Del Olmo, 2013: 12).

<sup>238</sup> Todas las referencias a esta edición a partir de ahora sólo indican el número de página.

lo que encontramos y, sobre todo, qué es lo que no encontramos, y cómo es que en más de dos mil años de escritura occidental, en la que puede hallarse referencias o alusiones a prácticamente todo lo divino y lo humano, los primeros textos que abordaron un tema tan perturbador y recurrente hoy día como el sueño infantil se escribieron ya entrado el siglo XIX. (íbid)

Para responder(se) a esas preguntas, Del Olmo empezó a “preguntar sin descanso a todas las madres y padres que se pusieron a [su] alcance, indagando qué era lo que resultaba difícil en la crianza más allá de lo obvio, preguntando por el contexto en el que criaban a sus hijos, por todos esos condicionantes que tantas veces se olvidan” (19). Con ello, el ensayo se puebla de voces y miradas, se convierte en una escritura coral para intentar evitar el monolingüismo de la individualidad y para buscar aquellos aspectos que, por ser compartidos, revelan las insuficiencias de un sistema “cuyas exigencias son radicalmente incompatibles con las necesidades de los bebés y *también* con las personas que los cuidan” (íbid.). Y a pesar de ello, al indagar sobre el “tabú del puerperio” y acercarse a los comentarios de madres y padres que sí reconocen una experiencia de dificultad y desgaste en él, encuentra que “no había ni una palabra sobre la posibilidad de que un entorno más propicio de cooperación y compañía pudiera mitigar esos sufrimientos, quizá hasta el punto de hacerlos desaparecer” (28) teniendo en cuenta, claro, la vulnerabilidad de los padres.

Por eso, la reflexión más sustancial del ensayo se dirige hacia dos direcciones que, a su vez, desembocan en muchas de las ideas y articulaciones que ya hemos ido acumulando en estas páginas. En primer lugar, lo que propone Del Olmo es historizar las condiciones sociales de los modos de materner a partir de la modernidad y, posteriormente, dedicará su esfuerzo a entender el modo en el que la composición de los saberes entorno a la maternidad y la crianza ha ido transformándose en el mundo contemporáneo.

Respecto el primer punto, a partir del célebre dicho africano según el cual “se necesita una tribu para criar a un niño”, la ensayista arranca preguntándose cuál es entonces su tribu y a constatar que no existe tal cosa en su forma de criar, ni acaso siquiera su posibilidad. Para explicárselo, la escritora reflexiona sobre el proceso de privatización de la maternidad que se implantó paulatinamente en el mundo moderno, y atiende a algunas de las numerosas consecuencias de esta transformación. Si a lo largo de la historia de la humanidad la crianza había sido esencialmente una tarea colectiva, la reducción de su ejercicio en el ámbito doméstico biparental supone, sin duda, la concentración de todos los trabajos de cuidados en una sola persona —a dos como máximo, a menos que sean externalizados en cuidadores, a menudo explotados— y el consiguiente agotamiento físico y mental de esta, amén de una inevitable sensación de soledad que difícilmente puede ser socializada, pues contraviene el ideal de la madre abnegada y fuerte. El disimulo y la vergüenza, nos dice la autora, no deberían ser la única respuesta ante esta situación, así como “la fatiga no debería ser el estado crónico de tantos padres” (55).

Pero ello también conlleva cambios sociales y epistemológicos, puesto que la “atomización urbana” que supuso la industrialización moderna, no sólo privatizó el hogar familiar<sup>239</sup> sino que acabaría derivando en la pérdida de “los vínculos sociales intensos propios de las sociedades antiguas [que] no sólo oprimían, también constituían la base de distintos tipos de fraternidad y proporcionaban experiencias compartidas” (33-34). Ese es el proceso histórico que está en la base de lo que algunas pensadoras llaman la “crisis de los cuidados”, que también tiene que ver con la privatización y mercantilización del

---

<sup>239</sup> Una privatización que es una “excepción histórica”, por cuanto “durante miles de años, el hogar familiar no solo fue una fuente de sentido simbólico, sino la base material de la vida social” (35). Consiguientemente, como correlato compensatorio, nos dice Del Olmo, sumado a la pérdida de vínculos sociales fuertes, se da hoy “una especie de sobrecarga de las expectativas emocionales que depositamos en el hogar. Necesitamos, de un modo un poco caricaturesco, que en los hogares reine el afecto, la cooperación y el altruismo” (76).

propio cuidar ante la disolución de las “redes comunitarias” que se dedicaban a mitigar las “inclemencias comunes de la existencia” (60). Además, con el definitivo éxodo rural del siglo XX todos los saberes comunitarios que los grupos de mujeres habían ido manteniendo en materia de partos, cuidados y crianza a lo largo de centurias se vieron reducidos a la práctica inexistencia. Ahí se encuentran las causas del *boom* editorial de los “expertos en crianza” de las últimas décadas al que Del Olmo alude al inicio de su ensayo, y que se presentan como forma de satisfacer la necesidad de saber de las jóvenes generaciones de madres y padres desnortados, sin asidero al que agarrarse ante la disolución de esos saberes tradicionales<sup>240</sup>. Y, sin embargo, como ella misma observa, si “lo que mejor caracteriza la crianza de nuestra época” es “la incesante proliferación de recomendaciones diversas y contradictorias” (127) es precisamente por efecto de este fenómeno, y no al contrario:

Esta incapacidad para establecer un conjunto estable de consensos es consecuencia de una novedad radical que ha marcado todo el siglo XX y lo que llevamos del XXI: el desembarco de los expertos en un terreno que hasta entonces había sido coto exclusivo de la tradición y las costumbres, un ámbito de la vida social cuyos procesos de transformación son, casi por definición, lentos y acumulativos. Los pedagogos, psicólogos, pediatras, neonatólogos y sociólogos han hecho saltar por los aires las certezas heredadas y nos han dejado a cambio el *totum revolutum* de teorías y contrateorías que caracteriza las ciencias sociales. (ibid.)

Y aquí es donde se encabalga con el segundo de los aspectos que queremos destacar del ensayo de Carolina del Olmo, o sea, la atención que dedica a la evolución epistemológica de la cultura moderna y sus efectos en la comprensión de la maternidad. Para ello, la filósofa despliega una suerte de breve historia intelectual del experto en crianza que, de nuevo, tiene su origen en el ejercicio y asentamiento de la mirada médica. En este caso, Del Olmo nos retrotrae a la

---

<sup>240</sup> Una forma comunitaria de saberes y experiencias compartidas que, en opinión de Mariona Visa Barbosa y Cira Crespo Cabillo (2014), ha sido de algún modo rescatada a través de las comunidades digitales y las páginas digitales autobiográficas de muchas “madres en red”.



aparición del higienismo decimonónico como momento inaugural en el que, al proyectar una de sus preocupaciones al cuidado infantil, se puede detectar ya fenómenos como el “afán por afianzar la autoridad de la profesión médica” (129) y el apartamiento de las mujeres del campo del saber y del cuidado al ser consideradas sus prácticas tradicionales como intrusismo profesional —recordemos que el Protomedicato fue, en España, la institución encargada de capacitar y licenciar a los practicantes de medicina, y una de las condiciones era precisamente la de ser hombre (Eguía Armenteros, 2019: 111). Ahí radica el origen, para la ensayista, del recurso a la culpabilización del adulto en la crianza de los niños:

Los nuevos expertos tendían a subrayar las negligencias personales —reales o imaginarias— y a infravalorar la dimensión estructural de las dificultades a las que se enfrentaban. Para los higienistas la causa principal de la mortalidad infantil siempre parecía ser la ignorancia de los adultos a cargo de los niños, y especialmente de las madres. El enfoque científico de la crianza se mostraba ciego a l hecho incontrovertible de que para las madres trabajadoras era materialmente imposible criar bien a sus hijos en las condiciones sociales en las que se encontraban. Así surgió lo que se ha convertido en la pauta común de la literatura de consejos sobre la crianza: la culpabilización de las madres. (130)

Por otro lado, la prohibición de las prácticas tradicionales y comunitarias de las mujeres se tradujo, en el ámbito de la obstetricia, en la pérdida del papel de las comadronas y parteras, y junto a ellas de todos sus conocimientos centenarios. Su “resultado, contra lo que cabría imaginar, fue un repunte de la mortalidad en los partos” pues “el hecho de que los médicos, todos ellos varones, carecieran de la menor formación práctica y basaran sus intervenciones en delirantes suposiciones especulativas fue considerado un inconveniente menor” (131).

Por supuesto, una vez más, no se trata de invalidar la eficiencia de las herramientas clínicas o su utilidad práctica, sino de hacer converger una mirada comprensiva que ilumine sus ángulos muertos en tanto que discurso de verdad para hacer visibles las problemáticas que éstas acallan o subsumen. Así lo señala

la propia Del Olmo<sup>241</sup>, mientras que igualmente destaca que, en todo caso, también han existido siempre precarios espacios de crítica y resistencia desde prácticas disidentes, y en la actualidad, por ejemplo, las madres no se limitan a “seguir acríticamente los consejos profesionales leídos o recibidos” sino que en la práctica suelen conjugar su realidad concreta con las ideas recibidas, a menudo pasadas por “algún filtro familiar” (133). Y aun así, a pesar de la libertad de elección que puede encontrarse hoy respecto a la panorámica de discursos de autoridad en crianza —divididos, por lo general, en *niñocéntricos* y *adultocéntricos*— existen “dos cortapisas fundamentales” que la contrabalancean y coartan: “por un lado, hemos perdido los conocimientos que nos daban autonomía en beneficio de la injerencia de los expertos”, mientras que, por el otro, “nos encontramos con importantes coerciones socioeconómicas [...] que apenas se toman en consideración cuando se discute sobre estos temas” (136).

El ensayo de Del Olmo toca hueso, así, cuando desvela sutiles mecanismos de control y disciplina como estos, que en realidad son tremendamente parecidos a los de otros ámbitos. Por eso no resulta extraño que un ensayo sobre la crianza y la maternidad acabe orillando asuntos sobre otros ámbitos de la vida en común, como la legislación o la economía. Así nos lo explica:

Como cabía esperar, hay fuertes paralelismos entre esta situación y algunas características básicas de nuestro tiempo. Vivimos en una sociedad históricamente insólita, donde la desigualdad extrema es compatible con la igualdad jurídica. [...] Hoy la desigualdad ha desaparecido de la arena política y las leyes proscriben cada vez más cualquier forma de discriminación pública. Sin embargo, la desigualdad global no ha disminuido, más bien ha aumentado. La explicación de esta paradoja es que el mecanismo fundamental de desigualdad y estratificación en nuestras sociedades —el mercado de trabajo y, en general, la actividad económica—, se considera un terreno estrictamente privado, no susceptible de intervención democrática. (136)

---

<sup>241</sup> “Desde luego no hay por qué desdeñar de los conocimientos científicos o las tesis de los investigadores sociales y psicólogos. Al contrario, son elementos que se incorporan, a veces fructíferamente, a nuestra comprensión de la crianza. Pero en ningún caso pueden disolver los dilemas prácticos a los que nos enfrentamos ni sustituyen nuestra experiencia personal, nuestra evaluación del temperamento del crío o de las condiciones familiares en las que tiene lugar la crianza” (145).

En el campo de la crianza, como en el de la economía y en tantos otros, no se trata de plegarse al conocimiento especializado del experto, sino de atreverse a cuestionar, a debatir cómo queremos que sean las cosas, y a indagar la mejor forma de conseguirlas. La alternativa a la mercantilización y el individualismo no puede ser la tutela, basada en hechos científicos o no. (171)

Este cuestionamiento en busca de alternativas pasa, en el caso del ensayo que nos ocupa, por denunciar la expertización de cada vez más aspectos de nuestra vida —que se vuelve así más y menos privada a la vez<sup>242</sup>—, así como la fantasía de control<sup>243</sup> sobre la que se funda el discurso científico en su búsqueda de la enunciabilidad última del mundo. En los resquicios que deja intocados la mirada científicotécnica cabe, así, reclamar la necesidad de mantener una negociación permanente y colectiva de sentidos y valores comunes. En el caso de la crianza, tienen que ver con abrir preguntas que habitualmente quedan borradas y diluidas bajo el andamiaje discursivo de los expertos —sobre los que, por cierto, Del Olmo dedica varias páginas a relucir las falacias y correlaciones espurias de su epistemología:

No habrá nunca un manual definitivo para que los niños coman, duerman o se porten bien, porque el significado de dormir, comer o portarse bien es contextual hasta la caricatura. Las técnicas nos suministran herramientas para conseguir ciertos fines, pero no nos dicen nada acerca de la bondad de esos fines. Ningún experto está en condiciones de eximirnos de tomar decisiones que a menudo tienen una importante carga ética: ¿cómo quiero tratar a mi hijo? ¿en qué clase de persona me convierte ese trato? (143).

---

<sup>242</sup> “El auge de los expertos ha convertido a las familias autónomas en instituciones dependientes y en crisis permanente. En las sociedades tradicionales la educación, el cuidado, la enfermedad o la muerte se producían, por lo general, en un marco afectivo y poco profesionalizado. En nuestro tiempo, los expertos y las instituciones formales —hospitales, guarderías, colegios, asilos...— monopolizan los saberes necesarios para llevar una vida que, paradójicamente, resulta cada vez más y menos privada: más privada en la medida en que la compartimos menos con nuestros pares, y menos privada en la medida en que está constantemente intervenida por los expertos. Es un círculo vicioso” (132).

<sup>243</sup> “La idea de que está en nuestras manos hacer de nuestros hijos personas emocionalmente sanas y completas, constituye una fantasía de control apaciguadora en un mundo que se nos escapa por completo. Son ilusiones que nos permiten vivir con serenidad una situación que, de otro modo, nos resultaría intolerable: no podemos controlar el tipo de mundo en el que crecerán nuestros hijos. No podemos sortear la precariedad y la incertidumbre económicas” (212-13).

