



CARTOGRAFIES DE LA CONTEMPORANEÏTAT

Treballs de fi de grau
Grup B1 2024-2025

Facultat de Filosofia
Grau de Filosofia



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Facultat de Filosofia

Dra. Núria Sara Miras Boronat
(Tutora)

TREBALLS DE FI DE GRAU
GRUP B1
2024-2025

Dinora Maria Puigbó Bordea
Gabriel Alejandro Sánchez Sánchez
Ivet Noales Bosch
Albert Piguillem Pérez de Rozas
Mar Díaz Font
Unai Mitjanes Mingolarra
Álex García Moreno
Jessica Suslova Suslova

Edició a càrrec d'Adrià González Consuegra

Imatge de portada extreta de Pexels

Barcelona, 2025

CONTINGUTS

Pròleg.....	p. 4
NÚRIA SARA MIRAS BORONAT	
Introducció.....	p. 5-6
ADRIÀ GONZÁLEZ CONSUEGRA	
Universalitat més diferencia: horitzons d'hospitalitat per a un món cosmopolita.....	pp. 7-24
DINORA MARIA PUIGBÓ BORDEA	
Entre Escila y Caribdis: la teoría de las relaciones internacionales entre el idealismo kantiano y el realismo schmittiano.....	pp. 25-40
GABRIEL ALEJANDRO SÁNCHEZ SÁNCHEZ	
Contra l'epistocràcia, més democràcia: arguments contra la teoría de Jason Brennan.....	pp. 41-55
IVET NOALES BOSCH	
D'Austin a Fricker: una deontología discursiva per a una performativitat virtuosa contra les injustícies epistèmiques.....	pp. 56-73
ALBERT FIGUILLEM PÉREZ DE ROZAS	
Entre matèria o discurs: el dilema del gènere a través de Butler, Fraser i Preciado.....	pp. 73-89
MAR DÍAZ FONT	
D'Ulisses al caminant: les derives de la racionalitat il·lustrada.....	pp. 90-102
UNAI MITJANES MINGOLARRA	
La muerte en juego: el papel del terror en los videojuegos en los períodos de anomia social.....	pp. 103-117
ÁLEX GARCÍA MORENO	
Polititzar el malestar: neoliberalisme i l'empresa de la felicitat.....	pp. 118-132
JESSICA SUSLOVA SUSLOVA	

PRÒLEG

Dra. Núria Sara Miras Boronat

Hi ha una constant que es repeteix en els treballs de fi de grau de l'alumnat en la darrera dècada, i és aquesta inquietud per un temps present, els signes del qual no sabem interpretar. És per això que aquest grup d'alumnes va triar *Cartografies de la contemporaneïtat* com a títol tant del congrés que hem celebrat aquest mes de juny, com d'aquesta edició. Anem a la deriva, però no com el *flâneur* de Walter Benjamin en els passatges parisencs; tampoc com Ulisses, en el seu llarg retorn a casa. No estem caçant experiències ni afegint vida, sinó que anem apinyats en una gran barca atrotinada, com les que usen tantes persones migrants fent-se a la mar. I tot i que maldem per ignorar-ho, els nostres destins estan inevitablement units. Si no ho fem junts, no ens salvarem.

És palpable la preocupació per la crisi de la democràcia, per l'avinentsa de la guerra, per la violència masclista sobre dones i dissidents del gènere, pels successius períodes d'anomia social que generen malestar i empitjoren la nostra salut mental, i per les formes poc innocents amagades en les paraules de fer-nos mal.

Però tot i que no són temps que convidin a l'optimisme, jo no puc sinó sentir-ne una mica després d'aquests mesos acompanyant a les persones d'aquest grup en aquest tram final del seu Grau. He gaudit de totes les converses, m'ha inspirat la vostra originalitat, i m'ha fet somriure veure com sorgia un clima de col·laboració i admiració mútua en les poques, però significatives ocasions en què ens hem trobat. Tinc la convicció que hem de deixar enrere el model aspiracional neoliberal que ens vol inculcar una forma buida d'èxit. En el seu lloc, proposo que estimar la filosofia és això: preparar persones en el camí de la veritat i la justícia. Crec que heu demostrat que teniu les millors eines i aptituds per encarar el que us toqui. Us desitjo vents favorables, que no us faltin l'amistat, ni l'amor ni l'alegria. I que la voluble fortuna ens guardi en aquesta recerca compartida. Us pensaré amb afecte, la vostra tutora,

Núria Sara Miras Boronat.

INTRODUCCIÓN

Adrià González Consuegra

Intentando encontrar cierta guía para esta introducción, y quizá tratando también de ahorrar algo de materia gris, llevo días husmeando los textos de los editores de años anteriores. Y es sorprendente ver, como dice nuestra tutora, la similitud existente entre temas y problemas de ediciones pretéritas y los que presentaremos a continuación. Lo que sí parece haberse agudizado con los años es una cierta desazón, una desesperanza hacia el devenir de las cosas. Porque si bien es cierto que cada cabeza es un mundo – y que esas cabezas consiguen, en nuestra facultad más que en cualquier otra, hacer a Castilla más ancha de lo que ya es – también es cierto que no es difícil ver que el mundo sigue dirigiéndose hacia un lugar poco acogedor, y que todos tenemos cada vez más miedo porque esa potencia compartida que debería actualizarse sigue sin arrancar, sin ser capaz de enfrentarse de igual a igual al agujero que pretende engullirnos. En su lugar mil canales, autopistas y puentes han sido contruidos para canalizar, sujetar y redirigir dicha potencia, haciendo aún más grande el agujero, más oscuro, más hondo. Ecos de otros tiempos resuenan en nuestras mentes. Oímos el temporizador, pero no podemos ver cuando acaba la cuenta atrás, y sudamos al ver que a otros ya les suena la alarma.

Por suerte o por desgracia, los grandes procesos históricos aún no han conseguido impedir que la vida y sus infinitos modos sigan avanzando. Y es que la cuenta atrás que sí ha terminado es la nuestra, siendo esta compilación que aquí presentamos el resultado de mucho pensar, estudiar y anhelar. Sí, anhelar, pues mucho anhelo es necesario para sumergirse en esta extraña, agotadora y maravillosa disciplina que es la filosofía. ¿Y qué anhelamos? Un camino, un sendero entre la maleza. Eso es quizá lo que compartimos todos los estudiantes de esta facultad, lo que da fuerza y sentido a nuestro trabajo. Aquí, entre estas páginas, los encontraréis de todas las formas. Pero, si uno se fija, verá que todos ellos están unidos por un filo hilo, un hilo que lleva extendiéndose durante miles de años y cuyo último cabo ve la luz ahora, en estas personas y en estos pensamientos.

En este sentido, y a pesar de la opinión de nuestros fundadores, los caminos presentados no parecen buscar ni ensalzar la admirativa contemplación del ser, sino la acción, la transformación de un mundo que, siempre cambiante, a veces no sabe hacia donde va. Quizá esta sea la tarea de la filosofía actual: interceptarlo, frenarlo, desviarlo de su órbita, hacerle ver que hay otros caminos, otras direcciones que tomar, ayudar a esa potencia a que encuentre su mejor actualización. El análisis tiene hoy su sentido en la

praxis, esa es la consigna que todos estos trabajos llevan en el centro de su ser, y ese espero que sea el mantra que todos los que estamos aquí sigamos manteniendo allí donde vayamos.

Como editor, y habiendo tenido el placer de haber leído los trabajos aquí expuestos, felicito a mis compañeras y compañeros por tan magnífica labor. Finalmente, creo que hablo en nombre de todos y todas al expresar el gran agradecimiento que profesamos hacia nuestra tutora, la Dra. Núria Sara Miras Boronat, por haber hecho de esta experiencia no solo un mero trámite, sino un agradable camino.

UNIVERSALITAT MÉS DIFERÈNCIA: HORIZONS D'HOSPITALITAT PER A UN MÓN COSMOPOLITA

Dinora Maria Puigbó Bordea

ABSTRACT: *Universality plus difference:* així resumeix el filòsof anglo-ghanès Kwame A. Appiah el cor normatiu del cosmopolitisme, entès com una crida ètico-política a la convivència igualitària i plural en un món progressivament globalitzat i incert. Des d'aquestes coordenades, el meu treball consistirà en una anàlisi estructural i crítica de la metàfora política de la casa, figura cabdal en l'imaginari migratori actual, a fi de posar en relleu tant els seus límits com a possible instrument de retòriques nacionalistes autodefinitòries i excloents, com el seu potencial a l'hora de suggerir espais de pertinença globals i porosos. Així doncs, partint de l'ambivalència constitutiva d'aquesta metàfora, s'exploraran les concepcions d'hospitalitat que apareixen a l'obra de Seyla Benhabib i Jacques Derrida, articulades a partir de la dialèctica entre les exigències d'una responsabilitat universal i les limitacions dels ordres político-legals particulars que han d'acollir-les. La finalitat d'aquest treball és elaborar una aposta per l'hospitalitat des de la consciència de la nostra condició compartida de finitud interdependent, bo i reimaginant la casa com a àncora d'una síntesi sempre precària d'universalitat i diferència.

1. Introducció

El present treball pretén ser una aproximació crítica als discursos i imaginaris que circulen en la nostra contemporaneïtat política al voltant de la problemàtica de la migració. L'informe sobre migracions en el món de l'IOM, publicat el 2024, ens presenta unes xifres que ens podrien resultar sorprenents, atès el pànic moral que l'opinió pública i els mitjans de comunicació solen fomentar quan invoquen l'atmosfera de perillositat sociocultural a què aboquen les presumptes invasions¹ d'immigrants, refugiats i demandants d'asil agombolats a les portes dels Estats occidentals²: si bé s'ha donat un increment de la migració global al llarg de les darreres dècades, el percentatge d'immigrants internacionals segueix sent relativament baix (un 3,6% de la població mundial), essent la gran majoria una immigració “segura, ordenada i regular” (2024, p. 6). Ens podríem preguntar, aleshores: a què responen les retòriques alarmistes abans esmentades? El nostre objectiu consisteix a analitzar, al llarg de les següents pàgines, les

¹ En aquest sentit, resulta revelador el llenguatge moralment carregat que certes formacions i agents polítics conservadors i d'ultradreta empenen a l'hora de caracteritzar el fenomen de la immigració. El terme “invasió” en sol ser un comú denominador. (Flores Juberías, 2025, i Trump, 2025)

² Un sondeig del CIS realitzat al setembre del 2024 afirma que la immigració és la principal preocupació social dels espanyols (Centro de Investigaciones Sociológicas, 2024, p. 8). Significativament, a l'abril d'aquest any, l'és la vivenda, amb la immigració en quarta posició després de les crisis econòmiques i l'atur (2025, p. 9)

pràctiques discursives, junt amb els horitzons hermenèutics que aquestes obren i reproduïen, que articulen la lògica de l'hostilitat – tal i com l'anomenarem d'ara endavant – que sosté la teoria i la praxi polítiques, morals i jurídiques del nostre present. A tal efecte, d'entrada, explorarem de quina manera les actituds representatives d'aquella lògica no són exclusives de partits i ideologies d'extrema dreta, que tant en galegen, sinó que glateixen també – i de manera paradigmàtica – en discursos pertanyents a un ampli espectre polític, abastant tant retòriques liberals com comunitaristes. A través de l'anàlisi d'aquestes, es faran explícits els abusos de certs motius lingüístics, entre els quals es troba el que constituirà, tant per l'extensió del seu ús com per la seva rellevància simbòlica, el nucli analític de la nostra investigació: la metàfora política de l'Estat-nació com a casa. Defensarem la tesi que aquesta metàfora, estudiada en la seva especificitat estructural (tasca que emprendrem en el tercer apartat), revela una ambivalència significativa cabdal que, un cop descabdellada, ens permetrà transitar des d'aquella lògica de l'hostilitat vers una lògica de l'hospitalitat, a través de la qual podrem articular, almenys de manera programàtica, un nou marc de convivència igualitari i plural per al món globalitzat i incert que habitem. Argüïrem que aquella primera lògica és vertebrada per un esquema essencialista en què la pertinença política tan sols pot ser concebuda des de la creació d'un fora constitutiu en què l'expulsió de l'altre esdevé condició necessària de la constitució del jo i el “nosaltres” amb què – i per mitjà del qual – aquest s'identifica. Cal recordar, d'altra banda, en la línia de les connexions semiòtiques que estem traçant, que aquest “altre” no assenyalava solament l'immigrant, especialment l'indocumentat, sinó que encarna també tot aquell que viu en el marge – i no “al marge”, perquè el seu tret distintiu consisteix en ser alhora “fora i dins” (Derrida, 1972, p. 20) de la comunitat política i la societat civil – sense empara ni veu pública: a tall d'exemple, la figura del sensellar, que tradueix un fenomen que ha augmentat exponencialment en els darrers anys³. Finalment, en el darrer apartat, examinarem, a través de les reflexions sobre el concepte d'hospitalitat assajades per S. Benhabib i J. Derrida, els possibles mecanismes de problematització i subversió de la lògica de l'hostilitat des d'una perspectiva democràtica i cosmopolita. En darrer terme, volem demostrar que és possible conjuntar dues aspiracions normatives fonamentals: la d'una cohabitació universal oberta, pacífica i compromesa amb els drets humans (esbossada per l'horitzó imaginatiu, si no d'una casa, almenys d'un “llogaret

³ Les dades de l'enquesta sobre sensellarisme realitzada al 2022 per l'INE (2022, p. 12).

global”⁴) i la del respecte per l’heterogeneïtat de marcs valoratius i identitaris, polítics i culturals, que componen la diversitat humana (les diferents cases particulars que ocupem). En definitiva, “universalitat més diferència” (Appiah, 2006, p. 151).

2. L'Estat-nació com a casa: règims discursius d'habitabilitat

Al llarg de les darreres dècades, la qüestió migratòria ha pres l’avantguarda de les preocupacions ètico-polítiques a nivell global. L’increment dels fluxos migratoris per raons econòmiques, polítiques i bèl·liques, i l’acceleració dels processos de globalització econòmica i cultural, juntament amb els reptes axiològics i normatius que se’n deriven per al “règim internacional de dret” que modelaren els tractats posteriors a la Segona Guerra Mundial⁵; ens situen en un paisatge geopolític decididament post-westfalià, si bé l’exacta configuració del mateix en els anys venidors resulta cada cop més problemàtica i equívoca. En efecte, podem afirmar que les democràcies liberals contemporànies es troben contínuament tensades, d’una banda, per les reivindicacions globalistes i multiculturalistes, que emfasitzen el valor incontestable, en un món progressivament interconnectat, del pluralisme i la lliure associació humana per a garantir la robustesa normativa i institucional de la mateixa democràcia i l’Estat de Dret; i, de l’altra, pel principi de sobirania dels Estats Constitucionals, que constitueix una de les fonts principals de legitimitat democràtica (Benhabib, 2006, pp. 32-33). En aquest sentit, si bé podem identificar una tendència general cada cop més acusada vers la mobilitat transnacional i el reconeixement de la nostra interdependència constitutiva com a gènere humà, el nostre imaginari polític i jurídic ens presenta un vincle indissociable entre sobirania popular i Estat-nació o, en altres paraules, entre democràcia i frontera. En paraules del politòleg Frederick Whelan:

La democràcia requereix que el poble sigui dividit en pobles (cada poble gaudint, amb sort, de les seves pròpies institucions democràtiques), amb cada unitat distingint entre els seus propis ciutadans – entesos políticament com aquells elegibles per exercir drets polítics democràtics aquí – i els altres, que són considerats com a estrangers aquí, si bé - amb sort - com a ciutadans en algun altre lloc.⁶ (1998, p. 28)

⁴ L’expressió original és encunyada per M. McLuhan a *The Medium is the Message: An Inventory of Effects* (1967), però A. Appiah també fa servir la fórmula similar “tribu global” (2006, p. 13).