Por lo tanto, declarar sin tapujos la irreductibilidad de la vida al marco científico —sin por ello caer en el anticientifismo<sup>244</sup>— supone, de hecho, no un derrotismo epistemológico sino la asunción de las posibilidades y las limitaciones de su conocimiento instrumental y fenoménico, a la vez que permite reivindicar la necesidad de un pensamiento público y abierto, siempre en construcción, con el que incidir en todos aquellos aspectos éticos, políticos, existenciales, a los que éste poco tiene que —o quiere— decir. En este sentido, como vemos, la maternidad nos ofrece un espacio de problematización desde el que disparar cuestiones y miradas que desordenen y ayuden a imaginar nuevos horizontes de posibles. Porque la forma en que gestionamos los cuidados es hoy un problema, pero puede ser también una solución (20), la crianza y las formas de maternar<sup>245</sup> pueden apuntar hoy a prácticas que renueven cierto sentido de lo común y a experiencias con potencial subversivo desde la “decidida aceptación de la interdependencia humana” (105) y más allá, o no, del normativo marco de la familia biparental. Desde ahí, se abre un abanico de disidencias que entienden el cuidar como gesto político, hallables en propuestas como las referenciadas en el libro de María Llopis, *Maternidades subversivas* (2015) o como lo que Eva Fernández denomina “crianza social”, que pasa por la decidida apuesta de los cuidados colectivos mutuos, por atreverse a “intergeneracionarse”, a “vivir no

---

<sup>244</sup> Para Del Olmo, es precisamente el “abuso de los argumentos de apariencia científica” lo que está generando un “efecto inverso: un alarmante incremento de la popularidad de las doctrinas paracientíficas e irracionalistas. Las falsas promesas con las que los expertos han defraudado a generaciones enteras de padres y madres han llevado a mucha gente a renunciar al conocimiento científico o, en el mejor de los casos, a considerarlo equivalente a toda clase de creencias alternativas de dudosa catadura” (146).

<sup>245</sup> No deja de ser sintomático que el verbo “maternar” no esté recogido en la mayoría de los diccionarios españoles, incluyendo el de la Real Academia Española, hecho que no deja de reflejar esa falta de instrumentos simbólicos para pensar el fenómeno de la que hablaba Diana Eguía.

solo entre iguales” (Fernández, 2016). La escritora y cineasta, que relata su experiencia como madre de una niña criada entre varios adultos, advierte

Ahora bien, eso implica que lo de “maternar” deje de ser tan íntimo. Significa socializar la crianza. Para que pongamos en el centro de lo social lo que ha sido confinado en la familia. Ésta será una batalla que aventuro gorda. Porque sexualidad y maternidad se siguen realizando, hasta por ley, en lo privado y/o familiar, o en “territorio comanche”. Y así nos va. En su lugar, yo imagino abrir nuestras crianzas, habitarlas de cuidadores, amistades y amantes, cuya legitimidad la dé el cuidado y no el cargo de esposa o padre o abuelo, y cuyo pacto se consensue para favorecer formas de vida plenas e interdependientes. Debemos evitarnos criar niñas tiranas, abuelos solos, madres a punto de un ataque de nervios y padres custodiados, y todas solas y solos. Vivimos una crisis de época, por eso necesitamos hacer inmensos ejercicios de imaginación. Y los tendremos además que hacer a tientas, explorando lo incorrecto u oculto, porque las recetas hegemónicas lo son de quienes necesitan, para seguir mandando, perpetuar nuestra condición subalterna. Pero también, y por eso son hegemónicas, son las primeras que no nos salen. (ídem)

Por todo ello, un imaginativo programa de posibles desde la potencia de lo madre pasaría por poner en común discursos y experiencias, por reapropiarse del significado de qué sea una vida digna, por pensar modos de subvertir los roles y las calamidades que atraviesa hoy el difícil lugar de la crianza. Y hacerlo puede apostar por aventurarse a lo desconocido, pero también, como nos ofrece el ejemplo ensayístico de Carolina del Olmo, por retomarle la medida a nuestro modo de ser humanos como forma de resistencia. En un mundo que nos quiere ilimitados en cuanto a deseos, producción y acumulación —también en cuanto a depredación y agotamiento de recursos—, y en un marco epistémico que cree poder hacer ese mundo enunciado y transparente a la mirada, pensar la crianza puede ayudar a articular una escritura de la medida humana para redimensionar nuestros deseos y expectativas, para integrar el no-saber en la propia vida y a partir de ahí negociar en común su sentido, obligarnos a debatir su dimensión ética y social para dejar el debate siempre inclaudicado. La poética de la vulnerabilidad, de este modo, si bien puede pensarse como una narración barbarizadora, también se ofrece en última instancia como la fuerza de un relato sensato en un orden insensato, desmesurado y megalómano, es decir, como la

búsqueda de un comedimiento —en su sentido etimológico, *con-medimiento*— que nos obligue a medirnos —palpándonos, reconociéndonos— y nos devuelva la posibilidad de imaginarnos un encaje menos salvaje en su seno, que es necesariamente el de nuestra vida en común.

## Capítulo 6. Conclusiones

*Y si tú ves que, cuando a todos  
los cierre en la cárcel  
de los versos y que la música  
ya se apague,  
yo me quedo a las nubes  
mirando distante,  
recuérdame y dime: “La veo ahí  
la cara del que sabe”.*

Agustín García Calvo

En la fotografía de la cubierta de esta tesis<sup>246</sup> aparece una persona que lleva en la nuca una máscara blanca y, en ella, una inscripción: “Estoy reflexionando”. Al fondo, la torre ennegrecida de un edificio señorial parece replicarle el gesto. De algún modo, ésta podría ser una buena definición gráfica de la figura del intelectual; alguien que, en un espacio público, toma la palabra para afirmar, de un modo autotélico y performativo, que está reflexionando e, implícitamente, que lo que piensa y dice merece ser escuchado en ese espacio. Para ello —nos invita a pensar esta imagen—, el uso de la máscara supone un requisito casi inexorable, pues sólo en la medida en la que éste reproduzca ciertos códigos de conducta —textuales, simbólicos, culturales— el espacio público podrá *reconocerlo* como “alguien que piensa” y será en última instancia capaz de otorgarle cierto estatus y *reconocimiento* —de los que puede derivar la obtención de pingües o suculentos dividendos, o incluso de cierto *modus vivendi*. En este juego de espejos

---

<sup>246</sup> Agradezco a su autor, Fernando Sánchez, que me haya cedido desinteresadamente el permiso para reproducir la imagen en la cubierta de este trabajo.

y de familiaridad entre personajes, pues, se actualiza lo que en este trabajo hemos señalado como el *régimen de representación intelectual*.

Porque el intelectual no es en modo alguno una figura espontánea y natural, sino que fue surgiendo por la lenta cocción y combinación de múltiples ingredientes históricos, y tampoco su decir o pensar es la marca meramente individual de un ser que goza de una libertad absoluta —de expresión. Antes bien, su existencia es siempre mediática y mediatizada. Por eso, reparar en su careta no supone tampoco revelar un supuesto e histriónico signo de inautenticidad —por muy bufonescas o trágicas que sean, a veces, sus (sobre)interpretaciones—, sino caer en la cuenta de que para comprender su forma de actuar hay que arrojar luz sobre sus condiciones de aparición.

Y por ello, en este estudio, que trata sobre los modos en los que esta máscara ha podido ir transfigurándose a lo largo de la última década para dar cabida a nuevas voces y gestualidades, era necesario empezar con un par de capítulos dedicados a entender la forma en la que se estableció en España un determinado campo intelectual a partir de la reinstauración de la democracia, así como las transformaciones que conllevaría la sacudida multinivel que zarandó el país a partir de 2008 y que se dio en llamar “crisis” —financiera, luego económica, y finalmente política y social. Evidentemente, las relaciones entre la configuración de un campo y las posiciones subjetivas dentro de él nunca se muestran directas, ni mecánicas, ni aún menos unívocas, pero sin comprenderlo a éste tampoco es posible entender las implicaciones —ya sea en forma de redundancia legitimadora o de desplazamiento— de aquellas.

De lo que se trataba, en fin, era de observar el modo en el que una experiencia colectiva tan significativa como la dramática merma de las condiciones de vida que supuso el descalabro económico del 2008 hizo emerger nuevas coordenadas de enunciación para los modos de pensamiento público o publicado. Y no sólo



por causa de una comprensible lógica de reacción, sino también porque las propias estructuras materiales de creación, difusión y recepción simbólicas —o sea, las condiciones de enunciabilidad— se vieron intensamente afectadas por este fenómeno, y lo hicieron en el momento en el que la generación más formada de la historia, hija de la educación pública y de su promesa de movilidad social, adquiriría su mayoría de edad intelectual mientras se veía obligada a ajustar a la baja —en ocasiones obscenamente a la baja— sus expectativas laborales en un nuevo orden que sigue haciendo del ámbito del trabajo el laboratorio de pruebas para nuevas relaciones de explotación.

Por eso, los ensayos que hemos congregado aquí como casos que, en nuestra opinión, revelan un desplazamiento respecto a las voces autorizadas del saber —que en el siglo XXI se concentran cada vez más en torno a la figura del experto, especialmente la del científico social o del economista— están escritos, en su mayoría, por pensadores a quienes la crisis les sacudió bordeando los treinta o cuarenta años. La nueva urgencia que esta generación ha sentido es, pues, precisamente la de dar cuenta de ese orden, el neoliberalismo, que, tras la caída del muro de Berlín pareció extenderse capilarmente, sin freno ni cortapisa. Un orden que, por un lado, ha sido un verdadero motor de precarización para las mayorías sociales de este y de tantos otros países y que, por el otro, había ido permeando en el territorio español de manera casi inadvertida para gran parte de la clase intelectual, cuya ceguera se debe a múltiples factores, entre los que no parecen irrelevantes algunos como la propagación de una imagen modélica de la democracia española después de la Transición, el establecimiento de una cultura socio-liberal polarizadora del campo intelectual, o la influencia del viraje ideológico que algunos de los filósofos españoles más relevantes del panorama finisecular realizarían, desde posturas subversivas y anarquizantes a posiciones liberales o neohumanistas.

De ahí que tomar la palabra de modo crítico, en el diversificado espacio público actual, tenga que ver en muchas ocasiones con el desarrollo de miradas que permiten entender este nuevo orden neoliberal y el modo en que, mientras reduce toda antigua certidumbre o estabilidad material a gestión singularizada del riesgo y todo lazo social a hiperindividualismo competitivo, necesita propagar más y más discursos disciplinadores que, presentados bajo una apariencia amable, *smart* y llena de posibilidades, operan como sancionadores de formas de vida a la vez que invisibilizan las condiciones de existencia y la dimensión colectiva de éstas. Nunca antes, seguramente, la subjetivación social estuvo tan (ambiguamente) marcada, vigilada y sujeta a la lógica de la recompensa y el castigo.

Pero los discursos, como los mercados, también colapsan ante los bandazos de la realidad. Por eso, paralelamente a la consolidación de un tipo muy concreto de subjetividad privilegiada —empresarial, competitiva, productiva, sana, autónoma, arriesgada y mentalmente inquebrantable—, el espacio público se ha ido poblando de escrituras en cierto modo marginales que asumen una posición otra y que reclaman una mirada que dé cabida a la experiencia de interdependencia, de improductividad, de enfermedad, de carencia..., en definitiva, a la vulnerabilidad intrínseca de las vidas. Y por eso, porque los discursos son portadores de realidad, la representación y expresión de la vulnerabilidad o de la precariedad supone hoy un posicionamiento político que quiere ofrecer resistencia en ese campo de batalla en el que la ideología —sea lo que eso sea— afecta directamente a los modos de existir de los cuerpos, marcándolos biológicamente y semánticamente, atravesándolos de significados y de tensiones. De este modo, si comprendemos que no puede haber resistencia sin fuerza, podemos calibrar esa vulnerabilidad como la búsqueda de una potencia antagonista que busca incidir tanto en el plano semántico como en el de la acción, y alejarnos así de las miradas que quieren ver en ella un signo de

victimización o reminiscencias de la figura del testimonio. Por supuesto, no faltan puntos de conexión entre las tres instancias pero, como hemos tratado de defender aquí, si las diversas modulaciones de ese *pensar vulnerable* que hoy recorre España se significan por algo es, en última instancia, por su firme postura antagonista respecto a esa serie de relatos y prácticas que actualmente originan y naturalizan nuevas formas de desigualdad social.

Y es que si los discursos terapéuticos, *happycráticos*, sociofóbicos y post-laborales —distintas cabezas de la hidra neoliberal— actúan a menudo como clausura simbólica de la diversidad de formas de vida, la escritura que incorpora la conciencia de la precariedad se alza, como hemos visto, precisamente contra esa clausura y apuesta por arrojar preguntas incómodas con la firme voluntad de mantenerlas abiertas, tejiendo narraciones urgentes y divergentes o introduciendo relatos barbarizadores. Por eso, una de las interrogaciones obstinadas e implícitas que han vertebrado el trabajo que aquí concluye es la siguiente: ¿qué puede la escritura, teniendo en cuenta sus condiciones de posibilidad y sus particulares modos de existencia, ante esta situación —ante la mal llamada “crisis”, si la tomamos en cuenta como síntoma y no sólo como fenómeno acabado—?

Efectivamente, hemos podido observar cómo muchas de las obras convocadas aquí tienen la voluntad de singularizar la propia narración, anclándola en la experiencia individual, de modo que consiguen contravenir, en el plano simbólico, a esos discursos dominantes, mientras que, además, se presentan desde una congénita búsqueda de un *nosotros* capaz de contrarrestar el alienante individualismo institucionalizado. Se trata, en fin, de tomas de palabra públicas que buscan actualizar el cometido que Roland Barthes le asignaba a la cultura en tanto que pulsión antimetódica —en contraposición con la científica, clasificadora— que resquebraja las compartimentaciones del mundo para hacerlo más habitable, para poder convertirlo en un lugar donde *vivir juntos* (Barthes,

2005). Y hacerlo habitable para el común significa, lo hemos visto ya, dar cabida a la pluralidad intrínseca de vidas y experiencias, reclamando, cuando sea necesario, una resignificación de lo que es una vida digna. Aquí se juega, sin duda, una de las partidas ideológicas de un presente en el que la generalizada mirada solipsista —alentada por la ética emprendedora, por los diversos dispositivos de endeudamiento a varios niveles, por la hipertrofia de la imagen propia que propician las redes sociales o por el requisito laboral de construirse un *yo-marca* para ponerlo al servicio del cliente—, esa mirada, decíamos, está hoy lejos de poder articular un pensamiento que pueda contribuir a la causa de la justicia social y la libertad de todos los seres humanos en igualdad.