⁵ Benhabib defineix aquest “règim internacional de drets humans” com un “conjunt interrelacionat i solapat de règims globals i regionals que abasten tant tractats de drets humans com el dret internacional consuetudinari (...)” (2004, p. 7).

⁶ Mentre no s’expliciti el contrari, les traduccions són sempre meves.

Així doncs, en la base categorial de tota moderna democràcia liberal, l'Estat-nació constitueix la unitat político-legal primigènia des de la qual s'erigeixen els règims específics de pertinença i exclusió (o ciutadania i estrangeria) que articulen la convivència humana. Les aspiracions normatives esmentades més amunt estan, per tant, necessàriament condicionades per un paradigma geopolític dominat encara per la primacia d'aquestes comunitats cíviques territorialment delimitades, la sobirania de les quals emana— almenys de manera ideal — de la voluntat del “poble” que s'autogoverna a través de la llei, de la qual és alhora autor i subjecte.

Aquest horitzó hermenèutic serà clau per comprendre les concepcions i actituds hostils i fatalistes que amaren la política contemporània, en tot el seu espectre, en relació amb les “crisis migratòries” que presumptament assetgen el nord global⁷. Veurem de quina manera la lògica de l'Estat-nació, des de la seva materialització històrico-espacial concreta, construeix i mobilitza les nostres pràctiques discursives i els afectes correlatius en relació amb aquell “estranger”, immigrant, demandant d'asil o refugiat, que no forma part de l'hipotètic “contracte” fundador i legitimador de l'Estat, però que, en una mesura o altra, hi reclama l'entrada. “Entrada”, certament, atès que el nostre focus analític raurà en l'univers simbòlic obert per la metàfora arquitectònica de l'Estat-nació com a casa.

Aital abordatge lingüístic resulta poc sorprenent si hom para esment en la prevalença d'aquesta metàfora i el seu camp semàntic en els argumentaris ètico-polítics contemporanis referents a la qüestió migratòria. I és que sembla ser que el projecte cosmopolita kantian, basat en l'obligatorietat jurídico-moral del respecte al dret d'hospitalitat — Kant especifica que es tracta d'una qüestió de dret, no de filantropia (1979, p. 16) — com a *conditio sine qua non* de la realització del *telos* de la pau perpètua, queda ben lluny de l'imaginari polític hegemònic. El filòsof nacionalista liberal David Miller, a la seva obra *Strangers in our midst: the political philosophy of immigration*, discutint a favor del tancament de les fronteres estatals a fi de controlar la immigració, escriu que “si evito que un estrany entri a casa meva, encara disposarà d'un munt d'espais on buscar allotjament. Així que la prevenció requereix molta menys justificació que la coerció, en general” (2016, p. 74), però que “si l'immigrant entra il·legalment, és possible que sigui subjectat a mesures coercitives per retirar-lo, de la mateixa manera que potser

⁷ Diem “presumptament”, atès que, com hem comentat a la introducció, els estudis actuals sobre migració no mostren que aquest increment sigui tan accentuat i nociu com es vol fer creure. Ans al contrari, les estadístiques evidencien un augment astronòmic de les remeses internacionals des de l'any 2000 (McAuliffe, & Oucho, 2024, p. 8).

hauré de trucar a la policia per expulsar un intrús indesitjat de casa meva (...)” (p.74). L’argument que s’està posant en joc aquí opera clarament a través d’una analogia que vincula el lloc físico-afectiu de la casa, amb les connotacions d’intimitat i privacitat que suscita, amb l’espai sociopolític de l’Estat. L’altre pol de la imatge està constituït pel binomi estranger-estrany, i sembla conduir-nos a la conclusió – gens innòcua – que, de la mateixa manera que el gest de foragitar un intrús que envaeix la meva propietat constitueix un exercici completament legal i moralment legítim del meu dret a l’autodefensa, dur a terme la mateixa acció amb aquest altre que irromp a l’esfera del meu “jo ampliat” (Butler, 2020, p.43) per aprofitar-se de les institucions públiques que no ha contribuït a crear i no ajudarà a sostenir (almenys no d’entrada) gaudeix de les mateixes garanties de legitimitat, sobretot si el gest en qüestió es camufla com una actuació primàriament «no-coactiva» (és a dir, no opressora o violenta), respectuosa amb els drets fonamentals d’aquell a qui s’aplica.

El comunitarista Michael Walzer, a la seva obra magna *Spheres of justice*, en què avança una interpretació de la justícia distributiva basada en el relativisme cultural, també defensa una política no-aperturista en qüestió de fronteres. Així, ens diu que “si els Estats esdevinguessin grans veïnats, és probable que els veïnats esdevinguin petits Estats. Els seus membres s’organitzaran per defensar la política i la cultura locals contra els estrangers” (1983, p. 38). El context d’aquesta asserció rau en una primera distinció walzeriana entre Estat i veïnat: segons l’autor, un veïnat, a diferència d’un Estat, és una “associació arbitrària” (p. 37) marcada per la fluïdesa dels límits socials. Des d’aquesta perspectiva, la cita anterior tradueix una ontologia social articulada al voltant de la necessitat existencial d’un nucli d’hermetisme sociocultural: si els Estats fossin veïnats oberts a la virtual mudança d’estrangers/estrangers, els veïnats, com a esferes d’identificació (els podríem anomenar “cases ampliades”), haurien de tancar les seves portes, no fos cas que aquests “altres” vinguts de fora arruïnessin les seves condicions d’habitabilitat. Funcionalment, podem afirmar que, malgrat les temptatives demarcatives de Walzer, en el seu argument, l’Estat opera simbòlicament com una casa, atès que constitueix el primer baluard protector contra les potencials amenaces d’un afora caòticament heterogeni, bo i garantint a nivell intern una pluralitat axiològicament harmònica.

En darrer terme, aquest tipus de retòrica ens remet clarament als processos de securització⁸ que s'han anat desplegant de manera palmària en les polítiques d'immigració al llarg de les darreres dècades, centrats en esperonar una sensació d'inseguretat generalitzada a fi de desviar l'atenció ciutadana de les causes estructurals i sistèmiques de la precarietat socioeconòmica vers la lluita contra aquell enemic provinent d'orígens remots, sovint dissociats del nostre context cultural i valoratiu, la mera presència del qual a les nostres portes invoca una por tortuosa a la pèrdua violenta dels beneficis i privilegis – les parets i el sostre de la casa - que posseïm en tant que habitants del primer món desenvolupat (Bauman, 2016, p.28). La figura de l'okupa conjura fantasmes i mitologies similars⁹¹⁰, relacionats amb una ansietat derivada d'una inestabilitat i un desarrelament existencialment reals: en un món progressivament globalitzat i incert, marcat per les contínues recessions econòmiques, la desregulació creixent dels mercats laborals i la manca de referents identitaris que obrin esferes comunes de reconeixement (p. 31-32), el subjecte contemporani, impotent i abandonat a la deriva, sovint no té altre remei que aferrar-se als pocs aixoplucs amb què pugui comptar, per molt fràgils i escàpols que resultin. En aquest sentit, l'Estat-nació encara ens apareix com aquella àncora que possibilita, no solament la lleialtat democràtica i l'exercici d'una autonomia pública - l'autodeterminació en el sentit estrictament polític - , sinó també la preservació - sovint imaginària i artificial - d'un presumpte caràcter compartit de grup dins d'un continuïum històrico-cultural. Certament, la noció d'un demos amb una essència ètnica o cultural, que, en tant que comparteix un destí comú, està moralment legitimat a l'hora de prendre decisions sobre la seva constitució i, per tant, sobre els criteris d'inclusió i exclusió que el determinen, no és aliena a una bona part dels filòsofs polítics contemporanis. El comunitarisme de Walzer és, tal com hem vist, un exemple paradigmàtic d'aquesta cosmovisió, però cal tenir present que fins i tot Rawls, malgrat la seva contínua advocacia pel pluralisme moral, a *The Law of Peoples*, sosté que «un poble té com a mínim un dret qualificat a limitar la immigració» (Rawls, 2000, p. 4),

⁸ Terme emprat per Bauman a *Extraños llamando a la puerta* (2016, p. 28).

⁹ Vox estableix una analogia clara entre les figures de l'immigrant “il·legal” i l'okupa a fi de reforçar-ne recíprocament la criminalització (Millán Parro, 2025).

¹⁰ Les dades mostren que l'índex d'ocupació és, de fet, molt baix, i que els números decreixen considerablement en períodes d'estabilització econòmica. No obstant això, els partits polítics i la indústria de la seguretat privada segueixen instrumentalitzant la por ciutadana a l'ocupació de vivendes particulars. Nosaltres pensem que la connexió “fantasmàtica” entre immigrant i okupa, per bé que políticament interessada, no és arbitrària: ambdós conjuren una inquietud essencial vers la pèrdua – sempre possible – de les pròpies condicions de vida (bona). (Domínguez, 2020).

poble conformat per ciutadans units per “simpaties comunes” i que comparteix una certa “naturalesa moral” (p. 23).

Ara bé: cal recordar que, si bé l'Estat-nació, malgrat els seus perills i la seva tendència intrínseca a fomentar una lògica de l'hostilitat fundada en la instauració de mecanismes d'inclusió excloent a fi d'immunitzar l' statu quo, conté el potencial d'articular espais de pertinença en què les particularitats axiològiques i morals de les diferents comunitats polítiques democràtiques trobin la seva expressió i configuració específica; cap acte d'autodeterminació pot truncar l'altre gran pilar fonamentador de la sobirania democràtica, que es concreta en la conformitat d'aquest acte amb els principis universals de drets humans que precedeixen i legitimen l'exercici de la sobirania popular (Benhabib, 2004, p. 44). En paraules de Benhabib:

“We, the people” es refereix a una comunitat humana particular, circumscrita en l'espai i el temps, compartint una cultura, una història i un llegat particulars; per bé que aquest poble s'estableix a si mateix com un cos democràtic actuant en nom de «l'universal». La tensió entre demandes de drets humans universals, i identitats culturals i nacionals particularistes, és constitutiva de la legitimitat democràtica. (p.44)

Aquest conflicte, que Benhabib anomenarà “la paradoxa de la legitimitat democràtica” (p. 43), no té una solució senzilla ni evident. La dialèctica entre les exigències deontològiques d'una justícia universal i els ordres político-legals particulars que han d'acollir-les es reproduïx indefinidament a través dels diversos actes d'autolegisllació i consegüent autoconstitució del demos. Ara bé: si el nostre interès principal radica en explorar les possibilitats de convivència un món que, cada cop més, reclama l'assumpció de la nostra condició radicalment finita i interdependent, haurem d'indagar fins a quin punt les demandes ètico-polítiques del cosmopolitisme, entès com la doble exigència de respecte a la diferència legítima i a les obligacions universals derivades de la inalienabilitat dels drets humans (Appiah, 2006, p.16), pot constituir el marc conceptual idoni per formular una nova lògica de l'hospitalitat que deixi enrere la rígida dicotomia dins-fora que caracteritzava la semiòtica política que hem revisat. Així doncs, en el següent apartat, retornarem sobre l'ambivalència constitutiva de la metàfora de la casa que hem esbossat anteriorment, bo i posant de manifest de quina manera, a banda dels significats d'estatisme, jerarquia i estricta delimitació espacial que hem suggerit, aquesta figura també pot encarnar connotacions de solidaritat i intercanvi

transformador. La nova ontologia política cosmopolita que assajarem sorgirà a partir de la deconstrucció d'aquesta metàfora.

3. La casa com a metàfora: ambivalències semàntiques i pragmàtiques

El filòsof Josep Maria Esquirol articula el seu assaig *La resistència íntima* al voltant d'un enfilall d'imatges, entre les quals destaca particularment la de la casa, l'experiència de la qual ens diu que no es limita a la seva condició de refugi físic, sinó que remet també – i de manera més originària – a un resguard contra el “gel metafísic” (2015, p. 9). Certament, en correlació amb aquesta experiència radical – assetjada permanentment per la seva contrapart negativa: l'experiència de la intempèrie -, la casa constitueix un dels símbols antropològics fonamentals, present en el llenguatge “religiós, psicològic, cultural, sexual i polític” (Rigotti, 1995, p. 419) i portador d'una complexitat connotativa que s'oculta rere la seva aparent simplicitat i transparència. És l'objectiu d'aquesta secció desgranar analíticament l'ambivalència semàntica i pragmàtica que estructura els seus significats.

Amb aquesta finalitat, proposem recuperar la distinció formulada per Francesca Rigotti entre una “mirada externa” i una “perspectiva interna” com a eixos hermenèutics de l'experiència de la casa que en revelen sèries de connotacions diferents i complementàries (p. 432-433). La mirada externa, objectual i tematitzant, ens manifesta la casa en la seva evident dimensió arquitectònica: el seu caràcter d' “estructura centrada i ordenada” (p. 423), jeràrquicament configurada; els seus trets d'estatisme i estabilitat (p. 432); la seva qualitat de construcció intel·ligent, que remet immediatament a la pregunta pel seu arquitecte (p. 425); el seu tarannà acabat i immòbil. Tots aquests elements visuals contenen valors estètics i culturals que han demostrat posseir una solidesa transhistòrica, bo i sedimentant-se en el mateix llenguatge filosòfic i quotidià¹¹. Similarment, podem argumentar que és aquest primer ventall de significats el que operava en la construcció metafòrica de l'Estat-nació com a casa que hem examinat en l'apartat anterior.

D'altra banda, la perspectiva interna, que encarna l'aproximació fenomenològica a la casa com a espai viscut, obre un nou espectre semàntic que il·lumina aquesta imatge des

¹¹ N'hi ha prou amb recordar la figura del demiürg platònic, arquitecte del cosmos a partir del model del món intel·ligible; o la imatge de l'edifici governamental emprada per Locke al segon *Treatise on government*, ambdós exemples adduïts per Rigotti (p. 439 i 441). Pel que fa al llenguatge quotidià, diem que volem *fondamentar* teòricament una assertió, o que volem *estructurar* un discurs, per posar-ne dos entre una miríada d'exemples possibles.

d'un prisma fèrtil i rellevant per a la temàtica del nostre treball. En aquest punt, si bé seguim les intuïcions que ens proporciona Rigotti, considerem que el seu abordatge resulta insuficient, de manera que ens permetrem explorar altres referents conceptuals.