De ahí que, en los años recientes, el ensayismo español se haya poblado de proyectos que entroncan con —o retoman directamente— diversas tradiciones emancipadoras, especialmente aquellas que se alejan de las fórmulas utópicas y estatalizadas, como el situacionismo, el operaísmo o todo tipo de ramificaciones ácratas. Como vimos, tanto el pensamiento como la praxis contestataria de hoy está teñida, cada vez más, de un tono libertario sobre el que se dibujan nuevos movimientos sociales, acciones colectivas, prácticas comunitarias. Algunos de los conceptos más utilizados en este trabajo, sin ir más lejos, son claros deudores de este resurgimiento, en su feliz encuentro con la mirada feminista sobre la economía: cuidados, sostenimiento de la vida, bienes comunes, (pro)común, comunidad...

Con todo, creo que sería un error pensar que la figura del intelectual no es hoy más que un escollo que superar de cara a poder articular discursos y prácticas opositivas, supuestamente enraizados en la voz horizontal y plural de un sujeto colectivo. Eso sería, sin duda, esencializar la propia figura del intelectual, que es más una tensión multiforme que una específica e inamovible posición de enunciación. Por supuesto, resulta necesario seguir trabajando para localizar y desactivar esas sutiles alianzas que el campo del saber mantiene hoy con el

ejercicio subordinador del poder, y ello pasa por encontrar modos de desjerarquizar su acceso y pluralizar los espacios de visibilidad y voz públicas. Pero en ningún lugar está escrito que la figura del intelectual sea necesariamente, como parece deducirse de algunas propuestas, el motor o el aliado natural del reparto desigual de posibilidades. Antes bien, como hemos propuesto ya, debemos comprender el propio lugar del intelectual como una zona de tensiones en la que, a la tentación de capitalizar el reconocimiento y erigirse desde esa voz “del que sabe”, las propuestas que se organizan en torno a lo que hemos llamado *un pensar vulnerable* le oponen la decidida voluntad de mostrar un pensamiento abierto, inacabado, que necesita del otro y se sabe finito, que busca maneras de introducir otras voces en su escribirse, que renuncia a la absolutización de sus postulados y acata la incapacidad de enunciabilidad última del mundo; pero no por ello renuncia a pensarlo, sino que entiende que la construcción de sentidos es una tarea siempre en marcha y habita en ese espacio intersubjetivo en el que se encuentran al menos dos mentes, arrojándolo a la función política del pensar.

La pregunta, por lo tanto, es si en el ejercicio público y generalmente individual de la escritura intelectual pueden darse esos desplazamientos, a pesar de que queden muchas veces sujetos, por la propia condición de posibilidad de su voz —mediatizada en una plataforma pública, recluida en el formato textual, necesitada de estructuras editoriales y periodísticas— a lógicas que a menudo comulgan precisamente con las que éstos denuncian: la del individualismo y la construcción de un *yo-marca*, la del régimen de visibilidad que equipara, por decirlo con Remedios Zafra, ojos y capital, la de la unidireccionalidad de la comunicación cultural o incluso a veces la de la autoexplotación. Y es que entender su lugar en el siglo XXI requiere comprender que su decir depende de los espacios materiales de difusión de su pensamiento —esa esfera pública cuyas transformaciones hemos analizado brevemente— y que, por eso mismo, no puede ser presentado ya como un “forjador de conciencias”, ni un “guía

espiritual del pueblo”, ni un *maître à penser*, acomodado en una tribuna desde la que poder pontificar. Por eso resulta tan determinante prestarle atención también a los modos materiales de proyección y circulación del pensar existentes en la sociedad dada, es decir, al espacio en el que opera.

De hecho, si volvemos a la fotografía de la cubierta podemos encontrar en ella más elementos que nos pueden ayudar a pensar en este desplazamiento respecto a la figura tradicional del intelectual que hemos venido observando. Se trata de una instantánea tomada en el contexto del 15M, durante la jornada de reflexión anterior a las elecciones municipales y autonómicas del 22 de mayo de 2011. El edificio del fondo nos sitúa en la madrileña plaza del Sol, epicentro de las movilizaciones de los *indignadxs*, de esa práctica epistémica colectiva que, como hemos analizado, habría de ensayarse en las plazas españolas y en las plataformas que de ellas surgirían. Además, por una caprichosa casualidad, en el edificio de la foto, La Real Casa de Correos, se alberga hoy precisamente la Dirección General de Medios de Comunicación, lo cual nos emplaza en el híbrido lugar de enunciación del intelectual, un espacio en el que su voz queda inexorablemente mediatizada.

La tensión que refleja la imagen es, por lo tanto, la de un individuo reclamando el lugar y la función del pensamiento en el encuentro de los cuerpos congregados en la plaza, en oposición a la institucionalización de la palabra pública que los medios de comunicación posibilitan y representan, buscando romper la falaz asimilación entre la esfera pública y la publicada. Porque en la sociedad de la información y la comunicación los puestos privilegiados de toma de palabra suelen acabar obedeciendo a lógicas que tienen que ver con el interés privado y la acumulación de visitas, reclamar la plaza como espacio del pensamiento supone también reivindicar la necesidad de enraizarlo en un reparto más equitativo y plural para su exposición pública. Y también la búsqueda de una interacción directa —y en igualdad de condiciones— entre las voces congregadas,

en virtud de la cual ninguna pueda ejercer performativamente de autoridad, ninguna pueda proclamarse en un lugar de superioridad por defecto ni ejercer tal cosa. Por eso, la máscara que aparece en ella, blanca, sin atributos, nos invita a entenderla como la condición del anonimato, ese en el que la voz individual nunca puede representar ni capitalizar lo colectivo.

Y, sin embargo, este polo político y comunitarista del pensar público entendido sólo como el espacio local en el que se encuentran los cuerpos y las inteligencias conlleva casi inexorablemente, como vimos con Noelia Pena, al abandono de la pregunta por el intelectual. Es posible que ese significante no active hoy en día una potencia transformadora, pero renunciar a reflexionar sobre este lugar del saber también implica sacrificar la potencialidad que su figura había atesorado como generador de sentidos, también de sentidos críticos o antagonistas respecto al poder hegemónico.

Por eso, aquí nos inclinamos a creer que quedan declinaciones por explorar alrededor de esta figura, especialmente si se sortea la tentación del torremarfilismo ególatra y se deja tensionar y transformar por esa visión desjerarquizadora, colectiva y crítica de la razón que busca establecerse en la zona de lo intersubjetivo. Una razón que no se cree ni se presenta como autosuficiente, sino abierta, dependiente, siempre en constante proceso de experimentación, refutación y reformulación. Pero sin renunciar, a su vez, a la escritura individual como terreno de batalla simbólico, sin renunciar a la escala expansiva que ofrecen el formato textual y los medios de comunicación, por ejemplo los digitales, y asumiendo que la lógica de la representación intelectual puede fundarse en un nuevo pacto según el cual la expresión de este se haga cargo de su posición circunstancial e igualitaria. Esto es, de hecho, lo que encontramos en casi todos los ensayos de la precariedad y la vulnerabilidad que hemos podido analizar, asuman explícitamente o no una figura de “intelectual”. Y por eso también hemos prestado tanta atención a la forma en que han ido

apareciendo nuevas estructuras y redes de pensamiento colectivo, en las cuales muchos de los pensadores y escritores reunidos a lo largo del trabajo han encontrado una fuente de aprendizajes críticos que modulan y atraviesan su propia escritura. Y ello sin duda también ha posibilitado que su pensar se impregne de experiencias compartidas, que habite un lugar común y a ras de suelo, lejos de elevaciones aislantes y autocomplacidas.

Como vemos, pensar la vulnerabilidad y la experiencia de la precariedad revierte ante todo en el modo en que se ejerce y ejercita el propio pensamiento, dejándolo a menudo en una intemperie sin norte ni asideros. Hacerse cargo de ello, también lo hemos observado, supone más insistir en sostener preguntas candentes que en dar respuestas definitivas; supone abrazar la zona de incertidumbre que circunde siempre el pensar, devolviéndole su medida humana, finita, en un mundo en el que cada vez más se nos invita a pensarnos, y sobre todo a desearnos, como ilimitados —coleccionistas incansables de mercancías, ideas, logros, experiencias, deseos y expectativas, por muy contradictorias que sean.

Por otro lado, escribir sobre la precariedad del presente también implica, en este sentido, reconocer que la precariedad ha existido siempre, bajo distintos modos e intensidades variables, porque la vida es un lugar incómodo, amenazado por su límite natural, la muerte, y muy difícilmente compatible con la igualdad y la justicia social. Pero ello no debe conducirnos a la resignación o el abandono del uso de la razón sino, más bien, y precisamente por ello, reflexionar sobre la precariedad llena de sentido y dirección a la propia experiencia del pensar, porque invita a enfrentarse a la cuestión política desde el frágil balanceo entre lo concreto y lo abstracto, en un constante juego de escalas y contextos. Y la particularidad de la precarización del presente tiene que ver —y por eso lo hemos mencionado tanto— en primer lugar con la actual fase depredadora y deshumanizadora del capitalismo avanzado o neoliberalismo, pero también con ciertos anclajes del saber tecnocrático occidental, con la pluralidad de discursos



disciplinadores y con tradiciones filosóficas que permiten mantener en ángulos muertos de la ideología hegemónica las experiencias y sentires de las personas más vulnerables, que son potencialmente las de cualquier ser humano ante la amenaza de la pérdida, la carestía y la marginalidad.

Ahí es, pues, donde entroncan y se encabalgan el *pensar vulnerable* y la crítica. Porque todo ejercicio de pensamiento crítico no puede renunciar, en la actualidad, a cuestionar los presupuestos de estos aspectos mencionados, a desarticular los ideogramas en los que se sostienen, y a imaginar y proponer, en última instancia, distintos modos de hacer, de pensar, de valorar, de relacionarse, de actuar. Y es por eso que la escritura de la precariedad no se queda en el lamento nostálgico ni desgarrado, sino que empuja hacia el discernimiento y la lucidez, y lo hace en busca de nuevas geografías simbólicas y afectivas para imaginar espacios en los que sostener la vida no sea un salvaje juego de repartos según el código postal donde se nace sino un libre compromiso común.

Para concluir, cabe pensar, por supuesto, qué papel puede desempeñar una tesis doctoral en el marco de estas reflexiones, qué esperanzas alberga o qué contradicciones atraviesa un proyecto como el aquí ejecutado, especialmente si se tiene en cuenta la actual y preocupante deriva mercantilizadora de la universidad española —y no solo española—, que ya hemos examinado en otro lugar. Por supuesto, no me corresponde a mí procurar una respuesta. Y, sin embargo, ¿por qué resistirse a un último momento confesional? Y es que esta tesis adolece sin duda de muchas cosas debido al camino incierto en el que se aventuró y a los escollos de todo tipo que ha ido sorteando desde la primera intuición a su última formalización. No deja de ser el fruto limitado de su limitado autor. Y aun así, queda la esperanza de que su trazado también pueda

haber dibujado panoramas útiles, haya compendiado datos significativos, allegue con cierta solvencia conceptos e ideas penetrantes —casi siempre ajenos— o incluso que alguno de los que en su momento de escritura fueron experimentados como chispazos del pensamiento puedan contener algo de revelador. También queda la esperanza de que dé cuenta de cierta heterodoxia académica, por cuanto reclama la necesidad de atender a prácticas epistemológicas o tipos de escrituras no siempre sancionadas desde la cultura académica como merecedoras de interés. Pero, sobre todo, que permanezca en ella la voluntad de debate abierto y vivo, esto es, que pueda chocar con otros pareceres y aun así desplazarlos en alguna medida, friccionar y mejorar con ellos, del mismo modo que la escritura de esta tesis se ha ido enriqueciendo de tantas y tantas miradas y voces, de tantos encuentros y afectos, que la han ido transformando a lo largo de años de aprendizaje y sufrimiento, y con ella a quien esto ha escrito.

## Bibliografía citada<sup>247</sup>

- AA.VV. (2004) *El retorno de los intelectuales a la realidad*. Hondarribia: Hiru.
- (2017) “La construcción de comunes en la lucha por la vivienda: etnografía colaborativa junto al colectivo Stop Desahucios 15M Granada y la PAH de Barcelona”, en Comunaria (ed.) *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas*. Madrid: Ecologistas en Acción, pp. 119-136.
- Abellán, J. L. (1975) *La industria cultural en España*. Madrid: Cuadernos para el diálogo.
- Acín, R. (1996) [1993], “Literatura, industria, consumo: sombras y precipicios”, *En cuarentena. Literatura y mercado*. Zaragoza: Mira Editores, pp. 39-70.
- Adorno, T. W. (2003) “El ensayo como forma”, *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal, pp. 11-34.
- Agamben, G. (1998), *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Agencia EFE (2010) “Esperanza Aguirre, del «pío, pío» al «pitas, pitas»”, *Público*, 23 de marzo de 2010. Consulta online.
- Alba Rico, S. (1995) *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*. Barcelona: Anagrama.
- (2007a) *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. Madrid: Akal.
- (2007b) “Cómo ser de izquierdas hoy. Entrevista”, *sinpermiso*, 28 de octubre de 2007. Consulta online.
- (2007c) “Los intelectuales y la política: de vuelta a la realidad”, *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. Madrid: Akal, pp. 253-262.
- (2013) *¿Podemos seguir siendo de izquierdas? (Panfleto en sí menor)*. Barcelona: Pol.len/El Tinter.
- Alba Rico, S. y C. Fernández Liria (2010) *El naufragio del hombre*. Hondarribia: Argitaletxe Hiru.