La casa com a centre vivencial no es redueix a la seva qualificació en termes de vivenda, sinó que és també “llar”, paraula etimològicament derivada del llatí *focus*: foc. Apareix, doncs, com un altre tipus de centre: aquell que atorga llum i escalfor, convidant a la reunió humana al seu voltant (Pinilla, 2005, p. 15). La casa esdevé, per tant, més que un espai fix i físicament localitzable, alhora un punt de referència i una línia de fuga: és l'indret en què s'inicia el nostre procés de subjectivació, la construcció – contínua i sempre intersubjectiva – de la nostra identitat; però és també el primer nucli de contacte – afectiu abans que racional - amb l'alteritat com a condició de possibilitat de tota relació dialògica, de tota “sortida”, ulterior; si bé sempre abandonem la casa amb la perspectiva de tornar-hi per reposar i assimilar els continguts experimentats a fora. Així doncs, un dels elements constitutius de la casa que sorgeixen en aquesta perspectiva interior és el seu caire eminentment relacional: la casa emergeix en la dinàmica de l' “entrar i sortir” (Rigotti, 1995, p. 433), que evoca un encontre transformador amb la diferència sense el qual cap identitat pot ser confegida, perquè no hi ha sentiment de pertinença que no depengui d'un eiximent de l'autorreferencialitat com a precondition de l'organització i l'articulació del propi univers valoratiu. En altres paraules, necessitem les garanties de seguretat i solidesa que ens atorga la casa per poder sortir a encarar el món, però sense la novetat i el nodriment afectiu i interpersonal¹² que aquest ens oferta, no hi ha cap casa possible o, en qualsevol cas, no n'hi pot haver cap d'habitable. És força eloqüent, en aquest sentit, la distinció que planteja Joe Doherty, un dels fundadors de l'Observatori Europeu del Sensellarisme, entre la manca de vivenda (*houselessness*) i la manca de llar (*homelessness*) (2005, p. 45): la primera al·ludeix a una falta material, mentre que la segona apunta a un estat de desposseïció integral, traduït en el segament, com a conseqüència de l'exclusió social, de les relacions necessàries per al desenvolupament personal i humà, que condueix a una recrudescència de la invisibilitat i l'abandonament.¹³

¹² Cal recordar, però, que aquest “món” que necessitem per poder construir i mantenir la casa no és solament humà: el replantejament de les relacions amb l'altre animal i mediambiental és igual d'urgent. Per una interessant proposta política en aquesta línia, consultar Donaldson, S., i Kymlicka, W. (2011).

¹³ En el discurs filosòfic, trobem un conjunt d'autors que han tematitzat el motiu de la casa des d'aquestes mateixes coordenades, entre els quals destaquen Maria Zambrano, amb les seves reflexions al voltant del pati com a “centre de la casa en tots els sentits” (2001, p. 143), o Heidegger, que defineix l'habitar com la relació humana fonamental amb el món (2015, p. 3-4).

Quina imatge de la casa, alternativa a la concepció arquitectònica, ofereixen tots aquests significats? En definitiva, la seva articulació ens la presenta com un espai ontològic relacional i dinàmic, nodus de formació de vincles solidaris que bascula entre l'afora i l'adins sense instal·lar-se absolutament en cap d'ambdós, malgrat, alhora, no pot deixar mai de distingir-los en alguna mesura. D'aquesta forma, si les instàncies de la metàfora política de la casa que hem revisat fins ara remarcaven el seu tarannà excloent i autodefinitori, els valors simbòlics que hem desenterrat aquí hi desclouen noves possibilitats discursives i imaginatives, ja que fan palès que no podem habitar – i, per tant, ser – sense l'Altre i els altres, si bé fóra ardu defensar que podem prescindir del sentit d'estabilitat fonamentada que adduíem en abordar la “mirada externa”. Així, conjuntant ambdues perspectives, podem retornar, havent-ne desplegat les potencialitats figuratives, a la metàfora de l'Estat-nació com a casa; en el darrer apartat, aplicarem les troballes assolides a través d'aquest excurs lingüístic a l'anàlisi – i intent de resolució – de la “paradoxa de la legitimitat democràtica” que hem presentat més amunt.

4. Benhabib i Derrida: entre universalitat i diferència

Recordem el punt on havíem romàs: la legitimitat democràtica ens exigeix l'atenció simultània a dues demandes normatives, no necessàriament contradictòries, però sí, d'entrada, difícils de conciliar: el respecte - incondicional - als drets humans i al principi de sobirania com a prerrogativa de cada Estat individual; universalitat i diferència. A través de les pàgines que ens resten, provarem d'elucidar que el model cosmopolita, tal i com és tematitzat en les reflexions sobre hospitalitat que despleguen Benhabib i Derrida, basteix un pont entre aquestes dues aspiracions, atès que ens ofereix el marc conceptual òptim per repensar la democràcia des de l'exigència d'habitar políticament i social, sense perdre els nostres centres particulars d'arrelament, en i amb la diferència; no només aquella que és immediatament assimilable a la pròpia esfera político-cultural d'identificació, sinó també – i sobretot – la que expressa una alteritat que la lògica de l'hostilitat sempre inscriu com a forana, fins i tot quan, fàcticament, és present en els nostres espais vivencials des de sempre.

Ambdós autors comparteixen, malgrat la divergència de les seves afiliacions teòriques¹⁴, una sèrie d'afinitats que s'aniran fent paleses al llarg del nostre discurs, però,

¹⁴ Es considera que Benhabib pertany a la tercera generació de l'Escola de Frankfurt, adoptant els supòsits de la Teoria Crítica, si bé també és crítica amb els mateixos, incorporant elements del feminisme i del postmodernisme. Derrida, d'altra banda, és decididament postestructuralista.

en primera instància, cal apuntar-ne dues de crucials que descabdellarem tot seguit: ambdós són crítics amb la moderna categoria político-legal de l'Estat-nació, si bé reconeixen que la democràcia, per tal de prosperar i ser legítima, necessita límits i situació – sense caure, d'altra banda, en el relativisme o el culturalisme –; i ambdós són lectors crítics de Kant, hereus del seu llegat cosmopolita. Recordem que, en línies generals, el projecte cosmopolita kantianista s'articula a través dels tres articles definitius de la pau perpètua entre Estats, que resen que la constitució política de tot Estat ha de ser republicana (1979, p. 10); que “el dret de gentes ha de fundar-se en una federació d'Estats lliures” (p. 12); i que “el dret de la ciutadania mundial ha de limitar-se a les condicions d'una universal hospitalitat (*Wirthbarkeit*)” (p. 16). Per a la nostra exposició, ens interessarà el tercer d'aquests articles.

En què es concreten els retrets de Derrida i Benhabib a la formulació kantiana, i quins aspectes n'adopten per a les seves pròpies teoritzacions? Ambdós coincideixen en assenyalar críticament el caràcter condicional d'aquesta hospitalitat (Benhabib 2004, p. 36-37; Derrida, 2006, p. 73), puix que inclou solament un “dret de visitació” que és, endemés, revocable quan es pondera amb el dret a l'autodefensa de l'Estat d'acollida (Kant, 1979, p. 16). Així doncs, podem afirmar que, si bé ambdós recuperen les pretensions universalistes kantianes, reconeixen ensems la dificultat de realitzar-les institucionalment i normativa. Benhabib, a tall d'exemple, es pregunta de quina manera el principi d'hospitalitat, que ha de regular la relació entre un Estat i l'estranger que hi sol·licita accés – un àmbit político-jurídic que transcendeix tant l'esfera domèstica com la del dret internacional, que regula solament les relacions entre Estats (2006, p. 21) –, es podria realitzar, no tan sols com a precepte moral, sinó com una llei superior i vinculant respecte de la llei positiva dels Estats particulars (2006, p. 26). En termes de la paradoxa de la legitimitat democràtica: com podem ajustar les exhortacions deontològiques dels drets humans, encarnades aquí en el deure d'hospitalitat, amb el principi de sobirania nacional, que condiciona l'obligatorietat jurídica d'aquells a la seva subscripció voluntària per part d'Estats signants dels tractats internacionals pertinents?¹⁵ Abans de revisar la proposta específica de Benhabib, paga la pena recollir algunes eines conceptuals que l'autora ens ofereix en altres ubicacions de la seva obra. A *Situating the self*, on desplega la seva crítica de l'ètica discursiva habermasiana, Benhabib elabora una

¹⁵ Recordem que la Convenció Europea dels Drets Humans és vinculant tan sols pels Estats signants (Council of Europe, 2013, p. 4) i que la Declaració Universal dels Drets Humans no és legalment vinculant (Benhabib, 2004, p. 11).

refutació de l'universalisme abstracte que resulta il·luminadora per a la nostra investigació. En efecte: si l'universal encarnat pels drets humans no pot ser abstracte, perquè cal incorporar-lo substantivament en la textura político-legal concreta dels diversos Estats de Dret – i perquè, seguint Kant, Benhabib admet que un “govern mundial” amb poder per executar aital universal desembocaria en una tirania (2006, p. 24) ; però no podem prescindir-ne, atès que vivim en un món interconnectat que ens exigeix cada cop més l'extensió dels compromisos ètico-polítics i de la “conversa” més enllà de les pròpies fronteres; l'única alternativa és repensar aquell horitzó normatiu des d'un “universalisme interactiu” (Benhabib, 2020, p. 153). Amb aquest concepte, Benhabib caracteritza tota demanda universal que pretengui fer valer un contingut efectiu com a articulada des de la relació deliberativa, no solament amb un “altre generalitzat”, que representa el subjecte liberal abstracte, portador de drets i deures; sinó sobretot amb l' “altre concret”, històricament i afectivament situat (2020, p. 148). En aquest sentit, Benhabib argüeix que l'universal democràtic només és realitzable a través de la reiteració d'actes político-jurídics mediadors entre les exigències deontològiques de justícia i les concretes democràcies constitucionals, amb les seves tradicions legislatives, institucions públiques i interpretacions idiosincràtiques de les mateixes; actes que “personalitzen la justícia” (p. 140) i que ella anomena “iteracions democràtiques” (2006, p. 47). Per mitjà d'aquestes, i perquè tota iteració és, en el fons, repetició transformadora (Derrida, 1972, p. 207), el demos reitera deliberativament, resignificant-los, els seus propis principis constitutius a mesura que aprofundeix la seva autoconsciència democràtica, estenent les seves simpaties més enllà del seu cercle identitari (2020, p. 140) en contacte discursiu i material amb l'altre concret que no està només a les portes de casa, sinó que fa temps que és dins i el reclama. En paraules de Benhabib:

Les demandes de drets que emmarquen la política democràtica, d'una banda, han de ser vistes com a transcendent les promulgacions específiques de les majories democràtiques sota circumstàncies específiques; d'altra banda, aitals majories democràtiques reiteren aquests principis i els incorporen en els processos de formació de voluntat democràtica mitjançant argumentació, impugnació, revisió i rebuig (2006, p. 49)

En última instància, Benhabib impugna la concepció westfaliana tradicional de l'Estat-nació perquè considera que tot exercici de sobirania és fonamentalment relacional: la identitat d'un poble és un procés continu d'autoconstitució en què, a través d'actes

iteratius formadors de voluntat popular, aquest es reconfigura eixamplant gradualment els límits de la veu democràtica; per exemple, a través de canvis introduïts en els criteris de naturalització.¹⁶ En definitiva, si bé Benhabib admet que, per mor del principi de sobirania, la democràcia requereix fronteres, conclou que aquestes haurien de ser poroses si volem respondre a les proclames normatives del nostre temps (2024, p. 211).

Derrida parteix d'una distinció – conceptualment equiparable a la benhabibiana, ja que ambdós treballen des de la juntura precària entre universalisme i particularitat diferencial – entre dues formes d'hospitalitat. D'una banda, cita una hospitalitat condicional d'arrel kantiana, entesa com a dret: es tracta d'aquella que, partint d'una ipseïtat sobirana que s'identifica amb la “pròpia-llar” (2006, p. 57), està sotmesa a la llei de l'amfitrió, que té la potestat de decidir a qui permet l'entrada a casa seva i qui deixa fora, projectant-lo com a estranger/estrany. De l'altra, Derrida addueix una hospitalitat incondicional o absoluta, entesa com a justícia sense espera de cap reciprocitat¹⁷, que reclama l'apertura de les portes de la pròpia casa – que és també, recordem-ho, una metàfora de la identitat personal i política –, no tan sols a l'estranger amb nom i cognoms, identificable com a tal, sinó a l'altre “absolut, desconegut, anònim” (p. 31), que no ens pot presentar un visat o uns documents d'identitat que certifiquin el seu *dret* a la casa, sinó que ens interpel·la directament, en la nostra vulnerabilitat radical, desarmant les nostres pretensions de possessió legítima.

On rau l'interès d'aquestes consideracions derridianes, i per què les fem entrar en escena al final de la nostra indagació? Si Benhabib concebia la cruïlla entre universalitat i diferència, definitiva del cosmopolitisme, com un procés gradual de mediacions jurídico-polítiques orientat a la distensió dels límits del demos, Derrida posa l'èmfasi en el tarannà profundament antinòmic d'aquesta doble aspiració: tant les demandes de l'hospitalitat absoluta com les de la condicionada contenen de manera immanent el germen de la seva pròpia perversió, de manera que Derrida conclou, paradoxalment, que “l'hospitalitat no existeix” (p. 114-155). Per què? L'hospitalitat condicional, en la mesura que depèn de la construcció simbòlica de l'estranger, està sempre assetjada per la possibilitat d'esdevenir hostilitat – l'ambigüitat d'*hospes* (amfitrió) i *hostis* (estranger),

¹⁶ Un dels exemples de processos d'iteració democràtica que addueix Benhabib és el de la disputa, als anys 90, entre el Tribunal Constitucional d'Alemanya i el parlament regional de Schleswig-Holstein al voltant del dret d'un sector dels estrangers residents al Land de votar en les eleccions locals. Aquest incident va acabar conduint a un canvi en la definició de la ciutadania (Benhabib, 2006, p. 62-67).

¹⁷ En un altre lloc, Derrida ens diu que “el dret és l'element del càlcul”, mentre que “la justícia és incalculable” (2002, p. 39).

recollida per Derrida, reproduceix l'ambivalència significativa de la casa que hem analitzat en l'apartat anterior (p. 47) -; per això necessita recórrer a l'hospitalitat absoluta a fi de no atrinxer-se en la seva lògica intrínsecament excloent. Sobre la incondicionada, d'altra banda, igual que en Benhabib, plana el perill d'una degeneració abstracta en què l'alteritat mateixa desaparegui, ja que, si duem la seva lògica a l'extrem, l'amfitrió mateix esdevé indistingible de l'hoste, la seva subjectivitat responsable – capaç de *respondre* a la crida de l'altre concret – és obliterated, i l'hospitalitat mateixa s'autodestruïx (p. 81-86).