---

<sup>247</sup> Por la complejidad de la temática tratada resulta extremadamente difícil dividir, en este caso, la bibliografía utilizada entre fuentes primarias y secundarias. Por eso, hemos preferido agrupar todas las obras mencionadas a lo largo de la tesis en una misma categoría, concentración que a veces puede parecer sorprendente pero que también evita compartimentaciones forzosas o repeticiones de obras en ambos apartados. Por otro lado, para no hacer esta lista casi interminable, hemos escogido recoger aquí sólo las obras que son citadas y no muchas otras que han sido consultadas o que han podido incluso tener un papel significativo en la afinación de mi mirada pero que no han encontrado un lugar para ser traídas a colación.

- Alemaný, L. (2019) “Aixa de la Cruz: «Me da congoja recordar lo enfadada que escribí este libro»”, *El Mundo*, 27 de marzo de 2019. Consulta online.
- Alonso, L. E., C. J. Fernández Rodríguez y R. Ibáñez Rojo (2016), “De la moral del sacrificio a la conciencia de la precariedad. Un análisis cualitativo de los discursos sobre la evolución de la crisis en España”, *Política y Sociedad*, vol. 53, nº 2, pp. 353-379.
- Alós, E. (2017) “Así ha quedado repartido el sector editorial tras ocho años de crisis”, *El Periódico*, 13 de julio de 2017. Consulta online.
- Álvarez, P. (2015) “La financiación pública para proyectos de investigación cae casi un 40%”, *El País*, 15 de junio de 2015. Consulta online.
- Álvarez-Blanco, P. y A. Gómez López-Quiñones (eds.) (2016) *La imaginación hipotecada. Aportes al debate sobre la precariedad del presente*. Madrid: Ecologistas en Acción.
- Améry, J. (1999), *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso de la muerte voluntaria*. Valencia: Pre-Textos.
- Ancarola, N., L. Manonelles y D. Gasol (2017) *Politizaciones del malestar. Derecho a la angustia. El arte y los procesos creativos como instrumento para canalizar el malestar*. Barcelona: Rayo Verde.
- Andrade Blanco, J. A. (2012) *El PCE y el PSOE en (la) Transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Madrid: Siglo XXI.
- Anónimo (2012) “Intelectuales. Cuerpo y (des)aparición en el 15M”, en E. y F. Castro (eds.), *El arte de la indignación*. Salamanca: Delirio, pp. 25-44.
- Aranguren, J.L.L. (1975) *La cultura española y la cultura establecida*. Madrid: Taurus.
- (1976), “El intelectual y la vigilancia de la vigilancia”, *El País*, 18 de julio de 1976.
- (1977) “El espectáculo de la política y el espectáculo de la cultura”, *El País*, 12 de octubre de 1977. Consulta online. Consulta online.
- (1981), “EL PAIS como empresa e «intelectual colectivo»”, *El País*, 7 de junio de 1981. Consulta online.
- Arcos, R. (2010) *La lógica de la excepción cultural. Entre la geoeconomía y la diversidad cultural*. Madrid: Cátedra.
- Ariño Villarroya, A. (2010) *Prácticas culturales en España. Desde los años sesenta hasta la actualidad*. Barcelona: Ariel.
- (2016) “Participación cultural y políticas públicas en España”, en J. Rius-Ulldemolins y J. A. Rubio Arostegui (eds.), *Treinta años de políticas culturales en España. Participación cultural, gobernanza territorial e industrias culturales*. Valencia: Universitat de València, pp. 161-184.
- Arranz, R. (2015) “Cebrián censura noticias sobre Catar mientras negocia la entrada de petrodólares en Prisa”, *Vozpópuli*, 25 de junio de 2015. Consulta online.
- Arribas, S. y A. Gómez Villar (eds.) (2014) *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*. Barcelona: Artefakte,

- Arroyo, F. (2015) “Ayúdame a entender”, *El País*, 2 de enero de 2015. Consulta online.
- (2016) “¿Desesperanza? No: desorientación”, *El País*, 11 de enero de 2016. Consulta online.
- Arroyo, F. (1986) “La ‘Capuchinada’, 20 años después”, *El País*, 9 de marzo de 1986. Consulta online.
- Aullón de Haro, P. (2005) “El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros”, en V. Cervera, B. Hernández y M<sup>a</sup> D. Adsuar (eds.), *El ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 13-23.
- Autoría Colectiva (2016a) *Somos CocaCola en lucha. Una autobiografía colectiva*. Madrid: La Oveja Roja.
- Autoría Colectiva (2016b) *El paseo de Jane. Tejiendo redes a pie de calle*. Madrid: Modernito Books.
- Ayala, F. (1977) *A Fondo*, Entrevista televisiva con Joaquín Soler Serrano, emitido el emitido el 11 de diciembre de 1977. Disponible online en la página web de RTVE: <http://www.rtve.es/alacarta/videos/a-fondo/fondo-francisco-ayala/2802202/>
- Ayén, X. (2010) “Las microeditoriales convierten a España en líder en «bibliodiversidad»”, *La Vanguardia*, 31 de diciembre de 2010. Consulta online.
- Azúa, F. (1984) “La política cultural ‘socialvergente’”, 17 de febrero de 1984, *El País*. Consulta online.
- (1986) *Historia de un idiota contada por él mismo o el contenido de la felicidad*. Barcelona: Anagrama, 1986.
- (2013) *Contra Jeremías. Artículos políticos*. Barcelona: Debate.
- Baby, S. (2013) *Le mythe de la transition pacifique. Violence et politique en Espagne (1975-1982)*. Madrid : Casa Velázquez.
- (2015), “Volver sobre la *Inmaculada Transición*. El mito de una transición pacífica en España”, en M-C. Chaput y J. Pérez Serrano (eds.). *La Transición española. Nuevos enfoques para un viejo debate*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 75-94.
- Badiou, A. (2012) *The Rebirth of History*. London/New York: Verso.
- Barba, J. C. (2015) “Comparando la crisis en España, Alemania, Italia y Francia”, *El Confidencial*, 20 de marzo de 2015. Consulta online.
- Barnés, H. G. (2019) “El loco deseo de tener un trabajo basura o qué ocurre cuando tu vida deja de ser tuya”, *El Confidencial*, 12 de mayo de 2019. Consulta online.
- Barthes, R. (2005) *Cómo vivir juntos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976-1977*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (1997) *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Bauman, Z. y C. Bordoni (2016) *Estado de crisis*. Barcelona: Paidós.

- Becerra, D. (2013) “La llamada «novela de la crisis» es un cántico nostálgico a la vida anterior a la caída de Lehman Brothers”, *eldiario.es*, 23 de octubre de 2013. Consulta online.
- Beck, U. (2008) *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. y E. Beck-Gernsheim (2002) *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London/Thousand Oaks/New Delhi: SAGE.
- Berardi (Bifo), F. (2003) *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Madrid: Traficantes de sueños.
- (2009) *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism and the pathologies of the post-alpha generation*. Londres: Minor Compositions.
- Bergamín, J. (1983) *Cristal del tiempo (1933-1983)*. Madrid: Editorial Revolución.
- Bértolo, C. (2007) “Realidad, comunicación y ficción: a propósito de *El padre de Blancanieve*”, en Escalera Cordero, M. (coord.) (2007) *La (re)conquista de la realidad. La novela, la poesía y el teatro del siglo presente*. Madrid: Tierradenadie, pp. 129-146.
- Blanchot, M. (2003) *Los intelectuales en cuestión*. Madrid: Tecnos.
- Blanco, J. (2011) “Blanco: «Hemos vivido por encima de nuestras posibilidades»”, *elEconomista.es*, 25 de septiembre de 2011. Consulta online.
- Boix, R. y L. Lazeretti (2012) “Las industrias creativas en España: una panorámica”, *Investigaciones Regionales*, nº 22, pp. 181-205.
- Bollier, D. (2016) *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Boltanski, L. y E. Chiapello (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Bosch, L. (2016) *La rabia*. Barcelona: Amsterdam Llibres.
- Bourdieu, P. (1990) “El campo literario. Prerrequisitos críticos y principios de método”, *Criterios*, nº 25-28, pp. 20-42.
- (1992) *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Seuil.
- (2002) [1971] “Campo de poder, campo intelectual y habitus de clase”, *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor, pp. 97-118.
- Boyle, J. (2003) “The Second Enclosure Movement and the Construction of the Public Domain”, *Law and Contemporary Problems*, núm. 66, pp. 33-74.
- Bozal, V. (1976) *El intelectual colectivo y el pueblo*. Madrid: Alberto Corazón Editor.
- Bradshaw, S. y P. N. Howard (2018) *Challenging Truth and Trust: A Global Inventory of Organized Social Media Manipulation*. Informe del Computational Propaganda Research Project. Oxford. Disponible online.
- Braidotti, R. (2000) *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós.
- Buckley, R. (1996) *La doble transición. Política y literatura en la España de los años setenta*. Madrid. Siglo XXI.

- Buron-Brun, B. (2015) “Umbral, Cándido, Vicent: los tres hermanos lobo del tardofranquismo”, B. Bottin y B. Buron-Brun (eds.), *El humor y la ironía como armas de combate. Literatura y medios de comunicación en España (1960-2014)*. Sevilla: Renacimiento, 405-434.
- Bustamante Ramírez, E. (1982) *Los amos de la información en España*. Madrid: Akal.
- (1986) “El País: análisis del poder”, en Imbert, G. y J. Vidal Beneyto (coords.) (1986) *El País o la referencia dominante*. Barcelona: Mitre, pp. 55-107.
- (2013) *España: la cultura en tiempos de crisis. Fuentes financieras y políticas públicas*. Madrid: Fundación Alternativas.
- (2016) “España 2016: cultura y cambio”, en E. Bustamante (coord.), *Informe sobre el estado de la cultura en España 2016. La cultura como motor del cambio*. Madrid: Fundación Alternativas, pp. 13-22.
- Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- (2016) «Rethinking Vulnerability and Resistance», en Judith Butler, Zeyneo Gambetti y Leticia Sabsay (eds.). *Vulnerability in Resistance*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Cabanas, E. e Illouz, E. (2019) *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Cabanillas, P. (1977) “Pío Cabanillas: defensa y difusión de la cultura, acciones fundamentales del Estado” (entrevista). *ABC*, 30 de julio de 1977, p. 30.
- Camps, V. (2016a) *Elogio de la duda*. Barcelona: Arpa.
- (2016b) “El tiempo de los derechos y de la precariedad”, en Palmar Álvarez-Blanco y Antonio Gómez López-Quñones (eds.): *La imaginación hipotecada. Aportes al debate sobre la precariedad del presente*. Madrid: Ecologistas en Acción, pp. 158-171.
- Carabancheleando (2017) *Diccionario de las periferias. Métodos y saberes autónomos desde los barrios*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Carrasco Bengoa, C. (2014) “La economía feminista: ruptura teórica y propuesta política”, en C. Carrasco Bengoa (ed.) *Con voz propia. La economía feminista como apuesta teórica y política*. Madrid: La Oveja Roja, pp. 25-48.
- Casassas, D. (2016) “Políticas al servicio de la vida. Marcos conceptuales y dispositivos institucionales”, en Fundación de los Comunes (ed.), *Hacia nuevas instituciones democráticas Diferencia, sostenimiento de la vida y políticas públicas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Castellet, J. M. (1976) *Literatura, ideología y política*. Barcelona: Anagrama.
- Castells, M. (2001) *La galaxia Internet*. Barcelona: Areté.
- (2012) *Redes de indignación y esperanza. Los movimientos sociales en la era de internet*. Madrid: Alianza.

- Castells, M., J. Caraça y G. Cardoso (2012) *Aftermath. The Cultures of the Economic Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- Castillo Esparcia, A. y E. Smolak Lozano (2017) *Lobbies y think tanks. Comunicación política en la red*. Barcelona: Gedisa.
- Catelli, N. (2015) “La enfermedad desde el saber y la lectura”, *El País*, 23 de marzo de 2015. Consulta online.
- Cebrián, J. L. (1980) *La España que bostezó. Apuntes para una historia crítica de la Transición*. Madrid: Taurus.
- (1996) “*El País*, un intelectual colectivo de la Transición”, en Prieto, J., S. Juliá y J. Pradera, *Memoria de la transición*. Madrid: Taurus.
- Cebrián, M. (2019) “Ensayos del yo”, *El País*, 29 de enero de 2019. Consulta online.
- Charles, M. (1990) *En el nombre del hijo*. Barcelona: Anagrama.
- Claesson, C. (2019) *Narrativas precarias. Crisis y subjetividad en la cultura española actual*. Gijón: Hoja de Lata.
- Colau, A. y A. Alemany (2012) *Vidas hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*. Barcelona: Angle Editorial / Cuadrilátero de Libros.
- Coll-Planas, G. (2017) “El contexto ideológico de la vivencia del cáncer de mama”, en A. Porroche-Escudero, G. Coll-Planas y C. Riba (eds.), *Cicatrices (in)visibles. Perspectivas feministas sobre el cáncer de mama*. Barcelona: Bellaterra, pp. 35-44.
- Comando Video (2014) *¡Sí se puede! 7 días en PAH Barcelona*. Barcelona: Película dirigida por Pau Faus.
- Comín, A. C. (1977) “Intelectuales de izquierda y organización de la cultura”, *El País*, 24 de agosto de 1977. Consulta online.
- Comisión Europea (2005). “Comunicación de la Comisión. Movilizar el capital intelectual de Europa: crear las condiciones necesarias para que las Universidades puedan contribuir plenamente a la estrategia de Lisboa”, *COM 152 de 20.04.2005*. Extraído el 13 de Marzo de 2015 de <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/ES/TXT/?uri=CELEX:52005DC0152>
- Comisión Europea (2006). “Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo. Cumplir la agenda de modernización para las universidades: educación, investigación e innovación.”, *COM 208 de 10.05.2006*. Extraído el 13 de Marzo de 2015 de <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN/TXT/?qid=1426248965-538&uri=CELEX:52006DC0208>
- Comité Invisible (2015) *A nuestros amigos*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Constitución española, “Título VII. Economía y Hacienda. Artículo 135”. *B.O.E.*, 27 de septiembre de 2011, sec. 1, p. 101932.
- Contreras Jiménez, E (2014) “Cuando el lenguaje experto se erige en obstáculo para el entendimiento. La PAH como comunidad de aprendizaje”, en Mata Benito, P., B. Ballesteros Velázquez e I. Gil Jaurena (eds.),