Hem volgut acabar amb Derrida, doncs, perquè considerem que les seves reflexions resulten eloqüents en l'època d'impossibilitat conceptual que habitem, en què l'hospitalitat condicional d'encuny liberal resulta políticament insuficient i èticament problemàtica, mentre que l'hospitalitat incondicional, com a ideal normatiu universal, es revela irrealitzable. Per a Derrida, però, les condicions d'impossibilitat de quelcom són sempre constitutives de la seva mateixa possibilitat: *la* llei de l'hospitalitat absoluta, així, ha d'encarnar-se - si bé de manera sempre imperfecta i revisable - en *les* lleis particulars, introduint-hi una fissura desestabilitzant que les obre a la seva contínua reescriptura a través de l'alteritat¹⁸, sempre ontològicament anterior a tota ipseïtat (p. 123), a la qual, tanmateix, necessita per a la seva supervivència existencial i política.

5. Conclusió

Malgrat la possible excentricitat del gest, volem abandonar breument les formalitats acadèmiques per concloure adduint una anècdota personal. Fa unes quantes setmanes, en una discussió casual amb un amic de la família – home blanc heterosexual de mitjana edat, funcionari públic, paradigma del burgès liberal -, va sorgir, entre protestes per la desfeta de l'Estat del Benestar, el tema de la immigració. Evidentment, el nostre interlocutor va trobar un boc expiatori perfecte en la figura de l'immigrant indocumentat, presumpte acaparador de les prestacions públiques, culpable últim de la crisi de les pensions. A aquestes alçades, aquesta mena de discursos no suposen cap sorpresa. El que sí que ens va cridar l'atenció fou un comentari que el nostre amic, autodenominat "llibertari", va amollar de passada: "és clar, això (mirant al seu voltant, referint-se a la ciutat, potser a Catalunya o àdhuc a Espanya) també és, en el fons, la meua casa". Aquestes paraules ens van semblar significatives, no solament perquè estàvem elaborant

¹⁸ "La democràcia segueix pendent d'arribar: d'engendrar o regenerar" (Derrida, 2002, p. 174).

aquest treball, sinó també per l'angoixa social i existencial que delaten: en un context de precarietat estructural, en què cada cop esdevé més palès que lluitar per la justícia i per una igualtat i llibertat en setge ha de constituir una tasca permanent; l'immigrant, tal i com ens diu Benhabib, ha esdevingut “el símbol de la vulnerabilitat pels ciutadans mateixos que estan amenaçats per la “carrera cap a l'abisme” desfermada per la globalització” (2021). La figura de l'immigrant (com la de l'okupa o el sensellar) ens incomoden perquè ens retornen la imatge del nostre virtual desclassament, cosa que implica que són un reflex tant de la nostra finitud intersubjectiva com de l'arbitrarietat dels nostres privilegis. Esperem haver demostrat, en les pàgines precedents, que el model westfalià de l'Estat-nació, representat discursivament per la metàfora d'una casa estàtica i compacta, ja no és sostenible ni conceptualment ni política. A través de l'anàlisi dels significats de solidaritat i apertura relacional a la diferència que emergeixen quan despleguem les connotacions de la imatge de la casa obviades pel llenguatge polític actual; i en companyia de Benhabib i Derrida en el seu intent de formular teòricament, amb les seves limitacions i apories, un paradigma de convivència democràtic i cosmopolita que no descuidi ni el respecte universal als drets humans ni les reivindicacions de la diferència legítima, podem imaginar – si som optimistes, i, certament, no volem deixar de ser-ho – un avenir polític en què, sense haver de renunciar completament a la noció de frontera com a espai de delimitació d'una diversitat de focus d'arrelament i pertinença (cases, no necessàriament estatals, sinó també locals i regionals), aquesta assumeixi el seu caràcter indefugiblement fluid com a base de la construcció i manteniment d'unes condicions dignes d'habitabilitat per a tots. Per això, però, és la nostra responsabilitat com a ciutadania democràtica anar desfent paulatinament els mites i fantasmes al voltant de la immigració i col·laborar en el qüestionament transformador de les nostres polítiques i institucions¹⁹. Tan sols així serà possible bastir algun dia el “llogaret global” que referenciàvem a la introducció, on tots puguem cooperar perquè ningú no resti mai més a la intempèrie.

¹⁹ En paraules de Saskia Sassen, “si podem acceptar que la immigració és un procés limitat i diferenciat i no una invasió massiva procedent dels països pobres, aleshores és més factible desenvolupar una política immigratòria” (2013, p. 208).

6. Bibliografía

- Appiah, Kwame A. (2006), *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*, New York, W.W. Norton & Co.
- Bauman, Zygmunt (2016), *Extraños llamando a la puerta*, trad. Albino Santos Mosquera, Barcelona, Espasa Libros.
- Benhabib, Seyla (2006), *Another cosmopolitanism*, New York, Oxford University Press
- Benhabib, Seyla, “Border Regimes in the Age of Covid”, *Abolition Democracy* 13/13, <https://blogs.law.columbia.edu/abolition1313/seyla-benhabib-border-regimes-in-the-age-of-covid/?cn-reloaded=1>, 01/03/2025
- Benhabib, Seyla (2020), *Situating the Self. Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge
- Benhabib, Seyla (2004), *The rights of others. Aliens, residents, and citizens*, Cambridge, Cambridge University Press
- Butler, Judith; Spivak, Gayatri C. (2009), *¿Quién le canta al estado-nación?*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós
- Butler, Judith (2020), *The force of nonviolence. An ethico-political bind*, London & New York, Verso Books
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2025), Barómetro de abril 2025. Distribuciones marginales, Estudio nº 3505
- Centro de Investigaciones Sociológicas (2024), Barómetro de septiembre 2024. Distribuciones marginales, Estudio nº 3474
- Council of Europe (2013), *European Convention on Human Rights*, France, European Court of Human Rights
- Derrida, Jacques (2006), *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor
- Derrida, Jacques (2002) *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*, trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos
- Derrida, Jacques (1972), *Marges de la Philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit
- Doherty, Joe (2005), “El origen del sinhogarismo: perspectivas europeas”, dins: *Vivienda y alojamiento*, Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada, p. 41-63
- Domínguez, Dani (2020), “Los datos de la ocupación: mitos y realidades”, *Red Jurídica Cooperativa*, <https://red-juridica.com/datos-okupacion-mitos-realidades/>, 20/06/2025

- Esquirol, Josep M. (2015), *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Barcelona, Acantilado
- Flores Juberías, Carlos, “Invasión migratoria. Carlos Flores enumera las diez medidas de VOX para combatir la inmigración ilegal”, *Vox*, <https://www.voxespana.es/noticias/invasion-migratoria-carlos-flores-enumera-las-diez-medidas-de-vox-para-combatir-la-inmigracion-ilegal-20240924>, 15/06/2025
- Heidegger, Martin (2015), *Construir, habitar, pensar*, Barcelona, Oficina de Arte y Ediciones
- Instituto Nacional de Estadística (2022), Encuesta a las personas sin hogar, *Notas de prensa*
- Kant, Immanuel (1979), *La paz perpetua*, trad. F. Rivera Pastor, Madrid, Espasa Calpe
- McAuliffe, M. & Oucho, L. (eds.) (2024), *World Migration Report 2024*, Geneva, International Organization for Migration (IOM)
- Millán Parro, Pepa, “VOX defenderá en el pleno una iniciativa para impedir el empadronamiento de ocupas e inmigrantes ilegales”, *Vox*, https://www.voxespana.es/grupo_parlamentario/actividad-parlamentaria/vox-defendera-en-el-pleno-una-iniciativa-para-impedir-el-empadronamiento-de-ocupas-e-inmigrantes-ilegales-20250217, 15/06/2025
- Miller, David (2016), *Strangers in our midst: the political philosophy of immigration*, Harvard, Harvard University Press
- Pinilla, Ricardo (2005), “Vivienda, casa, hogar: Las contribuciones de la filosofía al problema del habitar”, dins: *Vivienda y alojamiento*, Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada, p. 13-41
- Rawls, John (2000), *The Law of Peoples*, Massachusetts, Harvard University Press
- Rigotti, Francesca (1995), “The house as metaphor”, dins: Radman, Zdravko, *From a Metaphorical Point of View: A Multidisciplinary Approach to the Cognitive Content of Metaphor*, De Gruyter, pp. 419-446
- Sassen, Saskia (2013), *Inmigrantes y Ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa Fortaleza*, trad. Jesús Alborés Rey, Madrid, Siglo XXI
- Trump, Donald (2025), “Guaranteeing the states protection against invasion”, The White House, <https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/guaranteeing-the-states-protection-against-invasion/>, 15/06/2025

- Walzer, Michael, (1983), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, New York & London, Basic Books
- Whelan, Frederick (1998), “Citizenship and Freedom of Movement: An Open Admissions Policy?”, dins: Mark Gibney (ed.), *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*, London, Greenwood Press, pp. 3–39.
- Yates, Joshua, “Making sense of cosmopolitanism. A conversation with Kwame Anthony Appiah”, *The Hedgehog review*,
<https://hedgehogreview.com/issues/the-cosmopolitan-predicament/articles/making-sense-of-cosmopolitanism>, 01/03/2025
- Zambrano, María (2001), “La casa: el patio”. *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, núm. 3, p. 142-143

ENTRE ESCILA Y CARIBDIS: LA TEORIA DE LAS RELACIONES INTERNACIONALES ENTRE EL IDEALISMO KANTIANO Y EL REALISMO SCHMITTIANO

Gabriel Alejandro Sánchez Sánchez

ABSTRACT: La teoría de las relaciones internacionales está constituida por la dicotomía fundamental entre idealismo y realismo, cuya principal disputa se refiere a la relación establecida entre moral y política, pues mientras el idealismo las tiende a unificar, el realismo apuesta por su separación. En el siguiente ensayo nos proponemos abordar esta contraposición a través de las teorías expuestas por Immanuel Kant y Carl Schmitt como representantes respectivos de estas corrientes. En primer lugar, estableceremos cuáles son los fundamentos teóricos de cada uno, el contractualismo normativista kantiano y la ontología política agonista en Schmitt. En segundo lugar, los horizontes hacia los que nos proyectan, la paz perpetua en Kant y el gran espacio schmittiano. Y por último los peligros que implican, de Kant el fin de la política y de Schmitt la permanencia en el estado de naturaleza. Como Odiseo en el mito, nos encontraremos frente a dos peligros insoslayables, y el objetivo ulterior del trabajo es establecer cuál de los dos es Escila y cuál Caribdis, es decir, cuál, aunque peligroso, no implique nuestra total aniquilación como humanidad.

1. Introducción

Relata Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso* el encuentro entre una embajada de la armada de Atenas y una comisión de notables de Melos. En este, mientras los melios expresan su dramática disyuntiva afirmando «si logramos imponernos en el campo del derecho y por ello no cedemos, la guerra, y si nos dejamos convencer, la esclavitud», los atenienses contestan de manera despiadada «en las cuestiones humanas las razones de derecho intervienen cuando se parte de una igualdad de fuerzas, mientras que, en caso contrario, los más fuertes determinan lo posible y los débiles lo aceptan» (Tucídides, 2012, pp. 142-143). Este breve pero sustantivo fragmento es el conocido como «Diálogo de los Melios», punto de partida de la teoría de las relaciones internacionales, subdisciplina de la filosofía política que constituye el marco general de nuestro trabajo.

Como este diálogo ya formula *ante litteram*, la problemática fundante de este ámbito es la relación entre moral y política, cuestión que enfrenta a sus dos grandes paradigmas teóricos, el realismo y el idealismo. Por un lado, los realistas «interesados en analizar la realidad política tal cual es, han podido comprobar el papel habitualmente secundario que en ella desempeñan las consideraciones morales», los idealistas, por el contrario «más interesados en el "deber ser" político, han asignado a la moralidad un papel primordial en

la construcción de la realidad a la que aspiran» (Miranda, 2019, p. 97). En otras palabras, el idealismo tiende a la unificación de moral y política y el realismo a su separación. Nuestro trabajo consiste en la contraposición de estas dos grandes corrientes antagónicas, para la cual hemos elegido a Immanuel Kant como representante del idealismo y a Carl Schmitt del realismo. La elección no es arbitraria, ya que sus propuestas han sido decisivas tanto para el debate académico como para el devenir geopolítico del mundo. Kant, un ilustrado y contemporáneo de la Revolución Francesa, es el espíritu filosófico que subyace a organismos internacionales como la ONU (Maldonado, 2017, pp. 59-60). Schmitt, un nacionalista conservador marcado por Primera Guerra Mundial, elabora una teoría que aun inspira a aquellos que abogan por el fin de la hegemonía anglosajona y su paso a un mundo multipolar (Casanovas, 2022, p. 93).

Para realizar esta contraposición, nuestro trabajo se divide en tres apartados simétricos por autor. En primer lugar, los fundamentos teóricos que sostienen cada teoría, esto es, la relación que establecen entre moral y política. En el caso de Kant, en *La metafísica de las costumbres* (1797) postula que la política está subordinada tanto al derecho como a la moral. Por el contrario, en *El concepto de lo político* (1932) de Schmitt la política es un ámbito de acción totalmente independiente regida por su propia lógica interna. En segundo lugar, los horizontes hacia los que nos proyectan. En *La paz perpetua* (1795) Kant nos impulsa a la formación de una federación mundial de estados. Los horizontes schmittianos son dos. En su primera etapa propone el concepto *Großraum* como principio rector de una nueva organización geopolítica mundial en la obra *El orden internacional de los grandes espacios* (1941). En la segunda etapa escribe *El nomos de la tierra* (1953) como una historia del *ius publicum europaeum* reivindicando los principios que lo sustentaban. En tercer lugar, los peligros que implican. El peligro kantiano es que nos conduce a la despolitización del mundo y el schmittiano es que nos condena al conflicto perenne. Por último, un corolario en el que trataremos de determinar cuál de estos peligros es más asumible, lo cual explica el título de nuestro trabajo *entre Escila y Caribdis*, que remite a la terrible decisión que hubo de tomar Odiseo entre un peligro –Escila– que implicaba la muerte de la mitad de su tripulación y otro –Caribdis– que la condenaba al completo (Homero, 1993, pp. 287-288). El elemento decisorio que nos permitirá decantarnos será la técnica, totalmente desatada en nuestro tiempo, pues sus potencialidades destructivas amenazan con la aniquilación total de la vida humana.

2. Kant: contractualismo, cosmopolitismo y despolitización

Los fundamentos del idealismo político de Kant son establecidos primordialmente en su obra *La metafísica de las costumbres* (1797). En primer lugar, en las relaciones que establece entre moral, derecho y política en la arquitectónica de la razón práctica, sintagma con el que se refiere a la organización sistemática del conocimiento puro-práctico. Del uso práctico de la razón se deriva primeramente una crítica o investigación acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento, y posteriormente una metafísica o sistema de conocimientos puros *a priori*. Esta metafísica de las costumbres se divide entre una doctrina de la virtud, sobre el deber, y una doctrina del derecho, sobre la ley (Kant, 1989, p. 5). La doctrina del derecho se subdivide a su vez entre derecho privado, que tematiza la propiedad, y derecho público, que tematiza la constitución civil. Este último se escinde triádicamente entre derecho político, derecho de gentes y derecho cosmopolita (Kant, 1989, pp. 139-140). En este esquema, la política se identifica con el derecho político, por lo tanto, no es autónoma, sino que se encuentra subsumida dentro de una estructura conceptual y sometida a otros ámbitos, específicamente al derecho y a la moral.

En primer lugar, se encuentra la subordinación incondicional de lo político a lo jurídico, ya que «la filosofía política de Kant consiste en una teoría normativa cuyos fundamentos se basan en el derecho natural» (Sprute, 2008, p. 25), y este derecho natural se basa en una ley universal básica «obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal» (Kant, 1989, p. 40). La política está subordinada al derecho puesto que su fin es garantizar el cumplimiento de esta ley universal, creando las instituciones necesarias para ello. En segundo lugar, el derecho está a su vez sojuzgado a la moral, puesto que «si en la razón hay algo que quepa expresar con el nombre de *Derecho político*, [...] entonces ese derecho se funda en principios *a priori* (pues la experiencia no puede enseñar qué es el derecho)» (Kant, 1993, p. 49), como del derecho emanan deberes, que en tanto universales son imperativos de la razón práctica, no proceden de lo empírico, sino que provienen del ámbito de la moral racional universal. Por último, lo fundamental es que la relación entre moral, derecho y política es transitiva, es decir, que la moral también determina a la política. Una política sin moral es mero arte de la prudencia que subordina los principios morales al interés subjetivo, otorgándose una moral *ad hoc* que en consecuencia no puede ser universalizable y acaba autodestruyéndose, por ello afirma Kant que «la verdadera política, por tanto, no puede dar ningún paso sin haber rendido

antes pleitesía a la moral, [...] pues, tan pronto como surjan conflictos entre ambas, la moral corta el nudo que la política no puede solucionar» (Kant, 2020, p. 137), es decir, su explícita pretensión es la de reducir al máximo el ámbito de acción propio de la política, limitarla a la aplicación de las normas morales universales a través de las leyes jurídicas. En síntesis, la razón práctica tiene como monarca a la moral, que formula la teoría a través de leyes universales *a priori*, el derecho consiste en la aplicación práctica de estas leyes morales, pero, a su vez, formula la teoría de las leyes jurídicas, y la aplicación práctica ulterior de los imperativos de unas y otras es el ámbito estrictamente político. En definitiva, de esta tríada transitiva «el concepto de deber es el núcleo que articula la continuidad de sus partes» (Hermosa, 2017, p. 29), y es que el deber es la clave de bóveda de su filosofía práctica en general y su filosofía política en particular.

El otro aspecto en el cual se observa diáfananamente el sometimiento estricto de la política a la moral es en la versión kantiana del contractualismo. A diferencia de Hobbes, según el cual el contrato social se realiza en base a un instinto egoísta de autoconservación (Hobbes, 1992, pp. 137-141) en Kant el contrato originario es «este fin que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal de todos los demás deberes externos, viene a ser el *derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas*» (Kant, 1993, p. 26). Por ende, el contrato es el fin último de todos los fines y el deber supremo que posibilita todos los deberes, puesto que permite, por un lado, la afirmación del principio universal del derecho de respetar la libertad individual en base a una coacción recíproca universal, ya que a través de él el individuo «ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico» (Kant, 1989, p. 146). Por otro lado, permite el cumplimiento del veto lanzado por la razón práctico moral «no debe haber guerra» (Kant, 1989, p. 195), por consiguiente, el contrato es una doble prescripción de la razón práctica. Además, el estado de naturaleza es inherentemente injusto porque al tratarse de un estado de violencia potencial impide «hacer cada uno *lo que le parece justo y bueno* por su propio derecho» (Kant, 1989, p. 141), esto es, imposibilita el imperio de la moral sobre el mundo, para asegurar el cual debe erigirse el estado civil. En suma, desde su mismo origen, que es el contrato social, la política se encuentra totalmente determinada por la moral.

El problema fundamental para Kant reside en la situación contradictoria de los Estados, pues «aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley» (Kant, 1989, p.

195), en consecuencia, el objetivo ulterior es establecer un contrato social entre Estados semejante al contrato social dentro del Estado, que es el horizonte hacia el que nos proyectará en *La paz perpetua* (1795). Esta equivalencia entre la situación intraestatal y la interestatal es lo que los especialistas denominan «analogía doméstica» (Maldonado, 2017, p. 44). Por tanto, no es de extrañar que el derecho de gentes y cosmopolita estén situados al final la arquitectónica de la razón práctica, indicio de que todo el proyecto de la filosofía práctica de Kant desemboca en una teoría de las relaciones internacionales, como él mismo expresa «puede decirse que este establecimiento universal y duradero de la paz no constituye sólo una parte, sino la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón» (Kant, 1993, p. 195).

Siguiendo la analogía doméstica, Kant establece como condición de posibilidad a la paz perpetua en el orden internacional el establecimiento de la constitución republicana en el interior de los Estados, que se asienta sobre tres principios: la libertad en cuanto hombres, la dependencia a una legislación común en cuanto súbditos y la igualdad ante la ley en cuanto ciudadanos, y asevera taxativamente «es la única constitución que se deriva de la idea del contrato originario y sobre la que debe fundarse toda la legislación jurídica de un pueblo [...] es también la única que puede conducir a la paz perpetua» (Kant, 2020, pp. 83-85). La constitución liberal-republicana conlleva la paz perpetua porque «como no puede ser de otra manera en esta constitución, se requiere el consentimiento de los ciudadanos para decidir si debe haber guerra o no, nada es más natural que éstos se piensen muy mucho comenzar un juego tan maligno» (Kant, 2020, p. 86) ya que serán ellos quienes lucharán en ella y sufragarán sus gastos. Solo en este caso «podríamos sostener que el alcance de la subjetividad ya habría pasado por el tribunal de la razón, participando del derecho internacional». (Maldonado, 2017, p. 50), puesto que, en último término, se trata de convertir al ciudadano en sujeto colegislador de la política exterior del Estado, entonces la guerra acabaría reduciéndose hasta desaparecer no solo por su inmoralidad intrínseca sino también por las consecuencias nefastas que conlleva.

Para la consecución de la paz perpetua debe replicarse el contrato y la república intraestatal al ámbito interestatal, es decir, salir del estado de naturaleza y realizar el contrato social, pues por el hecho mismo de coexistir sin leyes externas «cada uno de ellos puede y debe exigir al otro, en aras de su seguridad, que entre con él en una constitución similar a la constitución del Estado, en la que se le pueda garantizar a cada uno su derecho», no obstante «esto sería una *confederación* de Estados, que no tendría que ser, no obstante, un Estado federal» (Kant, 2020, p. 91). En esta distinción se

encuentra el núcleo conceptual de la cuestión, ya que la confederación de estados no puede ser una mera copia del estado civil pues este último presupone la relación entre superior –legislador– e inferior –súbdito– mientras que en la primera se debe garantizar la independencia soberana de cada Estado. En síntesis, para que gocen de libertad jurídica «los individuos deben renunciar a su libertad salvaje para gozar de una libertad amparada por leyes» para lo cual son necesarias instituciones coactivas que lo garanticen, por el contrario «los Estados no pueden ser forzados a sujetarse a normas internacionales, pues poseen ya sus propias leyes internas» (Beade, 2021, p. 114). Es decir, el estado de naturaleza interestatal posee una cierta legalidad de partida –la constitución civil interna– que se ha de respetar para no atentar contra la razón práctica, y por lo tanto en vez de la jerarquía vertical propia del contrato interno, esta confederación o contrato externo debe sustentarse en una horizontalidad perfecta, en una igualdad jurídico-política total.

Kant no detalla excesivamente en qué habría de consistir esta confederación, sin embargo, rebosa fe y optimismo respecto a su realización futura, ya que toda su teoría se asienta sobre una filosofía de la historia, esto es, la convicción de que la historia progresa indefectiblemente hacia un fin. Kant refiere en este sentido que la filosofía también requiere un *quiliasm*, una fe milenarista, que explica de la siguiente manera «se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y —a tal fin— exteriormente perfecta» (Kant, 2001, p. 17). El plan oculto de la naturaleza que guía la historia humana desemboca en una determinada constitución interior y exterior del Estado, interiormente se trata del establecimiento de la forma republicana de gobierno y exteriormente de la confederación cosmopolita, ambos están férreamente unidos, pues «el problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último» (Kant, 2001, p. 13), previo a la paz perpetua exterior, ha de haberse establecido de manera definitiva la forma liberal-republicana de gobierno interior.

Este es el peligro al cual nos aboca Kant, ya que el fin de la historia es también el fin de la política. Al establecer la analogía doméstica como condición *sine qua non* de su pensamiento político, y añadirle la teleología historicista la consecuencia es que «la historia de la humanidad conduce, siguiendo un plan interno, a un estado final en el que el mundo será una “federación de pueblos”, es decir una asociación federal de Estados republicanos que viven en estado de paz perpetua» (Sprute, 2008, p. 122). Esto implica

la despolitización del mundo por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque presupone la síntesis de todas las negatividades y la armonía de todos los contrarios, pero ineludiblemente la política es oposición, el enfrentamiento entre posturas antagónicas, y en cambio la visión kantiana apunta a un consenso liberal absoluto. En segundo lugar, porque el anhelo político humano fundamental es la transformación del *statu quo* existente. Pero si la hegemonía liberal es definitiva no habrá ya cambio posible, y lo propiamente político se verá reducido a cuestiones jurídicas, administrativas o económicas dentro de este marco. En síntesis, con Kant obtenemos la paz perpetua, pero hemos de pagar un alto precio por ella: la muerte política de la humanidad.

3. Schmitt: amigo-enemigo, gran espacio y estado de naturaleza

Los fundamentos del realismo schmittiano son establecidos en su obra *El concepto de lo político* (1932). Ser un realista político significa «que no es ni deseable ni posible establecer un orden de la comunidad humana mediante reglas que puedan ser objeto de justificación racional con criterios universalmente válidos» (Monereo, 2002, p. LXXXII), el rechazo de la aplicación de la universalidad y la racionalidad a la política presupone la escisión entre moral y política. Por ello Schmitt se preocupará por buscar cuáles son las categorías específicamente políticas, irreducibles a otros ámbitos ya que «lo político tiene sus propios criterios, y éstos operan de una manera muy peculiar en relación con los diversos dominios más o menos independientes del pensar y el hacer humanos, en particular por referencia a lo moral, lo estético» (Schmitt, 2014, p. 58). La moral está fundada en el par dicotómico bueno-malo, la estética sobre lo bello-lo feo, y «la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*», con esta distinción obtenemos una determinación de lo propiamente político «en el sentido de que ni se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas» (Schmitt, 2014, p. 59). Como ambas se fundan sobre una distinción última irreducible, la política carece de relación con la moral, al igual que carece de relación con la estética.

La pregunta subsiguiente es cuál es esta distinción última en el caso del derecho. Lo cierto es que no tiene, porque en el pensamiento schmittiano el derecho no es concebido como un ámbito autónomo sino, por el contrario, totalmente subordinado a la política, mediante la teoría del decisionismo, que es explicitada por Schmitt con una de sus sentencias categóricas «soberano es quien decide sobre el Estado de excepción» (Schmitt, 2009, p. 13). A través del decisionismo Schmitt afirma que la norma depende de la

excepción, ya que «la emergencia del caso de excepción y las respuestas a las crisis sociopolíticas no pueden ser previstas por ningún sistema normativo, sólo pueden ser decididas. Esta decisión, en tanto que constitutiva de un nuevo orden, es la decisión soberana» (Campderrich, 2006, p. 213) y en consecuencia el derecho es una construcción de la política, en tanto es el soberano a través de una decisión fundamental y excepcional el que instituye el marco jurídico.

Si la raíz de lo político es la relación amigo-enemigo, se sigue como consecuencia lógica la existencia necesaria de una pluralidad de Estados, dado que «mientras haya sobre la tierra un Estado, habrá también otros, y no puede haber un “Estado” mundial que abarque toda la tierra y a toda la humanidad. El mundo político es un pluriverso no un universo» (Schmitt, 2014, p. 83). Por ello Schmitt combatirá toda su vida contra las concepciones universalistas y cosmopolitas del derecho internacional, de raigambre kantiana, pues en su cosmovisión geopolítica pluralista la humanidad no puede concebirse como sujeto político, ya que carece de enemigo porque no tiene alteridad. En resumen «frente a esa utopía de la unidad política global que quiere asegurar la paz, se sitúa la teoría pluralista de Schmitt, según la cual siempre es posible, con el fin de lograrla desarrollar una medida para la relación de las diversas unidades políticas» (Herrero, 2007, p. 290), la definición del carácter específico de esta relación constituirá el horizonte geopolítico al que Schmitt nos impele mediante su teoría de las relaciones internacionales, que está dividida en dos etapas separadas por el parteaguas histórico que fue 1945.

La primera de estas etapas está señalada por su obra *El orden internacional de los grandes espacios con prohibición de la intervención de potencias extranjeras* (1941), el cual «se trata de un escrito de naturaleza prospectiva pensado para un orden internacional resultante de la conflagración mundial que existía en el momento de su redacción y que presupone una situación de continuidad del Reich alemán» (Casanovas, 2022, p. 46). El concepto de espacio es la clave de bóveda de la teoría del orden internacional schmittiana, hasta el punto de que algunos especialistas hablan de una «filosofía política espacializada» (Herrero, 2007, p. 59). No obstante, frente a la noción metafísica o matemática de espacio Schmitt esgrime un espacio histórico y concreto, del cual se infiere que «un orden espacial no es un espacio vacío dado de antemano en el que se integran ciertos elementos, sino que es un orden que se corresponde con situaciones y acontecimientos y, por tanto, que varía su configuración con la historia » (Herrero, 2007, p. 299), en otras palabras, no es que las relaciones internacionales se produzcan en un

espacio preexistente, sino que son ellas mismas a través del conflicto y la amistad las que construyen el concepto mismo de espacio en las distintas fases históricas.

Solo bajo este contexto se puede comprender cabalmente el concepto central de esta etapa, que es el *Großraum* o gran espacio. Ante la evidencia de la decadencia del Estado este concepto implica una transformación del orden global pues «al haberse terminado la era de la estatalidad, serían los nuevos “grandes espacios” los que darían sustento al sistema internacional» (Tripolone, 2014, p. 355). Lo fundamental en el concepto de *Großraum* es que «un gran espacio no es un espacio relativamente más grande en comparación con un espacio relativamente más pequeño, ni es un espacio pequeño ampliado. Justamente se trata de superar la mera neutralidad matemático-físico-científica del anterior concepto de espacio» (Schmitt, 2022, p. 117), en consecuencia, el *Großraum* conlleva una revolución en la idea misma de espacio, pues frente al espacio neutro y vacío propio del derecho internacional del universalismo liberal Schmitt le opone un espacio cualitativo y sustantivo. En resumen, el *Großraum* consiste en una comunidad de pueblos que comparten sustancia política, económica y cultural, diferenciados entre sí, pero unidos en la voluntad de resistir a la intervención de potencias extranjeras para preservar su propio modo de ser. Para evitar esta influencia ajena y garantizar su independencia estos *Großraum* deben estar protegidos y dirigidos por una potencia rectora, un imperio o *Reich*. Sin embargo, Schmitt diferencia entre el *imperium* de raíz latina de tendencias universalistas y el *Reich* de origen germánico anclado a lo nacional (Schmitt, 2020, p.44). En definitiva, el horizonte schmittiano apunta a una coexistencia de varios *Großraum* sobre la tierra, única ordenación acorde a la era de la espacialidad global, pues garantiza tanto la autonomía de los diversos pueblos como la paz mediante su equilibrio o *Raumstruktur* (Casanovas, 2022, p. 48).