- Aprendizaje de la ciudadanía y la participación. Contextos múltiples de socialización y aprendizaje. Un análisis desde la etnografía de la educación.* Madrid: Traficantes de sueños, pp. 107-121.
- Cortina, A. (1993) *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- (2017) *Aporofobia. El rechazo al pobre: un desafío para la sociedad democrática*. Barcelona: Paidós ibérica.
- Costas, Antón (2008) “Psicología de la negación de la crisis”, *El País*, 24 de junio de 2008. Consulta online.
- Cotarelo, R., De Blas, A., Tezanos, J. F. (1989), *La transición democrática española*, Madrid: Sistema.
- Crespo, E. y M. A. Serrano Pascual (2012) “La psicologización del trabajo: la desregulación del trabajo y el gobierno de las voluntades”, *Teoría y crítica de la psicología*, núm. 2, pp. 33-48.
- Cruz, J. (2018a) “A lo que se atreve Javier Marías”, *El País*, 12 de febrero de 2018. Consulta online.
- (2018b) “El hombre que pisa todos los charcos”, *El País*, 19 de marzo de 2018. Consulta online.
- Cuevas Cervera, F. (2006) ‘Una revisión de las ideas en torno al suicidio en el tránsito de la ilustración al romanticismo’, *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, num. 14, pp. 11-41
- Delgado, L. E. (2014) *La nación singular. La cultura del consenso y la fantasía de la normalidad democrática*. Madrid: Siglo XXI.
- Deleuze, G. (1999) “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos, pp. 277-286.
- Del Molino, S. (2017) *La mirada de los peces*. Barcelona: Literatura Random House.
- Del Olmo, C. (2013) *¿Dónde está mi tribu? Maternidad y crianza en una sociedad individualista*. Madrid: Clave Intelectual.
- De Puelles Benítez, M. (1980) *Educación e Ideología en la España Contemporánea (1767-1975)*. Barcelona: Labor.
- Del Río Parra, E. (2017), ‘Vivir en el extremo. Locura y suicidio en la temprana modernidad española’, *e-Humanista*, núm. 36, pp. 1-22.
- Derrida, J. (2001) *L’Université sans condition*. París: Galilée.
- Díaz, E. (1987) *La transición a la democracia*. Madrid: Eudema.
- (1990) *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1994) *Los viejos maestros: la reconstrucción de la razón*. Madrid: Alianza.
- (2015) “Intelectuales: la oposición a la dictadura, la transición a la democracia”, *Bulletin d’Histoire Contemporaine de l’Espagne*, Dossier “Les intellectuels en Espagne : de la dictature à la démocratie (19339-1986), n° 50, pp. 49-62.
- Díaz-Plaja, G. (1979) *Sociología cultural del posfranquismo*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Durkheim, E. (2006) *Lecciones de Sociología. Física de las costumbres y el derecho*. Granada: Comares.

- Domènech Sampere, X. (2014) *Hegemonías. Crisis, movimientos de resistencia y procesos políticos (2010-2013)*. Madrid: Akal.
- Dosse, F. (2003) *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*. Paris: La Découverte.
- Gago, V. (2015) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Eguía Armenteros, D. (2019) *Comunidades de cuidados: dar la vida, curar el cuerpo y preparar la muerte en la América e Iberia premodernas (1400-1650)*. Tesis doctoral, dirigida por Jorge Téllez y Luis Moreno-Caballud en la University of Pennsylvania.
- Elorza, A. (1970) *La ideología liberal en la ilustración española*. Madrid: Tecnos.
- El País (1995a) “Memoria de la ‘Transición’ aborda mañana cómo desmontó Suárez la legalidad franquista”, *El País*, 19 de noviembre de 1995. Consulta online.
- (1995b) “La legitimidad de la democracia se refuerza con el tiempo pese a la crisis política actual”, *El País*, 19 de noviembre de 1995. Consulta online.
- “Mejor libro de ensayo del año, según los lectores de EL PAÍS: ‘Sociofobia’, de César Rendueles”, *El País*, 18 de diciembre de 2013. Consulta Online.
- Escalera Cordero, M. (coord.) (2007) *La (re)conquista de la realidad. La novela, la poesía y el teatro del siglo presente*. Madrid: Tierradenadie.
- Espai en Blanc (2007) “Prólogo: El malestar social en una sociedad terapéutica”, revista nº 3-4, *La sociedad terapéutica*. Disponible online: [http://espaienblanc.net/?page\\_id=1676](http://espaienblanc.net/?page_id=1676)
- (2008) *Luchas autónomas en los años setenta. Del antagonismo obrero al malestar social*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2011) *El impasse de lo político*, revista nº 9-10-11. Disponible online: [http://espaienblanc.net/?page\\_id=437](http://espaienblanc.net/?page_id=437)
- Espinosa, P. (2012) “Cebrián afirma que la prensa ya no vertebró la opinión pública”, *El País*, 22 de abril de 2012. Consulta online.
- Esposito, R. (2018) “Inmunidad, comunidad, biopolítica”. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, vol. 2018, num. 1, papel 182, pp. 1-13.
- Estalella, A., J. Rocha y A. Lafuente (2013) “Laboratorios de procomún: experimentación, recursividad y activismo”, *Teknokultura*, vol. 10, núm. 1, pp. 21-48.
- Estefanía, J. (2015) *Estos años bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Faber, S. (2016) “Los intelectuales del 78 tienen un cártel”. Entrevista a Pablo Sánchez León, *CTXT. Contexto y Acción*, 2 de abril de 2016.
- Fabra, A. (2012) “Alberto Fabra: «Todos hemos vivido por encima de nuestras posibilidades»”, *El Mundo*, 13 de enero de 2012. Consulta online.

- Fallarás, C. (2013) *A la puta calle. Crónicas de un desahucio*. Barcelona: Ediciones del Bronce.
- Fanjul, S. (2011) “Nueva sangre editorial”, *El País*, 14 de mayo de 2011. Consulta online.
- Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fernández, E. (2016) “Por una crianza social”, *El Estado Mental*, 31 de enero de 2016. Consulta online.
- Fernández, J. (2016) *10 ingobernables. Historias de transgresión y rebeldía*. Madrid: Libros del K.O.
- Fernández Buey, F. (2010), “Para estudiar las ideas olvidadas en la transición”, *Rebelión*, 11 de mayo de 2010. Disponible online: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=-105676>
- Fernández-Savater, A. (2013) *Fuera de lugar. Conversaciones entre crisis y transformación*. Madrid: Acuarela.
- (2015) “Reabrir la cuestión revolucionaria (lectura del Comité Invisible)”, *eldiario.es*, 23 de enero de 2015. Consulta online.
- (2017) “Una fuerza vulnerable: el malestar como energía de transformación social”, *eldiario.es*, 27 de enero de 2017. Consulta online.
- Fernández-Savater, A., M. Malo de Molina, M. Pérez Colina y R. Sánchez Cedillo (2005) “Ingredientes de una onda global”, *1969... Feminismos y prácticas colaborativas. Globalización desde abajo*. Dossier del colectivo Desacuerdos nº2, pp. 206-224. Accesible online: [http://marceloexposito.net/pdf/1969\\_desacuerdos2.pdf](http://marceloexposito.net/pdf/1969_desacuerdos2.pdf)
- Ferrer, J. (2017) “Intel·lectuals alfa (o com marcar territori des de la nova dreta independentista)”, *Sentit Crític*, 10 de abril de 2017. Consulta online.
- Fish, S. (1980) *Is There a Text in this Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.
- Fisher, Mark (2009) *Capitalist Realism. Is There No Alternative?* Londres: Zero Books.
- Florido Berrocal, J. et al (eds) (2015), *Fuera de la ley. Asedios al fenómeno quinqué en la transición española*. Granada: Comares.
- Folino, L. A. (2008) “Entrevista a Josefin Ludmer. Elogio de la mala literatura”, entrada del blog *Las palabras ajenas*, 23 de febrero de 2008. Consulta online.
- Fontana, J. (2012) “Prólogo”, en Andrade Blanco, J. A. (2012) *El PCE y el PSOE en (la) Transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Madrid: Siglo XXI, pp. 7-12.
- Foster, H. (2001) *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2001) *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. México D.F.: Siglo XXI.

- (2007) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- (2018) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Freixas, L. (2012) “Maternidad y cultura: una reflexión en primera persona”, *Claves de la razón práctica*, núm. 224, pp. 8-19.
- Gago, V. (2015) *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Galcerán, M. (2016) “Bienes comunes, autogestión y participación”, *El viejo topo*, núm. 344. Consulta online.
- Gallego, F. (2008) *El mito de la transición. La crisis del franquismo y los orígenes de la democracia (1973-1977)*, Barcelona: Crítica.
- Gálvez, J. J. (2017) “Las frases más destacadas de Vargas Llosa en la manifestación contra la independencia”, *El País*, 8 de octubre de 2017. Consulta online.
- Gálvez Muñoz, L. (2016), “La economía y los trabajos de cuidados”, en L. Gálvez Muñoz (dir.) *La economía de los cuidados*, Sevilla: Deculturas, pp. 9-74.
- Garcés, J. (1996) *Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles*. Madrid: Siglo XXI.
- Garcés, M. (2002) *En las prisiones de lo posible*. Barcelona: Bellaterra.
- (2013) *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra.
- (2015) *Filosofía inacabada*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- (2017) *Nueva ilustración radical*. Barcelona: Anagrama.
- (2018) *Ciudad Princesa*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- García Hortelano, J. (1976) “Una opinión sobre el caso Mendoza”, *El País*, 5 de mayo de 1976. Consulta online.
- (1977) “Carta abierta a dos editores”, *El País*, 22 de mayo de 1977. Consulta online.
- García Santamaría, J. V. (coord.) (2012) *Los procesos de “financiarización” en los medios de comunicación españoles y el caso Prisa-Liberty*. La Laguna: Cuadernos Artesanos de Latina.
- (2016) *Los grupos multimedia españoles. Análisis y estrategia*. Barcelona: UOC.
- Gaupp, J, A. Luengo e I. Touton (2016) “Propuestas para una ‘función intelectual’ democrática”, *CTXT. Revista Contexto*, 6 de junio de 2016. Consulta online.
- Gavilán, E. (2015) “Raquel Taranilla y la rebelión del oncocuerpo”, *Nogracias.eu*, 8 de abril de 2015. Consulta online.
- Gil Casado, P. (1973) *La novela social española*. Barcelona: Seix Barral.
- Gil de Biedma (1988) “Resistencialista, resistencialismo”, *El País*, 15 de septiembre de 1988. Consulta online.

- Giménez Azagra, F. (2017) *Movimientos sociales y construcción de subjetividades. Los casos de la PAH y de las CUP*. Tesis doctoral dirigida por Benjamín Tejerina y Carles Xavier Simó. Leiaio: Universidad del País Vasco.
- Giordano, A. (2000) “La crítica de la crítica y el recurso al ensayo”, *Río de la Plata*, núm. 20-21, pp. 49-58.
- (2016) “El discurso sobre el ensayo en la cultura argentina desde mediados de los ‘80”, *452°F.*, núm. 14, pp. 175-191.
- González Ruiz, P., C. Martínez Ten y P. Gutiérrez López (coords.) (2009) *El movimiento feminista en España en los años 70*. Madrid/Valencia: Cátedra/Universitat de València.
- Goytisolo, L. (1988) “Resistencialismo 88”, *El País*, 24 de agosto de 1988. Consulta online.
- Goldstein, H. A. (2010) “The ‘entrepreneurial turn’ and regional economic development mission of universities”, *Annals of Regional Science*, n° 44, pp. 83-109.
- Gómez, L. E., y F. Jódar (2013) “Ética y política en la universidad española: la evaluación de la investigación como tecnología de la subjetividad”, *Athenea Digital: Revista de Pensamiento E Investigación Social*, 13(1), 81–98.
- Gómez López-Quñones, A. (2016) “La precariedad de la precariedad y el discreto encanto de la culpa política”, en Palmar Álvarez-Blanco y Antonio Gómez López-Quñones (eds.): *La imaginación hipotecada. Aportes al debate sobre la precariedad del presente*. Madrid: Ecologistas en Acción, pp. 172-190.
- Gómez Villar, A. (2016) “El abandono: el lugar (des)habitado por las vidas precarias”, *Athenea Digital*, núm. 16, vol. 1, pp. 113-136.
- Gozalo i Salellas, I. (2016) “15-M, la lluvia que no cesa. Una relectura del acontecimiento contemporáneo”, *452°F.*, núm. 15, pp. 54-70.
- Gracia, J. (1996) *Cultura y Estado. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo (1940-1962)*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.
- (2004) *La resistencia silenciosa. Fascismo y cultura en España*. Barcelona: Anagrama.
- (2011) *El intelectual melancólico. Un panfleto*. Barcelona: Anagrama.
- (2016) “Otro Pradera más”, *El País*, 24 de noviembre de 2016. Consulta online.
- (2017) “En principio: La porosidad genérica del ensayo”, *Artes del ensayo*, núm. 1, pp. 2-4.
- Gracia, J. y Ródenas de Moya, D. (eds) (2009) *Más es más. Sociedad y cultura en la España democrática, 1986-2008*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- (2011) *Historia de la literatura española, 7. Derrota y restitución de la modernidad (1939-2010)*. Madrid: Crítica.