Después de la segunda guerra mundial, tanto por su proscripción de las universidades germanas como por la catastrófica derrota de Alemania Schmitt abandona su teoría del *Großraum*. En el ámbito de las relaciones internacionales, parece refugiarse en el pasado, pues en 1953 escribirá *El nomos de la tierra* (1953), obra que surge de su convicción de que «hoy día sólo cabe ya volver la vista hacia la historia, en una reflexión que cobre conciencia de la gran época del *ius publicum europaeum* y de la sistemática de sus conceptos de Estado, guerra y enemigo justo» y prosigue «es lo que yo he intentado en mi libro sobre el *Nomos der Erde*» (Schmitt, 2014, p. 49). Esta obra es una monumental historia del derecho internacional con especial énfasis en el *ius publicum europaeum* o el derecho de gentes europeo que rigió entre Westfalia y Versalles. Pero, como ninguna

historia es inocente, tampoco esta lo es, ya que en realidad se trata de una reivindicación nostálgica de los principios que conformaban esta ordenación internacional pretérita.

Dos son los principios fundamentales reivindicados por Schmitt de este derecho de gentes. En primer lugar, el reconocimiento de la legitimidad del enemigo calificado como *iustus hostis*, y por ende su no criminalización como hace el derecho internacional liberal, porque «si, por el contrario, el enemigo es un criminal, es difícil discernir entre guerra y paz, así como establecer compromisos con dicho enemigo, pues ¿qué obligación moral se tiene hacia un criminal?» (Valenzuela, 2009, p. 148). En segundo lugar, la anulación del principio de la *iusta causa*, puesto que separando la noción de justicia de la guerra «mediante esta formalización jurídica se logró una racionalización y humanización o, en otras palabras, una acotación de la guerra, que se consiguió mantener durante doscientos años» (Schmitt, 2002, p. 99). En resumen, como la posibilidad de una guerra siempre es inevitable ya que es la esencia de la política, lo que debe hacer el derecho internacional, y que logró de manera sobresaliente el *ius publicum europaeum*, es abogar por una no criminalización del enemigo y paralelamente la no moralización de la guerra, solo de esta manera se logra una acotación efectiva de la guerra y por consiguiente su humanización, evitando las guerras de aniquilación total, tales como las guerras religiosas de la Europa del siglo XVII y las guerras mundiales del siglo XX.

El problema es que en nuestro tiempo «la guerra ha quedado abolida, pero únicamente porque los enemigos ya no se reconocen mutuamente sobre el mismo plano moral y jurídico» lo cual implica «el retroceso desde una interpretación jurídica del concepto de *iustus hostis* a un concepto casi teológico de enemigo» (Schmitt, 2002, p. 104) con los peligros destructivos que implica. Por tanto, a diferencia del derecho internacional liberal vigente que cuyos objetivos y resultados son totalmente contraproducentes, pues pretendiendo eliminar la guerra reinstala la noción medieval de guerra santa, el objetivo ulterior no es restaurar el *ius publicum europaeum* sino construir un nuevo *nomos* de la tierra que incorpore sus principios: el reconocimiento del enemigo y su no criminalización, la eliminación de la justa causa en relación al conflicto bélico y, en último término, la acotación de la guerra, puesto que para que la política siga existiendo la guerra tiene que estar dada como posibilidad efectiva, por ello ha de ser reglamentada.

De la convicción respecto a la imposibilidad de eliminar el conflicto de la vida humana es posible inferir que a toda la teoría schmittiana le subyace una determinada antropología, una visión profundamente problemática y negativa de la naturaleza humana que es compartida con toda la tradición realista de la política, conocida como pesimismo

antropológico. En esencia, esta concepción antropológica significa que «el realismo no se hace ilusiones sobre un posible cambio de la naturaleza humana –sobre que esta pueda experimentar un perfeccionamiento moral progresivo y duradero, ni tampoco sobre la posibilidad de neutralizar de modo definitivo esa *hostilidad*» (Portinaro, 2025, p. 21). No es posible el progreso moral del ser humano ya que este está dominado por tendencias naturales egoístas y violentas en sus relaciones mutuas que hacen el conflicto inevitable.

Schmitt considera esta antropología prácticamente como un axioma, llegando a afirmar «queda en pie un hecho sin duda notable y que no dejará de inquietar a muchos: que todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es “malo”, y lo consideran como un ser no sólo problemático sino “peligroso”» (Schmitt, 2014, p. 91), toda teoría política digna de tal nombre debe partir de esta evidencia. El peligro es que esta concepción agonística de la condición humana nos condena a la permanencia en el estado de naturaleza, a un estado perpetuo, ya sea efectivo o permanente, de *bellum omnium contra omnes*. Y si en el ámbito interno este se abandona a través de la decisión soberana, imponiendo el dominio del Estado sobre los individuos, en el ámbito externo tal cosa no es posible puesto que eliminaría la base de lo político, que es la relación amigo-enemigo. En definitiva, con Schmitt conservamos la posibilidad de la política, pero hemos de pagar un alto precio: la condena a la guerra perpetua.

4. Corolario: ¿Escila o Caribdis?

En síntesis, con Kant adquirimos la paz perpetua, pero perdemos la política, con Schmitt mantenemos la política, pero nos condenamos a la guerra. Esta es la desgarradora disyuntiva a la cual nos vemos abocados en la teoría de las relaciones internacionales y que hemos calificado como la elección entre Escila y Caribdis, pues al igual que Odiseo de vuelta a Ítaca, se trata de la elección entre dos males y hemos de optar por el menos lesivo. Para ello es necesaria la realización de una hermenéutica crítica de los fundamentos, horizontes y peligros de cada autor.

En primer lugar, respecto a los fundamentos, la fundamentación kantiana de lo político emerge desde la razón pura-práctica, y por lo tanto es racional y universal. Toda la miríada de normas, leyes e imperativos con los cuales Kant somete a la política con cadenas de hierro se encuentra plenamente justificada. Su problema precisamente es que lleva a cabo una excesiva normativización de lo político, limitando al máximo su campo de acción propio, ya que las normas que ha de aplicar están cuasi lógicamente deducidas de la razón práctica, reduciendo la política a mera técnica aplicada de la moral y del

derecho. Por el contrario, la fundamentación schmittiana es insuficiente, porque tanto el orden político como el enemigo se fundamentan sobre la decisión excepcional del soberano. Esta es una forma particular de petición de principio, ya que solo el soberano decide sobre la excepción y solo en la excepción se decide quién es el soberano, aquel que decide sobre la excepción. Es un problema, de hecho, general a todo el realismo político, ya que al no aceptar la existencia de un deber-ser político se quedan inmersos dentro del ser de lo político, siendo incapaces de legitimar lo fáctico más allá de sí mismo, afirmando de una u otra manera que, en último término, solo el poder justifica el poder. Por ende, aunque Kant limite al máximo la acción de lo político, lo cual es criticable y matizable, no sucumbe a una falacia de circularidad como lo hace Schmitt, y en consecuencia en este ámbito nos decantamos por Kant.

En segundo lugar, respecto a los horizontes, el principal problema kantiano es su ambigüedad intrínseca. Ciertamente formula la necesidad de una confederación mundial de estados libres que asegure la paz perpetua, pero se detiene ahí, no especifica en qué ha de consistir, apuntándolo como mera idea regulativa y cuya realización encomienda a los filósofos y políticos del futuro. El horizonte schmittiano tiene un programa de organización mucho más detallado. Sin embargo, su teoría del *Großraum* contiene una antinomia pragmática, una contradicción entre teoría y práctica. Y es que, por un lado y desde la teoría, Schmitt considera que lo fundamental es asegurar la independencia soberana de los pueblos. Pero, a su vez, los remite a integrarse dentro de una macroestructura mayor –*Großraum*– dirigidos por un *Reich* o potencia rectora, lo cual, por otro lado y en la práctica, limita cuando no directamente anula su soberanía. Es decir, el realista Schmitt se muestra muy poco realista al considerar que estas potencias rectoras respetarían el derecho autónomo de los pueblos que integran su gran espacio. Por lo tanto, aunque con mayores reticencias debido a su amplia inconcreción, también en los horizontes nos inclinamos por Kant.

En tercer lugar, respecto a los peligros que le subyacen, el principal problema de la proyección kantiana es que posee una fundamentación fideísta, puesto que se sustenta explícitamente sobre una fe en el progreso moral constante e indefectible de la humanidad. Y, como el mismo Kant sabe, tal proposición es ajena a cualquier intento de justificación racional, por ello es un *quiliismo*. El problema schmittiano es precisamente el inverso, que con su pesimismo antropológico concibe la naturaleza como inmutable, inmutablemente malvada. Y, aunque concedemos que esta efectivamente se encuentra constituida por tendencias egoístas y destructivas, que se manifiestan diáfananamente en lo

político, afirmamos que también son naturales las inclinaciones morales humanas, que apuntan hacia la cooperación y el altruismo. Por tanto, Schmitt comete una falacia por omisión puesto que omite deliberadamente la mitad de la naturaleza humana. No obstante, en este ámbito no nos decantamos por ninguno de los dos por sus carencias.

En último término, lo que acaba de inclinar la balanza hacia el idealismo kantiano es la introducción de la técnica, totalmente desatada en nuestro tiempo. El aumento de los medios técnicos de destrucción que desembocó en la creación de las armas nucleares y, por lo tanto, en la posibilidad de la destrucción completa de la vida sobre la tierra, cambia radicalmente la situación del ser humano sobre el mundo. Ya no se trata de simples guerras entre Estados como en la época del *ius publicum europaeum*, ni siquiera de las guerras mundiales totales del siglo XX, sino de la eventual autodestrucción de la humanidad. En este peligroso escenario, y justamente en nuestro tiempo en el que la tenebrosa amenaza de una conflagración mundial vuelve a cernirse sobre nosotros, lo que está en juego ya no es la elección entre guerra y política o paz y moral, sino el poder seguir manteniendo la existencia de la vida y de la humanidad. En consecuencia, ya no cabe contemplar la guerra como circunstancia posible, inclinándonos finalmente por Kant, aunque asumamos la pérdida definitiva de la política, pues presupone el fin de la historia y con ello la síntesis de todos los antagonismos que constituyen el campo de lo político, además de imposibilitar de una transformación política ulterior del *statu quo* liberal vigente.

5. Conclusión

Partiendo de la asunción de que tanto la teoría de las relaciones internacionales kantiana como la schmittiana presentaban graves peligros e inconveniencias, el objetivo de nuestro trabajo era realizar un estudio hermenéutico para acabar de determinar cuál de ellas los poseía en menor medida. Con este fin hemos expuesto comparativa y simétricamente los fundamentos, horizontes y peligros de autor. En primer lugar, los fundamentos que sostienen cada teoría o su relación entre moral y política. En el caso de Kant una subordinación total de lo político a lo moral, pero también a lo jurídico, y en el Schmitt una separación entre moral y política, afirmando la independencia radical de lo político. En segundo lugar, los horizontes que proyectan o su propuesta de un nuevo orden internacional. De Kant la formulación de una confederación mundial de Estados que asegure la paz, mientras que de Schmitt la división del mundo en grandes espacios que mantenga la existencia del antagonismo político. Por último, los presupuestos implícitos de cada una de los cuales se derivan sus peligros. A la teoría de Kant le subyace una

teleología de la historia que conlleva como peligro la despolitización del mundo, por su parte, la teoría schmittiana tiene como presupuesto una antropología pesimista cuyo peligro es condenarnos a una situación de conflicto perenne.

Posteriormente hemos ejecutado una revisión crítica de cada uno de ellos, decantándonos por uno u otro en función de su coherencia argumentativa. De los fundamentos kantianos resaltamos como problema la excesiva normativización de lo político que acaba en último término por anularla. Del fundamento schmittiano hemos resaltado una petición de principio en la teoría decisionista, puesto que el soberano se legitima a través de la excepción y es la excepción la que legitima al soberano. Al horizonte kantiano le hemos criticado su gran ambigüedad. Por su parte, consideramos que el horizonte schmittiano adolece de una contradicción pragmática, pues se propone afirmar la soberanía de los pueblos, para lo cual los ha de someter a una potencia rectora dentro de su gran espacio. Finalmente, la teoría de Kant se sostiene sobre una fundamentación fideísta en el progreso humano. Mientras, la teoría de Schmitt presupone una antropología que solo considera la parte negativa de la naturaleza humana, sus impulsos destructivos, omitiendo deliberadamente sus tendencias positivas y morales.

Finalmente, concluimos optando por la teoría kantiana del orden internacional, que consideramos menos peligrosa debido a que el signo de nuestra época es la furia desenfrenada de la técnica, y en este contexto seguir manteniendo la guerra como posibilidad constituye poner en riesgo la existencia de la humanidad misma. Sin embargo, también asumimos que, en último término, esto podría provocar la despolitización definitiva del mundo. Es por ello que parafraseando el célebre apotegma latino *fiat iustitia, et pereat mundus*, culminamos este trabajo afirmando: prevalezca la vida, aunque perezca la política.

6. Bibliografía

- Beade, Ileana (2021), «Rousseau y Kant frente al problema del carácter vinculante de las normas Derecho de gentes», *Araucaria*, 23(48), p. 101–122.
<https://doi.org/10.12795/araucaria.2021.i48.05>
- Campderrich Bravo, Ramón (2006), «Soberanía y orden internacional en la filosofía política y jurídica de Hans Kelsen y Carl Schmitt: aportaciones a un debate reciente», *Anuario de filosofía del derecho*, (23), p. 205-218.
<https://revistas.mjusticia.gob.es/index.php/AFD/article/view/2122/2122>
- Casanovas, Oriol (2022), *Carl Schmitt pensador del orden internacional*, Madrid, Tecnos.
- Gültepe, Z. (2020). *Imagen de portada: fotomontaje de Kant y Schmitt* [Imagen]. Lexpera Blog. <https://blog.lexpera.com.tr/kozmopolit-hukuk-kant-ve-schmitt/amp/>
- Hermosa Andújar, Antonio (2017), «El problema de la paz en Kant», *IUS: revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla*, 11(40), p. 29-50.
<https://doi.org/10.35487/rius.v11i40.2017.335>
- Herrero López, Montserrat (2007), *El 'nomos' y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona, Eunsa.
- Hobbes, Thomas (1992 [1651]), *Leviatán. O la materia forma, y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Homero (1993 [ca. s. VIII a.c.]), *Odisea*, trad. José Manuel Pabón, Madrid, Gredos.
- Kant, Immanuel (2001 [1784-1797]), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trads. Concha Roldán Panadero & Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (2020 [1795]), *La paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (1989 [1797]), *La metafísica de las costumbres*, trads. Adela Cortina Orts & Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1993 [1793]), *Teoría y práctica*, trads. Juan Miguel Palacios, Francisco Pérez López & Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos.
- Maldonado Simán, Beatriz (2017), *Kant y el derecho internacional*, Zapopan, Ediciones Arlequín.
- Miranda, Carlos (2019), «Realismo e idealismo en el estudio de las relaciones internacionales: la influencia de Hobbes y de Kant», *Revista De Ciencia Política*, 8(1-2), p. 88–100.