- (2015) *Pensar por ensayos en la España del siglo XX. Historia y repertorio*. Barcelona: Edicions UAB.
- Grohmann, A. (2006) “El columnismo de escritores españoles (1975-2005): hacia un nuevo género literario”, en A. Grohmann y M. Steenmeijer (eds.) *El columnismo de escritores españoles (1975-2005)*. Madrid: Verbum, pp. 11-43.
- Grüner, Eduardo (1996) “El ensayo, un género culpable”, *Un género culpable. La práctica del ensayo: entredichos, preferencias e intromisiones*. Rosario: Homo Sapiens, pp. 13-21.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017) *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Harvey, D. (2004) “The ‘New’ Imperialism: Accumulations by Dispossession”, *Social Register*, n° 40 [“The New Imperial Challenge”], pp. 63-87.
- Hernández, E. (2017) “Los nuevos intelectuales de Prisa y el peligro que encierran para el PP”, *El Confidencial*, 20 de noviembre de 2017. Consulta online.
- Hernández i Martí, G. M. y J. Rius-Ulldemolins (2016) “La política cultural en las grandes ciudades. Giro emprendedor, globalización y espectacularización en la modernidad avanzada”, en J. Rius-Ulldemolins y J. A. Rubio Arostegui (eds.), *Treinta años de políticas culturales en España. Participación cultural, gobernanza territorial e industrias culturales*. Valencia: Universitat de València, pp. 45-87.
- Hernández Sandoica, E., Ruiz Carnicer, M. A. y Baldó Lacomba, M. (2007) *Estudiantes contra Franco (1939-1975)*. Madrid: La esfera de los libros.
- Hernando, A. (2012) *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid/Buenos Aires: Katz Editores.
- Hidalgo, M. (2012) *El problema de la escritura en el campo intelectual francés (1945-1975)*, vol. 1, tesis doctoral de la Universitat de Barcelona, dirigida por Nora Catelli Quiroga.
- (2016) “Discurso sobre el ensayo”, *Badebec*, vol. 6, núm. 11, pp. 447-451.
- (2019) “La herencia teórica, las vueltas del Humanismo y el dispositivo de la deuda”, *El taco en la brea*, núm. 9, pp. 103-115.
- Huyssen, A. (2002) [1986] *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas y posmodernismo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Iglesias Turrión, P. (2014) *Disputar la democracia. Política para tiempos de crisis*. Madrid: Akal.
- (2015) *Una nueva Transición. Materiales del año del cambio*. Madrid: Akal.
- Illich, I. (1975) *Nemesis medica. La expropiación de la salud*. Barcelona: Barral Editores.
- Imaz, E. (2010) *Convertirse en madre. Etnografía del tiempo de gestación*. Madrid: Cátedra/ Universitat de València.

- Imbert, G. y J. Vidal Beneyto (coords.) (1986) *El País o la referencia dominante*. Barcelona: Mitre.
- Innerarity, D. (2011) *La democracia del conocimiento*. Barcelona: Paidós.
- (2015) *La política en tiempos de indignación*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Irusta, E. (2016) *Diario de un cuerpo: la menstruación, el último tabú*. Barcelona: Catedral.
- Jáuregui, F. (1982) “Felipe González llama a los intelectuales y artistas a «un compromiso con la sociedad», *El País*, 29 de septiembre de 1982. Consulta online.
- Jordana, E. (2017) “Crítica de la economía biopolítica: dimensiones políticas del pensamiento médico”, *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, núm. 10, pp. 13-38.
- (2018) “Gobierno biopolítico del malestar e infraestructuras de cuidado”, en Solé Blanch, J. y A. Pié Balaguer (coords.), *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*. Barcelona: Icaria, pp. 73-108.
- Jornet Somoza, A. (2017) “*Nuestro cuerpo también*: pensar en precario en la España de la crisis”, *Artes del ensayo. Revista internacional sobre el ensayo hispánico*, núm. 1, pp. 153-182.
- (2020) “Hermenéuticas del sujeto suicida: formas de vida y de muerte (autoinducida) en la España de la crisis financiera”, en Alarcón-Arana, E., *Crisis y muerte en el mundo hispano: Respuestas culturales interdisciplinares*. New York: Peter Lang [en prensa].
- Juliá, S. (2014) *Nosotros, los abajo firmantes. Una historia de España a través de manifiestos y protestas (1896-2013)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- (2017) *Transición. Historia de una política española (1937-2017)*. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- Kamen, H. (2007) *The Disinherited: The Exiles Who Created Spanish Culture*. Londres: Penguin.
- Kopf, A. (2015) *Modos de (no) entrar en casa*. Autoeditado.
- (2016) *Germà de gel*. Barcelona: L’altra editorial.
- Koselleck, R. (1993) [1979] “«Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa», dos categorías históricas”, *Pasado futuro. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 333-358.
- (2006) “Crisis”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, n° 2, pp. 357-400.
- Koselleck, R. y M. Richter (2006) “Crisis”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 67, n° 2, pp. 357-400.
- Labrador Méndez, G. (2012) “Las vidas *subprime*: la circulación de historias de vida como tecnología de imaginación política en la crisis española (2007–2012)”, *Hispanic Review*, vol. 80, núm. 4, pp. 557-581.

- (2017) “¿En estado crítico? Sobre ciertas formas de escritura ensayística actual y sobre las mutaciones de la cultura peninsular contemporánea que las han hecho posibles”, *Artes del ensayo*, núm. 1, pp. 43-62.
- Laclau, E. (2016) *La razón populista*. México D.F.: Fondo Económico de Cultura.
- Lacoue-Labarthe, P. y J.-L. Nancy (2013) *El absoluto literario. Teorías de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Lafuente, A. (2007) “Los cuatro entornos del procomún”, *Archipiélago. Cuadernos de Crítica de la Cultura*, núm. 77-78, pp. 15-22.
- Lafuente, A. y A. Corsín Jiménez (2010) “Comunidades de afectados, procomún y don expandido”, *Fractal*, núm. 57, pp. 17-42.
- Lafuente, A., A. Alonso y J. Rodríguez (2013) *¡Todos sabios! Ciencia ciudadana y conocimiento expandido*. Madrid: Cátedra.
- Lain Entralgo, P. (1976) *Descargo de conciencia (1930-1960)*. Barcelona: Barral Editores.
- Lanier, J. (2010) *You are not a Gadget. A Manifesto*. New York: Alfred A. Knopf.
- Lapuente, V. (2015) *El retorno de los chamanes. Los charlatanes que amenazan el bien común y los profesionales que pueden salvarnos*. Barcelona: Península.
- Larumbe, A. (2002) *Una inmensa minoría: influencia y feminismo en la Transición*. Prensas universitarias de Zaragoza.
- Lassalle, J. M. (2011) “Goeconomía y cultura de Estado”, *El País*, 17 de marzo de 2011. Consulta online.
- Laval, C. y P. Dardot (2013) *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- (2014) *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*. París: La Découverte.
- Lefebvre, H. (1975). *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Lenore, V. (2016) “«Generación Gramsci»: los ensayistas que quitaron el muermo a la izquierda española”, *El Confidencial*, 18 de diciembre de 2016. Consulta online.
- León, C. (2017) *Trincheras permanentes. Intersecciones entre política y cuidados*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Llopis, M. (2015) *Maternidades subversivas*. Navarra: Txalaparta.
- Lomana, I. F. (2016) “En la era de la prosa cipotuda”, *El Español*, 21 de octubre de 2016. Consulta online.
- López Alós, J. (2019) *Crítica de la razón precaria. La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*. Madrid: Catarata.
- López Gil, S. (2011) *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2014) «¿Cómo hacer de la vulnerabilidad un arma para la política?», en Sonia Arribas y Antonio Gómez Villar (eds.): *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*. Barcelona: Artefackte, pp. 99-111.
- López Menacho, J. (2013) *Yo, precario*. Barcelona: Los libros del Lince.



- López Munuera, I. (2012) “Dadme una pancarta y moveré el mundo. Laboratorios emocionales y nuevas estrategias de representación en el sujeto activista tras el 15M”, en E. y F. Castro (eds.), *El arte de la indignación*. Salamanca: Delirio, pp. 123-134.
- López Petit, S. (2009) *La movilización global. Breve tratado para atacar la realidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- (2014) *Hijos de la noche*. Barcelona: Bellaterra.
- (2018) *El gesto absoluto. El caso Pablo Molano: una muerte política*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- López Trujillo, N. y E. S. Vasconcellos (2016) *Volveremos. Memoria oral de los que se fueron por la crisis*. Madrid: Libros del K.O.
- Lorey, I. (2015) *State of Insecurity. Government of the Precarious*. Londres y Nueva York: Verso.
- (2016) «El régimen de precarización: la política europea de culpa y deudas», en Palmar Álvarez-Blanco y Antonio Gómez López-Quiñones (eds.): *La imaginación hipotecada. Aportes al debate sobre la precariedad del presente*. Madrid: Ecologistas en Acción, pp. 229-259.
- Ludmer, J. (2006) “Literaturas postautónomas”, entrada de blog; <http://www.lehman-cuny.edu/ciberletras/v17/ludmer.htm>
- (2010) “Notas para Literaturas Posautónomas III”, entrada en el *Blog de Josefina Ludmer*. Disponible online: <https://josefinaludmer.wordpress.com/2010/07/31/notas-para-literaturas-posautonomas-iii/>
- (2012) “Literaturas postautónomas: otro estado de la escritura”, *Dossier*, núm. 37. Disponible online: <http://www.revistadossier.cl/literaturas-postautonomas-otro-estado-de-la-escritura/>
- Lukács, G. (1975) “Sobre la esencia y forma del ensayo”, *El alma y las formas. La teoría de la novela*. Barcelona/Buenos Aires/México D.F.: Grijalbo, pp. 12-39.
- Lyotard, F. (1994) “Dérives”, *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: Galilée, pp. 11-23.
- madrilonia.org (2011) *La Carta de los Comunes. Para el cuidado y disfrute de lo que de todos es*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mainer, J.-C. (1994) *De postguerra (1951-1990)*. Barcelona: Crítica.
- (2003) *La filología en el purgatorio: los estudios literarios en torno a 1950*. Barcelona: Crítica.
- Mainer, J.-C., y S. Juliá (2000) *El aprendizaje de la libertad (1973-1986). La cultura de la Transición*. Madrid: Alianza.
- Malo, M. (2004) “Prólogo”, AA.VV., *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 13-40.
- Mangini, S. (1987) *Rojos y rebeldes. La cultura de la disidencia durante el franquismo*. Barcelona: Anthropos.

- Manrique Sabogal, W. (2014) “Saltan las alarmas en el sector editorial español al retroceder 20 años”, *El País*, 14 de julio de 2014. Consulta online.
- Maravall, J. M. (1981) *La política de la transición*. Madrid: Taurus.
- Marchart, O. (2007) *Post-Foundational Political Thought. Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University.
- Marichal, J. (1996) *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política*. Madrid: Taurus.
- Marías, Julián (1986) *La libertad en juego*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Marías, Javier (2010), *Los villanos de la nación. Letras de política y sociedad*. Barcelona: Libros del Lince.
- (2018) “También uno se harta”, *El País*, 11 de marzo de 2018.
- Mariottini, L. (2017) “La crisis económica a golpes de retórica. Una aproximación cualitativa a los procesos metafóricas empleados en la prensa nacional”, en J. Mecke, R. Junkerjürgen y H. Pöppel (eds.) *Discursos de la crisis. Respuestas de la cultura española ante nuevos desafíos*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 87-102.
- Marsal, J. F. (1975) *La sombra del poder. Intelectuales y política en España, Argentina y México* Madrid: Cuadernos para el diálogo / Edicusa.
- Martín Corvillo, J. M. (2015) *Cronología de la neolengua española. El lenguaje del poder en la España de la crisis*. Castelló de la Plana: Publicacions de la Universitat Jaume I.
- Martín Gijón, M. (2011) *Los (anti)intelectuales de la derecha en España. De Giménez Caballero a Jiménez Losantos*. Barcelona: RBA.
- Martínez, G. (coord.) (2012) *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*. Madrid: Debolsillo.
- Martínez Abarca, H. (2015) “El largo siglo XX y los socialdemócratas”, *eldiario.es*, 15 de septiembre de 2015. Consulta online.
- Martínez García, M. A. (2015) *Una lengua común: poéticas y políticas de la enfermedad*. Tesis doctoral dirigida por Nuria Girona Fibla. Universidad de Valencia.
- Martínez Ruiz, J. (2015) *Diario de un enfermo*. Madrid: Cátedra.
- Marzo, J. L. y T. Badia (2006) *La política cultural en el Estado Español (1985-2005)*. Barcelona. Disponible online: [http://www.soymenos.net/politica\\_espanya.pdf](http://www.soymenos.net/politica_espanya.pdf)
- Masson, L. (2017) *Epistemología rumiante*. Ciudad de México: Pensaré Cartoneras. Opúsculo autoeditado, disponible online: <https://issuu.com/pensarecartoneras/docs-/rumiante>
- MECD (2017a) *El sector del libro en España*. Madrid: MECD, Secretaría de Estado de Cultura y Observatorio de la Lectura y el Libro.
- (2017b) *Panorámica de la edición española de libros 2016*. Madrid: MECD/Subdirección General de Documentación y Publicaciones.

- Mèlich, J.-C. (2017) *L' experiència de la pèrdua. Assaig de filosofia literaria*. Barcelona: Arcàdia.
- Merino, P. (2017) *Maternidad, igualdad y fraternidad. Las madres como sujeto político en las sociedades poslaborales*. Madrid: Clave Intelectual.
- Mendiola, I. (2014) «Vulnerabilidad, precariedad e inhabilitabilidad: imágenes para repensar la producción de vidas (in)vivibles», en Sonia Arribas y Antonio Gómez Villar (eds.): *Vidas dañadas. Precariedad y vulnerabilidad en la era de la austeridad*. Barcelona: Artefakte, pp. 45-75.
- Miguel, A. de (1980) *Los intelectuales bonitos*. Barcelona: Planeta.
- Mir Garcia, J. (2016) *Movimientos sociales construyendo democracia. 5 años del 15M*. Barcelona: El Viejo Topo.
- (2019) “10 victorias en 10 años de la PAH”, *Revista El viejo topo*, 28 de febrero de 2019. Consulta online.
- Missé, A. (2007) “El milagro económico español”, *El País*, 22 de marzo de 2007. Consulta online.
- Molinas, C. (2013) *Qué hacer con España. Del capitalismo castizo a la refundación de un país*. Barcelona: Destino.
- Mora, V. L. (2006) *Pangea. Internet, blogs y comunicación en un mundo nuevo*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- Moreno-Caballud, L. (2012) “La imaginación sostenible: culturas y crisis económica en la España actual”, *Hispanic Review*, vol. 80, núm. 4, pp. 535-555.
- (2017) *Culturas de cualquiera. Estudios sobre democratización cultural en la crisis del neoliberalismo español*. Madrid: Acuarela.
- Moruno, J. (2015) *La fábrica del emprendedor. Trabajo y política en la empresa-mundo*. Madrid: Akal.
- (2018) *No tengo tiempo. Geografías de la precariedad*. Madrid: Akal.
- Moa, P. (2011) *La Transición de cristal. Franquismo y democracia*, Madrid: Libroslibres.
- Monléon, J. B. (ed.) (1995) *Del franquismo a la posmodernidad. Cultura española 1975-1990*. Madrid: Akal.
- Morán, G. (2015) [1991] *El precio de la Transición*. Madrid: Akal.
- Moreno-Caballud, L. (2014) “«Todo el año es carnaval»: tradiciones populares y contracultura en la transición”, *Kamtchatka*, 4, 101-123. Disponible online: <https://ojs.uv.es/index.php/kamtchatka/article/view/4298>
- (2015) *Cultures of Anyone. Studies on Cultural Democratization in the Spanish Neoliberal Crisis*. Liverpool University Press.
- Morey, M. (2007) [1990] “El Occidente de los intelectuales”, *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Ciudad de México: Sexto piso, pp. 235-252.
- Morla, J. (2016) “El tiempo de las editoriales minúsculas”, *El País*, 4 de agosto de 2016. Consulta online.
- Morodo, R. (1984) *La transición política*. Madrid: Tecnos.