<https://analesliteraturachilena.letras.uc.cl/index.php/rcp/article/view/6604>

- Monereo Pérez, José Luís (2002), «Soberanía y orden internacional en Carl Schmitt». Estudio preliminar, en: Schmitt, Carl (2002 [1950]), *El Nomos de la tierra en el derecho de gentes del “ius publicum europaeum”*, trad. Dora Schlling Thou, Granada, Comares, p. XI-CXXVIII.
- Portinaro, Pier Paolo (2025), *El realismo político*, Madrid, Alianza Editorial.
- Schmitt, Carl (2014 [1932]), *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito, Madrid, Alianza Editorial.
- Schmitt, Carl (2020 [1939-1978]), *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: Estudios escogidos*, trad. Carlos Ruiz Miguel, Santiago de Chile, Olejnik.
- Schmitt, Carl (2022 [1941]), «El orden internacional de los grandes espacios con prohibición de la intervención de potencias extranjeras (selección)», trad. Imme Werner. Anexo, en: Casanovas, Oriol (2022), *Carl Schmitt pensador del orden internacional*, Madrid, Tecnos, p. 105-123.
- Schmitt, Carl (2002 [1950]), *El Nomos de la tierra en el derecho de gentes del “ius publicum europaeum”*, trad. Dora Schelling Thou, Granada, Comares.
- Schmitt, Carl (2009 [1969]), *Teología política*, trads. Francisco Javier Conde & Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta.
- Sprute, Jürgen (2008), *Filosofía política de Kant*, Madrid, Tecnos.
- Tripolone, Gerardo (2014), «La doctrina de Carl Schmitt sobre el derecho internacional», *Anuario mexicano de derecho internacional*, 1(14), p. 347–379. [https://doi.org/10.1016/S1870-4654\(14\)70010-8](https://doi.org/10.1016/S1870-4654(14)70010-8)
- Tucídides (2012 [ca. 431 a.c.]), *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros V-VI*, trad. Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Gredos.
- Valenzuela Shelley, Miguel Ángel (2009), «Notas sobre el Nomos de la Tierra: Carl Schmitt y la política internacional», *Relaciones Internacionales*, (104), p. 129-150. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/rri/article/view/18136/17256>

CONTRA L'EPISTOCRACIA, MÉS DEMOCRÀCIA: ARGUMENTS CONTRA LA TEORIA DE JASON BRENNAN

Ivet Noales Bosch

ABSTRACT: Aquest treball tracta principalment d'una defensa dels valors intrínsecs de la democràcia en contra d'altres formes alternatives de govern com pot ser l'epistocràcia. El dret a vot (sufragi actiu), la llibertat i l'autodeterminació es troben en perill i cal recordar que la participació política de tots i totes és clau per tal de poder garantir-los. Brennan en el seu llibre *Against Democracy* (2016) planteja la possibilitat de restringir el dret a vot a part de la població ciutadana sota criteris merament "competencials". El meu objectiu: aportar una mirada substancial des de la filosofia política per tal de restablir el sentit comú amb l'ajut del valor més purament democràtic: la igualtat.

1. Introducció

El present treball configura essencialment una resposta en forma de crítica al llibre *Against Democracy* (2016) del filòsof estatunidenc Jason Brennan. El meu interès per la teoria democràtica i la filosofia política ha anat creixent amb els anys fins que em vaig topar amb aquesta obra. La curiositat per copsar el seu significat ha esdevingut el meu objectiu acadèmic fins al dia d'avui. Un repte intel·lectual que va veure els seus inicis a principis de l'any passat i que conclou en aquest moment junt amb la meva estança a la universitat. El meu objectiu aquí és defensar la democràcia i els seus valors inherents per sobre d'altres formes de govern. Es tracta d'un estudi profund, però concís dels elements més cabdals de la teoria de Brennan i que alhora, sota el meu criteri, presenten major problemàtica conceptual.

Considero l'obra de J. Brennan altament enriquidora, però potencialment perillosa. Les idees que s'hi promulguen posen en entredit la legitimitat política en les societats actuals. La necessitat de restaurar els valors democràtics cada cop es fa més evident davant l'amenaça del ressorgiment feixista arreu d'Europa i del món. Ara més que mai, cal defensar una distribució equitativa del poder polític per tal de no caure novament en règims de caire autoritari. La participació política per part de tots els sectors de la ciutadania constitueix un dels pilars més importants en el nostre sistema polític, és el fonament de l'ordre polític i de la pau social. La igualtat, l'autonomia i l'autodeterminació requereixen l'existència del sufragi universal, ja que garantir el dret a vot i el seu lliure exercici no és un mer problema d'equitat, sinó que és qüestió de justícia.

Així doncs, entre les diferents formes d'epistocràcia tractades al llibre (resumides al capítol 1: *Hobbits and Hooligans*) em centraré en la teoria del sufragi restringit. La resta

tot i àmpliament interessants, no seran objecte de la meua consideració, ja que seria massa extens donat el propòsit del present treball. El contingut principal del treball consisteix en avaluar els elements cabdals de la proposta de Brennan, la valoració de l'impacte del coneixement en la política i finalment, la defensa de l'argument demogràfic en contra l'epistocràcia.

2. Contextualització

Al llarg de la història trobem precursors de les idees darrera l'epistocràcia en autors com Plató o J.S. Mill, qui planejaven governs aristocràtics, és a dir, el “govern dels millors”. Plató per la seva banda defensava la virtut i el saber com a eixos principals dins d'un règim polític ideal on havia de governar l'ús de la racionalitat suprema. Aquest element màximament racional es veu encarnat en la figura del Filòsof-Rei (Plató, *La República*, Llibre VII, 522c.) qui *idealment* hauria de portar el timó donat la seva condició de coneixedor absolut de la realitat. *La República* edifica les bases d'un Estat utòpic on impera la sofocràcia (del terme *sophos* en grec “savis”) per contrast amb la democràcia (del terme *demos* en grec “poble”). El pensador considerava que les masses eren ignorants i poc intel·ligents ja que eren incapaces d'autogovernar-se o, en el seu defecte, d'escollir “representats”. En aquest sentit, segons Plató, tot el poder polític havia de recaure en un grup reduït de persones, les quals estiguessin capacitades per deliberar adientment sobre qüestions polítiques. La sofocràcia platònica -així com l'epistocràcia moderna- sorgeix com a resposta davant les insuficiències de la societat civil, totes dues amb l'objectiu d'aportar un “millor” tipus de govern. Tanmateix, ambdues alternatives conformen governs fortament elitistes on s'excloïa a la major part de la població.

D'altra banda, John Stuart Mill sí que contemplava la participació ciutadana en la seva totalitat, però alhora proposava la implementació d'un vot ponderat²⁰, és a dir, atorgar més pes (o més vots) aquells ciutadans amb un major grau educació i més capacitat intel·lectual. Mill va ser pioner en la teorització sobre governs representatius, defensava que la participació política era clau, ja no només per la mateixa legislatura representativa sinó que creia que la política tenia un impacte directe en el nivell moral i intel·lectual de les persones. Creia que la possibilitat d'involucrar-se en afers polítics donaria peu a una millora de les capacitats racionals dels individus, que ens faria més nobles, més intel·ligents. Així i tot, Mill també sostenia una hipòtesi sobre *qui* hauria de veure's

²⁰ Del terme anglès *plural voting*, es troba al llibre *Considerations on Representative Government* (1861), capítol X, pàgines 231-244.

involucrat. Considerava, de manera similar a Plató, que alguns ciutadans eren més competents a l'hora de prendre decisions i que, per tant, eren *mereixedors* de més força política, d'un nombre addicional de vots per aquells amb titulacions acadèmiques.

La proposta de Mill, tot i estar ben encaminada, falla en respectar un supòsit bàsic de la democràcia representativa: el principi intrínsec d'igualtat. Certament, durant l'època en la qual Mill redactava *Considerations on Representative Government* (1861) la igualtat no estava garantida en totes les esferes de la societat i en aquest sentit la desigualtat que la seva tesi vol fonamentar podria ser, en alguna mesura, excusable. Però, actualment qualsevol persona que la defenses no estaria respectant un principi fonamental d'una societat justa. En qualsevol cas, l'argument de Mill es va popularitzar i d'altres filòsofs polítics van participar activament de la discussió fins arribar al que a hores d'ara coneixem com epistocràcia. L'epistocràcia s'inspira d'aquestes idees i les porta un pas més enllà. Per tal de sostenir-la cal parlar especial atenció als següents conceptes.

3. Justificació instrumental versus justificació intrínseca

Abans de començar, cal fer una important distinció entre les diverses maneres que trobem de justificar la democràcia. Per tal de valorar la democràcia (o qualsevol altra forma de govern alternativa) ho poden fer essencialment de dues maneres: instrumentalment o procedimentalment. Aquestes dues possibilitats responen a dos paràmetres diferents els quals posen en el centre de mira o bé els resultats obtinguts pels règims democràtics -en comparació a altres règims- o bé els valors intrínsecs associats a la democràcia. La justificació instrumental es basa en funció dels *resultats*, és a dir, es fixa no en el *contingut* sinó en els elements més pragmàtics de la qüestió. Molts filòsofs consideren que la democràcia té un valor purament instrumental com ara l'autor del llibre Jason Brennan; d'altres, creuen que potser hi ha quelcom més profund. Potser tenim més motius per defensar la democràcia, més enllà del seu rendiment. Aquí ens trobem als qui anomenaré procedimentalistes. Els procedimentalistes basen els seus arguments sobre els valors inherents de la democràcia, versen sobre el que és bo, just o legítim de la manera que tenen de distribuir poder els règims veritablement democràtics. Pensadors com Thomas Christiano (1996, 2008), David Estlund (2007) o bé el politòleg Robert Dahl (1999) defensen una justificació intrínseca de la democràcia.

Un cop evidenciada aquesta crucial distinció la donaré per establerta en el transcurs del treball, on aportaré arguments basats des d'ambdues perspectives. Considero que una visió mixta o combinada d'aquestes dues maneres d'entendre la qüestió és la més

encertada, ja que segons el meu punt de vista, la democràcia és tant el sistema que millor respon als interessos i preferències dels seus subjectes (que millor protegeix els seus drets) tant com alhora és inherentment justa.

4. El valor del coneixement *-episteme-* en la política

És evident per a tots que el coneixement és valuós. Conèixer i ser participants de la realitat que ens envolta esdevé clau per poder viure en societat. Sempre he estat fidel creient de què el coneixement -de qualsevol classe- vertebrava la vida de les persones des del seu context social com ara relacions interpersonals fins al desenvolupament de la pròpia personalitat (àmbit intrapersonal). El que sabem o bé el que creiem saber (justament amb tot allò que ignorem) configuren la nostra persona i determinen les nostres capacitats més bàsiques. En aquesta línia, l'epistocràcia parteix de dues assumpcions: 1) El votant mitjà està desinformat, ignora tota mena de coneixement científic social principalment degut a una falta d'interès en matèria de política *ergo* no està capacitat per prendre decisions *racionals*; 2) La solució a aquesta problemàtica és implementar certes limitacions al poder polític *efectiu* de les persones (restricció del sufragi) tot instaurant un sistema electoral d'elit on només aquells que demostrin capacitats intel·lectuals suficients (mitjançant un examen d'aptitud) seran mereixedors de la llicència per votar.

Sota aquest sistema una persona ha de guanyar-se ser mereixedora del dret a vot de la mateixa manera que algú s'expediria el permís de conduir. Tot seguit analitzaré alguns dels motius més rellevants pels quals considero que aquests dos pressupòsits fallen.

(1) Sobre els individus; són els individus veritablement irracionals i incompetents o així els hi hem fet creure? Al llarg del llibre es menciona la incapacitat dels ciutadans per prendre decisions informades, es considera a les masses com una mena de *zombies* sense cap tipus d'interès ni preocupació pels afers polítics. Brennan els anomena, despectivament, *hobbits* i *hooligans*. Descriu als *hobbits* textualment com apàtics i ignorants, mentre els denominats *hooligans* són votants esbiaixats amb fortes opinions polítiques però incapaces de comprendre o argumentar sobre qüestions que contradiguin els seus valors preexistents (Brennan, 2016, p. 5).

Sobre aquest fet jo em pregunto: És això cert? Són la majoria de les persones incapaces de formular judicis adients? O bé, al contrari, així ens ho han venut amb l'objectiu d'encara desincentivar més la participació ciutadana en política? Som a cas, la majoria dels humans senzillament estúpids? No ho crec. És fàcil tractar a la resta d'incompetents, ximples o d'inexperts, però la veritat és que la racionalitat humana

s'imposa, gairebé al menys, en la majoria de casos (a les conclusions finals parlaré d'aquestes excepcions). La nostra facultat judicativa ens acompanya i defineix com a persones doncs; que som sinó un animal racional? Veiem algunes definicions al respecte: Per exemple, la teoria de l'elecció racional sosté que els individus trenem decisions basant-nos en un càlcul racional dels costos i beneficis d'una acció per tal de maximitzar la seva utilitat o benestar. Es defineix individu com: ésser racional, amb preferències sobre l'estat del món i capaç de prendre decisió i prendre eleccions. Amb creences, condicions i circumstàncies vitals que afecten la presa de decisions; a) comportament autointeressat que respon preferències, b) racionals: posen en relació mitjans i objectius, capaços de veure els efectes que tenen les accions sobre l'estat del món en funció de les nostres preferències.

Contemplar a l'esser humà com a conscient i partícip de la seva realitat és clau, però, poder atorgar-li responsabilitat política. Contrari a l'opinió expressada en el llibre, les persones no vaguem el món aliens al devanir dels successos. La política ens suscita interès i curiositat en la mesura en la qual ens travessa, ens interpel·la directament. Així doncs, perpetuar la narrativa relatada per Brennan suposa una perillosa generalització en la mesura en la qual no sempre s'adequa a la realitat del món. De fet, tot i sostenir la seva creença, ens podríem preguntar novament: és la suposada incompetència de la gent motiu suficient per retirar-los la capacitat efectiva de decidir? Per revocar els seus drets polítics? Un altra vegada, no.

Un altre possible problema a abordar (aquí breument esbossat) és la manca de *temps* i, per tant, de consideració que el votant mitjà li pot dedicar a les qüestions polítiques. El sistema promou una vida consagrada al treball, amb jornades de vuit hores (probablement més) i una fixació per fer diners, les persones no dediquen part del seu poc temps de lleure a informar-se, alguns ni a anar a votar. De nou aquí em plantejo: és això veritable desinterès o simplement un altre mecanisme de desincentivació? Segons sembla, al llarg de la història, només som uns pocs afortunats, per desgràcia, els quals disposem de prou temps i energia per a dedicar-ho a qüestions polítiques i morals d'aquest estil. És això *just*? Pot aquesta desigualtat arribar a fonamentar arguments en contra d'aquells més desavantatjats?