- Moulier Boutang, Y. et al. (2004) *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mozorov, E. (2011) *The Net Delusion. The Dark Side of Internet Freedom*. New York: Public Affairs.
- Muñoz, J. (2002) «El sujeto de la vida dañada», en *Figuras del desasosiego moderno. Encrucijadas filosóficas de nuestro tiempo*. Madrid: A. Machado Libros, pp. 369-390.
- Muñoz Molina, A. (2013) *Todo lo que era sólido*. Barcelona: Seix Barral.
- Muñoz Soro, J. (coord.) (2015), “Les intellectuels en Espagne : de la dictature à la démocratie (1939-1986)”, Dossier especial del *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n° 50, pp. 11-194.
- Muñoz Soro, J. (2015a), “Les intelectuales en España: de la dictadura a la democracia (1939-1986)”, *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, n° 50. Dossier especial “Les intellectuels en Espagne : de la dictature à la démocratie (1939-1986)”, pp. 15-32.
- Nanclares, S. (2017) *Quién quiere ser madre*. Madrid: Alfaguara.
- Navarro, E. (2014) *La trabajadora*. Barcelona: Literatura Random House.
- (2016) *Los últimos días de Adelaida García Morales*. Barcelona: Literatura Random House.
- Navarro, V., J. Torres López y A. Garzón Espinosa (2011) *Hay alternativas. Propuestas para crear empleo y bienestar social en España*. Madrid: Sequitur/ATTAC.
- Negri, A. y M. Hardt (2009) *Commonwealth*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- (2012) *Declaración*. Madrid: Akal.
- Novell, P. (2009) *La memoria sublevada. Autobiografía y reivindicación del intelectual ibérico del medio siglo*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Observatorio Metropolitano (2011a) *La crisis que viene. Algunas notas para afrontar esta década*. Madrid: Traficantes de sueños.
- (2011b) *Crisis y revolución en Europa. People of Europe, rise up!* Madrid: Traficantes de sueños.
- Oltra, B. (1978) *La imaginación ideológica. Una sociología de los intelectuales*. Barcelona: Vicens Vives.
- Oneto, J. (1985), *Anatomía de un cambio de régimen*. Con prólogos de S.M. El Rey don Juan Carlos y de Felipe González Márquez. Barcelona: Plaza y Janés.
- Ostrom, E. (2011) *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ouimette, V. (1998) *Los intelectuales españoles y el naufragio del liberalismo (1923-1936)*. Valencia: Pre-textos.
- Ovejero Bernal, A. (2014) *Los perdedores del nuevo capitalismo. Devastación del mundo del trabajo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- Padró Nieto, B. (2014) *Historia intelectual de la revista Alfar (1920-1927)*, tesis doctoral de la Universidad de Zaragoza.
- Pardo, J. L. (2014) “Padres e hijos: la Transición interminable”, *El País*, 1 de octubre de 2014. Consulta online.
- (2015) “Lo viejo y lo nuevo”, *El País*, 10 de febrero de 2015. Consulta online.
- (2016) *Estudios del malestar. Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*. Barcelona: Anagrama.
- Pariser, E. (2017) *El filtro burbuja: cómo la web decide lo que leemos y lo que pensamos*. Madrid: Taurus.
- Pasamar, G. (1991) *Historiografía e ideología en la posguerra española: la ruptura de la tradición liberal*. Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Pecourt, J. (2008) *Los intelectuales y la transición política. Un estudio del campo de las revistas políticas*. Madrid: CIS.
- (2015) “Del papel a la pantalla. El recorrido mediático de la inteligencia antifranquista”, *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, Dossier “Les intellectuels en Espagne : de la dictature à la démocratie (19339-1986), n° 50, pp. 111-125.
- Pecourt Gracia, J. (2016) “La reconstrucción de la sociología de los intelectuales y su programa de investigación”, *Papers*, núm. 101, vol. 3, pp. 339-361.
- Peirano, Marta (2017) “No son bots rusos, es Capitalismo 3.0 reventando el debate político online”, *eldiario.es*, 20 de noviembre de 2017. Consulta online.
- Peláez, R. (2014) “Carta abierta a un madrileño ilustre. Hoy: Javier Marías”, en *¡Quemad Madrid! (O llevadme a López Ibor)*. Madrid: Libros del K.O., pp. 153-158.
- Pena, Noelia (2014) *El agua que falta*. Barcelona: Caballo de Troya.
- Pereira-Zazo, Ó., y S. L. Torres (eds.) (2019) *Spain After the Indignados/15M Movement. The 99% Speaks Out*. New York: Palgrave Macmillan
- Pérez-Díaz, V. (2009) “El malestar de la democracia aquí y ahora: el lado de la clase política”, *Cuadernos de pensamiento político*, n° 24, oct-dec 2009, pp. 65-87.
- Pérez Orozco, A. (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Pérez Orozco, A. y S. López Gil (2011) *Desigualdades a flor de piel: cadenas globales de cuidados. Concreciones en el empleo de hogar y articulaciones políticas*. Santo Domingo: ONU Mujeres.
- Pérez Tapia, J. A. (2016) “¿Intelectuales? Ciudadanos que opinan”, *CTXT*, 8 de mayo de 2016. Consulta online.
- Peris Blanes, J. (2017) “Creación colectiva, sinautoría y cooperativismo en la cultura contemporánea”, *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, núm. 9, pp. 335-345.

- Picketty, T. (2014) *El capital en el siglo XXI*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Picó, J. y J. Pecourt (2013), *Los intelectuales nunca mueren. Una aproximación sociohistórica (1900-2000)*. Barcelona: RBA.
- Picchio, A. (2009) “Condiciones de vida: perspectivas, análisis económico y políticas públicas”, *Revista de economía crítica*, 7, pp. 27-54.
- Piñón, M. (2017) “Que te indignes con la prensa de los domingos atiende a una fórmula orquestrada”, *Vanity Fair*, 25 de junio de 2017. Consulta online.
- Plaut, E. A. y K. Anderson (1999) *Marx on Suicide*. Evanston: Northwestern University Press.
- Plumed Domingo, J. J. y E. J. Novella (2015) ‘Suicidio y crítica cultural en la medicina española del siglo XIX’, *Dynamis*, vol. 35, num. 1, pp. 57-81.
- Pozuelo Yvancos, J. M. (2005) “El género literario ‘ensayo’”, en V. Cervera, B. Hernández y M<sup>a</sup> D. Adsuar (eds.) *El ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 179-191.
- Precarias a la Deriva (2004) *a la deriva por los circuitos de la precariedad femenina*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Prego, V. (1995) *Así se hizo la Transición*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Prieto, J. (1996) “Una cuidada edición recoge la ‘Memoria de la transición’ de EL PAÍS”, 7 de julio de 1996, *El País*. Consulta online.
- Quaggio, G. (2014) *La cultura en transición. Reconciliación y política cultural en España, 1976-1986*. Madrid: Alianza.
- Quino (1976) “Autocensura”. *Hermano Lobo*, n<sup>o</sup> 199, 28 de febrero de 1976, p. 9.
- Quiroga García, F. (2013) “Desde la desarticulación al presente de los montes vecinales en mano común en Galicia”, *Teknokultura*, vol. 10, núm. 1, pp. 155-176.
- Rallo, J. R. (2012) *Una alternativa liberal para salir de la crisis: Más mercado y menos Estado*. Barcelona: Deusto.
- Ramírez Blanco, J. (2014) *Utopías artísticas de revuelta Claremont Road, Reclaim the Streets, la Ciudad de Sol*. Madrid: Cátedra.
- Ramoneda, J. (2012) *La izquierda necesaria. Contra el autoritarismo posdemocrático*. Barcelona: RBA.
- Ramos Torre, R. y J. Callejo Gallego (2016) “Semántica social de la crisis: repertorio de sentido a la mano”, en B. Tejerina y G. Gatti (eds.) *Pensar la agencia en la crisis*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, pp. 35-56.
- Rancière, J. (2010) *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.
- (2014) *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.
- Recalcati, M. (2003): *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Editorial Síntesis.

- Rendueles, C. (2013) *Sociofobia. El cambio político en la era de la utopía digital*. Madrid: Capitán Swing.
- (2015a) *Capitalismo canalla. Una historia personal del capitalismo a través de la literatura*. Barcelona: Seix Barral.
- (2015b) “Diez ensayos de 2015 para repensar 2016”, *eldiario.es*, 30 de diciembre de 2015. Consulta online.
- (2017) “Las condiciones institucionales de una reconstrucción de los bienes comunes en sociedades mercantilizadas” en Comunaria (ed.) *Rebeldías en común. Sobre comunales, nuevos comunes y economías cooperativas*. Madrid: Ecologistas en Acción, 47-56.
- Rendueles, C. y J. Subirats (2017) *Los bienes comunes. ¿Oportunidad o espejismo?* Barcelona: Icaria.
- Reyes, J. (2017) “Javier Marías: ¿Necesitas un abrazo?”, *El País*, 1 de julio de 2017. Consulta online.
- Reyes Mate, M. (1986) “El lugar de la ética en el arte de la política”, *Modernidad, religión, razón. Escritos desde la democracia*. Barcelona: Anthropos, pp. 90-107.
- Riba, C. (2017) “Hacerse cargo del propio cuerpo. Otras narrativas sobre el cáncer”, en A. Porroche-Escudero, G. Coll-Planas y C. Riba (eds.), *Cicatrices (in)visibles. Perspectivas feministas sobre el cáncer de mama*. Barcelona: Bellaterra, pp. 144.
- Ridao, J. M. (2014) *La estrategia del malestar. El capitalismo, desde la caída del Muro hasta la crisis financiera*. Barcelona: Tusquets.
- Rivas, A. M. (2016) *Trabajo y pobreza. Cuando trabajar no es suficiente para vivir dignamente*. Madrid: HOAC.
- Rodríguez, E. (2013) *Hipótesis Democracia. Quince tesis para la revolución anunciada*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Rodríguez-Modroño, P. y A. Agenjo Calderón (2016) “Los cuidados a las personas «independientes» en España y Andalucía”, en L. Gálvez Muñoz (dir.), *La economía de los cuidados*, Sevilla: Deculturas, pp. 187-212.
- Rodríguez Rivero, M. (2017) “Ensayémonos mientras podamos”, *El País*, 10 de noviembre de 2017. Consulta online.
- Rodrik, D. (2007) “The inescapable trilemma of the world economy”, *Dani Rodrik's weblog*, 27 de junio de 2007. [http://rodrik.typepad.com/dani\\_rodriks\\_weblog/2007-/06/the-inescapable.html](http://rodrik.typepad.com/dani_rodriks_weblog/2007-/06/the-inescapable.html)
- Rojas Claros, F. “La represión cultural durante la Transición: los últimos libros ‘prohibidos’ (1975-1979)”, *Represura*, 3, mayo de 2007, pp. 1-20. Disponible online: [http://www.represura.es/represura\\_3\\_mayo\\_2007\\_articulo6.html#\\_edn1](http://www.represura.es/represura_3_mayo_2007_articulo6.html#_edn1)

- Romero, A. (2013), *El triángulo de la Transición. Carmen, Suárez y el Rey*, Barcelona: Planeta.
- Romero Frías, E. y C. Madro Mazo (2016) “La emancipación intelectual en la sociedad digital: *El maestro ignorante* de Rancière en nuestros días”, *Revista Letral*, núm 16, pp. 89-105.
- Rosa, I. (2016) “Isaac Rosa y los desahucios en la ficción: «La novela de la crisis solo generó productos inofensivos»”, *Vozpópuli*, 18 de marzo 2016. Consulta online.
- Rowan, J. (2010) *Emprendizajes en cultura. Discursos, instituciones y contradicciones de la empresarialidad cultural*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rubio-Arostegui, J. A. (2005), “La política cultural del Estado en los Gobiernos populares (1996-2004) entre el ¿liberalismo? y el continuismo socialista”, *Sistema: Revista de ciencias sociales*, n° 187, 2005, pp. 111-124.
- Rubio-Arostegui, J. A. y J. Rius-Ulldemolins (2015) “Presentación” [Monográfico “Nuevos escenarios para la cultura: crisis del sistema cultural, transición al digital y refundación de la política cultural”], *Política y Sociedad*, n° 52 (1), pp. 9-26.
- (2016) “El diagnóstico de la crisis de la cultura en España: del recorte público a la crisis sistémica”, *Arte, Individuo y Sociedad*, n° 28(1), pp. 41-57.
- Rubio Arostegui, J. A., J. Rius Ulldemolins y S. Martínez Illa (2014), *El modelo español de financiación de las artes y la cultura en el contexto europeo. Crisis económica, cambio institucional, gobernanza y valor público de la cultura y la política cultural*. Madrid: Fundación Alternativas/Fundación SGAE.
- Rubio-Pueyo, V. (2014) *Producción cultural e ideología. Formaciones ideológicas, gramáticas políticas y movimientos de lo social en la España contemporánea (2000-2011)*. Tesis doctoral. Stony Brook University,
- (2016) “Laboratorios de la historia. Los centros sociales como productores de cultura política en la España contemporánea (1997–2015)” *Journal of Spanish Cultural Studies*, núm. 17, vol. 4, pp. 385-403.
- Ruido, M. (2017) *Mater amatísima. Imaginarios y discursos sobre la maternidad en tiempos de cambio*. Video HD y super 8mm. Fundación BBVA. Disponible online: <https://vimeo.com/197504682>
- Ruiz de Samaniego, A. y M. A. Ramos (eds.) (2002) *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España*. Madrid: Tecnos/Alianza.
- Sabadell-Nieto, J. y M. Segarra (2014) *Differences in common. Gender, vulnerability and community*. Amsterdam/New York: Rodopi.
- Sadin, E. (2018) *La silicolonización del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Said, E. (1996) *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós.
- Sales i Campos, A. (2014) *El delito de ser pobre. Una gestión neoliberal de la marginalidad*. Barcelona: Icaria.
- Salinas, J. (1977), “Respuesta a un diez por ciento”, *El País*, 25 de mayo de 1977. Consulta online.



- Sampedro, V. (2015) *El cuarto poder en red. Por un periodismo (de código) libre*. Barcelona: Icaria/CIESPAL.
- Sánchez, M. (2010) *La transición sangrienta. Una historia violenta del proceso democrático en España (1975-1983)*. Barcelona: Península
- Sánchez-Cedillo, R. (2014) Entrevista en el programa *La aventura del saber*. RTVE, 14 de enero de 2014. Disponible online.
- Sánchez Criado, T. (2014) “Ese conocimiento que la razón tecnocrática ignora (y 3): Vulnerabilidad y mimo de la experimentación del cualquiera”, *Diagonal*, 28 de abril de 2014. Consulta online.
- Sánchez-Cuenca, I. (2014a) *Atado y mal atado. El suicidio institucional del franquismo y el surgimiento de la democracia*. Madrid: Alianza.
- (2014b) *La impotencia democrática. Sobre la crisis política de España*. Madrid: Libros de la Catarata.
- (2016) *La desfachatez intelectual. Escritores e intelectuales ante la política*. Madrid: Catarata.
- Sánchez Ferlosio, R. (1984) “La cultura, ese invento del gobierno”, *El País*, 22 de noviembre de 1984. Consulta online.
- (2003) *Non olet*. Barcelona: Destino.
- Sánchez León, P. (2016) “Los ciudadanos, los medios y el poder intelectual”, conferencia en el marco del debate “Medios, intelectuales y política. Un debate largamente aplazado”, organizado por CTXT y *Espacio Público*. 25 de abril de 2016. Disponible online: <http://www.espacio-publico.com/un-debate-largamente-aplazado>
- Sánchez-Mellado, L. (2018) “Javier Marías: «Soy feminista de siempre»”, *El País*, 19 de febrero de 2018. Consulta online.
- Sánchez-Ostiz, M. (2013) *El asco indecible*. Arre: Pamiela.
- (2017) *Rumbo a no sé dónde*. Arre: Pamiela.
- Sánchez-Prieto, J.M. (2012) “Reinhart Koselleck: La interdisciplinariedad de la Historia”, *Memoria y civilización*, 15, 475-499.
- Santamaría, A. (2016) *Paradojas de lo cool. Arte, literatura, política*. Santander: La Vorágine.
- Sanz, M. (2014) “El espacio conflictivo del ensayo”, *No tan incendiario*. Cáceres: Periférica, pp. 149-158.
- (2016) *Éramos mujeres jóvenes. Una educación sentimental de la transición española*. Sevilla: Fundación José Manuel Lara.
- (2017) *Clavícula*. Barcelona: Anagrama.
- (2018) *Monstruos y centauros. Nuevos lenguajes del feminismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sanz Villanueva, S. (2013) “Las letras y la crisis”, en F. López Criado (ed.) *La cuestión social. Literatura, cine y prensa*. Santiago de Compostela: Andavira, pp. 11-13.

- Sapiro, G. (2011) *La responsabilité de l'écrivain. Littérature, droit et moral en France (XIXe-XXIe siècle)*. Paris: Seuil.
- Sarriugarte Mochales, D. (2018) "No se puede pensar sin el cuerpo" [Entrevista a Lucrecia Masson], *Pikara Magazine*, 1 de febrero de 2018. Consulta online.
- Savater, F. (1978) *Panfleto contra el todo*. Barcelona: DOPESA.
- (1981) *La tarea del héroe. Elementos para una ética trágica*. Madrid: Taurus.
- (1990) *Humanismo impenitente. Diez ensayos antijansenistas*. Anagrama: Barcelona.
- (2008) *La aventura de pensar*. Barcelona: Debate.
- Segura, C. (2016) *La sombra del ombú. Relato de un suicidio*. Barcelona: Lectio.
- Sempere Moya, M. (2016). 'El vetllatori de Pablo Molano', *Nativa*, 6 de marzo de 2016. Consulta online
- Serrano, P. (2014) *La prensa ha muerto ¡viva la prensa! De cómo la crisis trae medios más libres*. Barcelona: Península.
- Servimedia (2014) "Los diarios cierran 2014 diciendo adiós a la crisis", *El Mundo*, 2 de diciembre de 2014. Consulta online
- Shaw, C., y L. Ward (2014) "Dark thoughts: why mental illness is on the rise in academia", *The Guardian*, 6 de marzo de 2014. Consulta online.
- Sibilia, P. (2008) *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Silió, E. (2007) "Nuevos en la estantería. Los retos de los pequeños editoriales", *El País*, 6 de enero de 2007. Consulta online.
- Simón, P. (2018) *El príncipe moderno. Democracia, política y poder*. Barcelona: Debate.
- Sinova J. y Tusell, J. (1990) *El secuestro de la democracia. Cómo regenerar el sistema político español*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Snyder, J. (2015) *Poetics of Opposition in Contemporary Spain. Politics and the Work of Urban Culture*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Sobejano, G. (1988) "La novela ensimismada (1980-1985)", *España Contemporánea*, n° 1, pp. 9-26.
- Solé Blanch, J. y A. Pié Balaguer (2018) *Políticas del sufrimiento y la vulnerabilidad*. Barcelona: Icaria.
- Sontag, S. (2011) *La enfermedad y sus metáforas*. Barcelona: Debolsillo.
- Sousa Santos, B. de (2010) *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- (2015) *Revueltas de indignación y otras conversas*. Bolivia: Stigma (Proyecto Alice).
- Standing, G. (2013) *El precariado. Una nueva clase social*. Barcelona: Presente & Pasado.
- Straehle Porrás, E. (2016) *Hannah Arendt: Una lectura desde la autoridad*. Tesis doctoral dirigida por Fina Birulés Beltran. Universitat de Barcelona.

- Subirats, E. (1993) *Después de la lluvia. Sobre la ambigua modernidad española*. Madrid: Temas de Hoy.
- (ed.) (2002) *Intransiciones. Crítica de la cultura española*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Subirats, J. (2011) *Otra sociedad, otra política. De «no nos representan» a la democracia de lo común*. Barcelona: Icaria.
- Tamames, R. (2009) *La crisis económica. Cómo llegó y cómo salir de ella*. Madrid: Expansión.
- Taranilla, R. (2015): *Mi cuerpo también*. Barcelona: Libros del Lince.
- (2017) “Desde la clínica de fertilidad: alianzas reproductivas, madres jubileas y bebés probeta”, *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, núm. 10, pp. 107-127.
- Tejerina, B. (2010) *La sociedad imaginada. Movimientos sociales y cambio cultural en España*. Madrid: Trotta.
- Teknocultura (coord.) (2011) “Participaciones aumentadas”, monográfico, *Teknocultura*, vol. 8, nº 2, diciembre 2011.
- The Economist (2011) “Of goats and headaches”, *The Economist*, 26 de mayo de 2011. Consulta online.
- Tirado, J. A. (2015) *Siete caras de la Transición. Arias-Navarro, Juan Carlos I, Adolfo Suárez, Manuel Fraga, Torcuato Fernández-Miranda, Santiago Carrillo, Carmen Díez de Rivera*. Madrid: San Pablo.
- Toledo, D. (2014) “El director de *El País* admite que «la vida era más cómoda» sin los bancos en Prisa”, *El Confidencial*, 4 de septiembre de 2014. Consulta online.
- Toret, J. (2013) *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*. Informe de investigación. Barcelona: UOC / Internet Interdisciplinary Institute.
- Torreblanca, J. I. (2017) “Profetas de la democracia”, *El País*, 14 de junio de 2017. Consulta online.
- Torres, L. (2017) “El sector editorial mantiene el tipo (y no es gracias al libro digital)”, *Ritmos21*, 2 de agosto de 2017. Consulta online.
- Tortosa, V. (2001) *Escrituras ensimismadas. La autobiografía literaria en la democracia española*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Touton, I. (2018) *Intrusas. 20 entrevistas a mujeres escritoras*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- (2019) “Cultura colaborativa, autogestionada y feminista post-15M: el ejemplo de Sevilla”, en Touton, I., y J. Caglio y Conde (2019) *España después del 15M*. Madrid: Catarata, pp. 218-250.
- Touton, I., y J. Caglio y Conde (dirs.) (2019) *España después del 15M*. Madrid: Catarata.
- Tusell, J. (1997) *La revolución posdemocrática*. Oviedo: Nobel.

- Valdivia, P. (2016) “Narrando la crisis financiera de 2008 y sus repercusiones”, *452ªF*, núm. 15, pp. 18-36.
- Valente, J. A. (1988) “Monaguillos 2000”, *El País*, 4 de septiembre de 1988. Consulta online.
- Van Noorden, R. (2014) “Publishers Withdraw more than 120 Gibberish Papers”. *Nature. International weekly Journal of Science*, 24 de febrero de 2014. Consulta online.
- Vázquez García, F. (2002) *Tras la autoestima. Variaciones del yo expresivo en la modernidad tardía*. San Sebastián: Tercera Prensa.
- (2005) *La Filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*. Madrid: Abada.
- (2014) *Hijos de Dionisos. Sociogénesis de una vanguardia nietzscheana (1968-1985)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Vázquez Montalbán, M. [Sixto Cámara] (1976) “La Capilla Sixtina. La oligarquía financiera”, *Triunfo*, nº 703, 17 de julio de 1976, p.13.
- (1985) *Crónica sentimental de la transición*. Barcelona: Planeta.
- (1988) “Sobre la memoria de la oposición antifranquista”, *El País*, 26 de octubre de 1988. Consulta online.
- Vega Solís, C., R. Martínez Buján y M. Paredes Chauca (2018) *Cuidado, comunidad y común. Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Velasco, P. (2011) *No nos representan. El manifiesto de los indignados en 25 propuestas*. Madrid: Temas de Hoy.
- Vidal-Beneyto, José (1977) *Del franquismo a una democracia de clase*. Madrid: Akal.
- (1981) *Crónica de una ocasión perdida*. Barcelona: Kairós.
- (2015) “La Transición o la perpetuación de la clase dominante”, en M-C. Chaput y J. Pérez Serrano (eds.). *La Transición española. Nuevos enfoques para un viejo debate*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 327-334.
- Vidal Lorda, G. y A. Jornet Somoza (2015) “El mercado de la academia: la producción de conocimiento en la universidad actual”, *Puentes de crítica literaria y cultural*, núm 4, pp. 98-109.
- (2016) “El mercado de la academia: la producción de conocimiento en la universidad actual (II)”, *Puentes de crítica literaria y cultural*, núm. 5, 53-57.
- Vilarós, T. (1998) *El mono del desencanto: una crítica cultural de la Transición española*. Madrid: Siglo XXI.
- Vila-Sanjuán, S. (2003) *Pasando página. Autores y editores en la España democrática*. Barcelona: Destino.
- Villamandos, A. (2011) *El discreto encanto de la subversión. Una crítica cultural de la gauche divine*. Pamplona: Laetoli.
- Villarreal, A. (2017) “El vacile de la universidad española: estos 23 premios Nobel nunca serían catedráticos”, *El Confidencial*, 20 de diciembre de 2012. Consulta online.

- Virno, P. (2003) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Visa Barbosa, M. y C. Crespo Cabillo (2012) “Las madres toman la palabra. Análisis del fenómeno de los blogs de madres”, en J.-C. Suárez-Villegas, I. Liberia Vayá y B. Zurbano-Berenguer (coords.), *I Congreso Internacional de Comunicación y Género. Libro de Actas*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- (2014) *Madres en red. Del lavadero a la blogosfera*. Madrid: Clave Intelectual.
- Weinberg, L. (2001) *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica.
- Wiener, G. (2015a) *Nueve lunas*. Lima: Seix Barral.
- (2015b) “Raquel Taranilla: «A veces me pregunto si el cáncer no es lo más libre que ha hecho nunca mi cuerpo»”, *LaRepublica.pe*, 19 de abril de 2015. Consulta online.
- (2018) “Javier sin Marías”, *eldiario.es*, 20 de febrero de 2018. Consulta online.
- Winock, M. (1998) *Le siècle des intellectuels*. Paris: Seuil.
- Winter, U. (2001) “Literatura, periodismo y ‘campo intelectual’: algunas observaciones acerca del columnismo de escritores a principios de los años 90”, en López de Abiada, J. M., H-J. Neuschäfer y A. López Bernasocchi (eds.) *Entre el ocio y el negocio: industria editorial y literatura en la España de los 90*. Madrid: Verbum, pp. 293-304.
- Zafra, R. (2005) *Netianas. N(h)acer mujer en Internet*. Madrid: Lengua de Trapo.
- (2015) *Ojos y capital*. Bilbao: Consonni.
- (2017) *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama.



Esta tesis se imprimió en  
septiembre de 2019 en los  
talleres Printcolor, Santa  
Perpétua de Mogoda  
(Barcelona).

Fotografía de cubierta:  
© Fernando Sánchez

Diseño de cubierta: Iban  
Sarabia y Fernando  
Janeiro