Fins aquí hem observat com els individus són potencialment solvents així com qualificats en matèria deliberativa. Però, que passa amb aquells amb menys sort que la resta? Aquelles persones qui, tot i *de facto* tenir capacitats per decidir i obrar racionalment, no les exerceixen per motius externs?

Posem per cas un nen o una nena que per manca de recursos econòmics no ha pogut rebre una educació, no ha anat mai a l'escola ni s'ha format en coneixements socials o culturals de cap tipus. Una realitat trista però sí més no, existent i recurrent. Aquesta persona gairebé inevitablement creixerà a ser un/a ciutadà/na completament desinformat, sense mecanismes per desenvolupar opinions formades. Un altre cas també desafortunat, però novament, real pot ser el d'una persona malalta. Ja sigui una malaltia física (sordesa congènita severa, ceguera total, fenilcetonúria (PKU), síndrome de Rett, esclerosi múltiple, paràlisi, etc.) o bé una malaltia mental (Demència o Alzheimer, esquizofrènia, discapacitat intel·lectual profunda (baix IQ), trastorn d'identitat dissociativa, etc.) redueixen quasi a zero les possibilitats de desenvolupar una vida intel·lectual plena o qualsevol mena d'exercici de pensament crític. Tots dos escenaris no tenen cabuda en l'esquema polític de Brennan però, en canvi, formen part de la societat, com tu i com jo. Llavors, que en fem d'aquestes persones? Ignorar la seva realitat o directament desdibuixar-los del plànol sociopolític no és -o no hauria de ser- una opció. El tipus de "desinformació" o "desconeixement" que presenten els individus en els casos descrits anteriorment no és pas voluntària, no és per manca d'interès sinó per impossibilitat, es tracta de pura casuística vital.

En filosofia descrivim el tipus d'argument en el qual incorre Brennan com "argument capacitista". És a dir, assumir que determinades capacitats físiques o mentals són necessàries per tenir valor, drets o una plena consideració moral com a ésser humà. El capacitisme és una forma de discriminació que privilegia a les persones sense discapacitats i sovint implica la idea que tenir certes limitacions fa que algú sigui "menys humà", el que en el fons comporta ser menys digne de consideració. Personalment, defenso la dignitat inherent de totes les persones pel simple fet de ser-ho, independentment de les seves circumstàncies. Doncs, preguntem-nos: quina culpa tens tu d'haver nascut en un país o família pobre? La mala sort no pot ser fonament d'una realitat ulterior on aquells, ja de base més vulnerables, hagin de veure el seu marge d'acció política i d'impacte social encara més restringit.

(2) Sobre el sistema del "millors" o els "més savis"; són els més savis necessàriament els millors i a l'inrevés? De ser-ho, com s'hauria de demostrar? Què vol dir "*ser competent*"? Calen requisits? Quins i com definir-los? Un dels elements cabdals per a qualsevol sistema polític és la legitimitat, és a dir, l'adequació d'una acció -o llei- als valors morals d'una societat concreta. La legitimitat política és el reconeixement i l'acceptació del poder d'un govern o autoritat. En democràcia aquesta legitimitat prové

inexorablement del poble. A continuació veurem com l'epistocràcia no segueix els mateixos principis i com això flaqueja en acreditar una autoritat legítima, començat pel que Estlund (2007) i Brennan (2016) anomenen *expert/boss fallacy* (la fal·làcia de l'expert).

La fal·làcia de l'expert és l'error de pensament que cometem a l'assumir que, si algú posseeix experiència o coneixements en un cert àmbit, això és motiu suficient per conferir-li poder sobre els altres, més autoritat. Les persones formades, tot i ser-ho, poden incórrer en errors, biaixos cognitius i rebre crítiques així com són igualment mereixedores d'estar sotmeses a revisions. Les decisions d'algú informat poden ser tan nocives i errades, encara que probablement en menor mesura, com les decisions preses pel qualsevol altre. Els economistes, filòsofs, polítics i politòlegs del món estan tan formats en les seves respectives matèries que, paradoxalment, en ocasions l'excés de coneixements i informació semblen resultar contraproductius. La proximitat a una temàtica específica ens pot fer perdre perspectiva, podem arribar a perdre de vista els punts de referència inicials i oblidar el que és veritablement important. La distància i fins i tot la ignorància (en casos puntuals), sota el meu criteri personal, juguen papers fonamentals en la presa de decisions, ens aporten perspectiva i amplitud focal. Necessitem d'opinions diverses i potencialment imperfectes per tal d'obtenir una visió completa i plural de la nostra realitat política. És evident -i crec que ningú discutiria- que el coneixement és clau pel progrés social, però novament, no és l'únic element a ponderar quan parlem de política.

Un govern epistocràtic no serà essencialment millor que un govern democràtic pel simple fet de ser-ho. Per tal caldria demostrar capacitats en l'àrea de deliberació política, economia, ciències polítiques o filosofia i això no és tan fàcil de dur a terme en la pràctica. Aquest darrer punt entreveu una nova dificultat a tractar tot seguit.

Concedim per bona la implementació d'un consell epistocràtic mitjançant la restricció del sufragi. Tot i estar flagrantment en contra del meu criteri, posem-nos en el supòsit de que la teoria de Brennan esdevé una realitat. En aquest nou sistema, on no tothom gaudeix del dret a vot, s'ha d'instaurar un *mètode* per discernir qui serà *dipositari* de poder polític. Per tal d'acreditar els coneixements necessaris caldrà imposar un barem mínim, un llistat per decidir qui sí i qui no. Brennan l'anomenarà *voter qualification exam*. Tots aquells que el superin podran exercir lliurement el dret a vot, la resta no. Arribats a aquest punt les complicacions tan conceptuals com pragmàtiques es fan altament manifestes. És d'extrema dificultat establir un examen únic per avaluar capacitats o competències. Com

Brennan (2016) mateix observa: «Probablement sigui impossible dissenyar un examen que avaluï amb precisió els coneixements requerits per unes eleccions concretes» A continuació afegeix: «A més, el que compte com a coneixement rellevant és raonablement discutible» (, p. 212).

Aquí comparteixo l'opinió de Brennan, les conseqüències d'implementar un sistema epistocràtic comporten difícilíssimes implicacions les quals ens donen raons per desconfiar de la seva validesa. Esmentaré breument algunes complicacions formals que presenta aquesta alternativa, com per exemple: Qui elabora l'examen? I perquè aquesta persona/es en concret? Com s'elabora l'examen, quins continguts avalua (generals o específics)? Qui i com es corregeix? Sota quins criteris? D'altra banda, hauria de ser un examen exempt d'ideologia de qualsevol tipus per tal de garantir la imparcialitat.

Sobre la regularitat de l'examen: és fa un cop a la vida (potser massa estricte) o cada cop que es celebrin eleccions? De ser així, cap la possibilitat que la excessiva periodicitat d'aquest desincentivés encara més la participació política. Es tractaria d'un examen presencial o online? D'haver-hi l'opció d'enganyar o fer trapes això invalidaria la presumpció de “veritable coneixement” per part del electors. De manera similar, la possibilitat d'estudiar per l'examen *cram for the exam* invalida novament l'objectiu que aquest persegueix.

Com podem observar, les dificultats pràctiques per establir aquest sistema són diverses i profundes. A l'hora d'entrar a avaluar la proposta de Brennan cal tenir en compte la seva aplicabilitat. Les qüestions anteriorment esmentades no són trivials, perquè deixen entreveure un plantejament compromès i dèbil.

5. La crítica demogràfica a l'epistocràcia

En aquest apartat desentrellarem el que probablement sigui la crítica més important a la que s'ha enfrontat l'epistocràcia. Tot i esmentada breument al capítol 8 del llibre, es troba explicada més detalladament a l'article del mateix autor: “Does the Demographic Objection to Epistocracy Succeed?” publicat dos anys després (2018) per la revista acadèmica *Res Publica*. A continuació, en faré un breu anàlisi i argumentaré perquè considero que postula un enfocament molt encertat.

La crítica demogràfica a l'epistocràcia engloba, principalment, dues qüestions centrals: la manca de representació (la representació desigual) i d'altra banda, la perpetuació de la discriminació envers els grups més desavantatjats.

Com hem pogut observar fins ara, l'epistocràcia fonamenta i reproduïx una desigualtat estructural inherent en el seu plantejament. La seva proposta comporta un cost importantíssim: la pèrdua de representació de certs sectors socials, es tracta de l'exclusió total de l'esfera pública d'un cert nombre de persones. Veiem, si la presa de decisions només recau en un petit grup de mal anomenadament "entesos", on queda la resta de l'opinió pública? És per això, que des de una perspectiva demogràfica, l'epistocràcia erosiona el principi d'igualtat política fins desdibuixar-lo completament. És tracta de la pèrdua de la comunitat política com a tal, on el concepte de sobirania popular queda totalment eliminat.

L'enaltiment d'un grup privilegiat sempre comporta, necessàriament, la subjugació d'altres per sota d'aquests. Brennan defensa un esquema polític on, no només les normes del joc son diferents per als jugadors, sinó que a més a més, perjudiquen en criteris de representació a una majoria determinant (Ingham i Weins, 2021). Això és inherentment injust. Gran part de la legitimació política dels nostres governs passa pel fet de que els ciutadans i ciutadanes accedeixen a viure sota normes i lleis que ells i elles han pogut triar, que succeeix quan no triem? Davant de quin plantejament polític ens trobem si tot ens ve donat des de dalt, sense opció a intervenir-hi en absolut? La representació de la població, no es tracta d'un mer atribut democràtic, sinó que és fonament indispensable per garantir la igualtat política. Poder representar i ser representat, sufragi actiu i passiu, en absoluta igualtat de condicions. Però, anem un pas més enllà. Què comporta la pèrdua de diversitat de perspectives, tret d'una flagrant manca de representació demogràfica? Quan la presa de decisions queda en mans d'un sol grup social, sovint reduït i homogeni; novament, no només és impossible representar la complexitat del gruix social, sinó que alhora s'estarà perpetuant una discriminació fortament elitista. Si mesurem el coneixement en criteris que afavoreixin a elits educatives o econòmiques, llavors estarem desconsiderant a aquells més desavantatjats. En el fons es tracta d'una elitització del poder polític disfressada de "racionalitat pura".

L'epistocràcia s'enfronta a aquestes dues gran problemàtiques, on sovint una és conseqüència causal directe de l'altre i a l'inrevés. Estem davant de dues condicions necessàries i determinants per l'ordre, la pau i la igualtat social en qualitat de societats desenvolupades.

6. El sufragi actiu i la participació política com a Drets Fonamentals.

Irrevocables, intransferibles i universals.

Arribats a aquest punt és lícit preguntar-se a un mateix, però, per què és tan important garantir el dret a vot? A continuació, tractaré de donar resposta a aquesta pregunta tot aportant una reflexió a manera de conclusió des de la perspectiva de la filosofia del dret.

Com tots bé coneixem, les persones -pel simple fet de ser-ho- gaudim d'una sèrie de drets fonamentals els quals es troben recollits en un gran compendi de drets que anomenem “drets constitucionals”. Aquests són la base del nostre ordenament jurídic i com indica el seu propi nom, fonamenten el nostre estat de dret. La igualtat entre els diversos components d'un estat, és a dir, entre els ciutadans i les ciutadanes que el constitueixen, actua com a principi rector per tal de garantir la resta de drets. En altres paraules, la igualtat davant la llei és un requisit formal sense el qual la totalitat del nostre ordenament manca de sentit. La derogació de la democràcia i dels drets polítics que s'hi contemplen significa la derogació de l'Estat Constitucional.

Per tal de dotar de sentit a aquest esquema cal comprendre la importància i l'impacte que té la població en els diversos arranjaments institucionals. Doncs les persones som inherentment titulars d'aquests drets. Revocar el dret a vot no significa solament cedir-ne la titularitat sinó que en el procés també estariem cedint l'exercici d'aquest. Això és perillós i difícilment reversible.

Veiem amb més profunditat on queden recollits pels nostres drets fonamentals i de quina manera es troben protegits. A continuació, esmentaré els articles més rellevants:

Art. 9.2 Títol preliminar Constitució espanyola: Correspon als poders públics promoure les condicions perquè *la llibertat i la igualtat de l'individu i dels grups en què s'integra siguin reals i efectives*; remoure els obstacles que en dificultin la plenitud i *facilitar la participació de tots els ciutadans en la vida política, econòmica, cultural i social*.

Art. 14 Títol primer, Capítol 2 CE: Tots els ciutadans són *iguals davant la llei*, sense que pugui prevaler cap discriminació per raó de naixement, raça, sexe, religió, opinió o qualsevol altra condició o circumstància personal o social.

Art. 23.1 Títol primer, Capítol 2 CE: *Els ciutadans tenen el dret a participar en els afers públics*, directament o per mitjà de representants, lliurement elegits en eleccions periòdiques per *sufragi universal*.

Art. 68.1 Títol tercer, Capítol 1 CE: El Congrés es compon de un mínim de 300 i un màxim de 400 diputats, *elegits per sufragi universal, lliure, igual, directe i secret*, en els termes que estableixi la llei.

Art. 69.2 Títol tercer, Capítol 1 CE: En cada província s'elegiran quatre senadors *per sufragi universal, lliure, igual, directe i secret*, en els termes que estableixi una llei orgànica.

Com observem, són nombroses les ocasions en les quals el nostre ordenament jurídic mira de garantir aquest dret. Es tracta d'un dret molt important perquè es troba especialment protegit per una singularitat formal pròpia de l'estructura de la Constitució. Veiem, tots aquells béns jurídics recollits pels articles dins de la primera secció del segon capítol²¹ (Títol primer) gaudeixen d'un especial estatus de garanties. D'entre aquests hi consta, com s'esmentava anteriorment, l'article 23, referent al sufragi. Aquest fet no és trivial ni fruit de la mera casualitat. Doncs es tracta d'un bé essencial per a la persona el qual té especial transcendència, no només constitucional, sinó també filosòfica i social.

El dret a vot (d'entre altres drets fonamentals) és indispensable per garantir la dignitat humana, la llibertat i l'autodeterminació de les persones. L'especial protecció d'aquests drets no respon només a paradigmes legals o polítics, la seva importància rau en la visió de l'ésser humà com a subjecte lliure, digne i racional. Els drets fonamentals són drets humans, els quals imperen per extensió a un total de 193 països arreu del món.

Així queda tipificat en la Declaració Universal de Drets Humans (per l'Assemblea General de les Nacions Unides el 10 de desembre de 1948):

Art. 21 DUDH: 1. Tota persona té *dret a participar* en el govern del seu país, directament o per mitjà de representants lliurement escollits. 2. Tota persona té dret a accedir, en condicions d'igualtat, a les funcions públiques del seu país. 3. La voluntat del poble és la base de l'autoritat del poder públic; aquesta voluntat s'expressarà mitjançant eleccions autèntiques que s'han de celebrar periòdicament, *per sufragi universal i igual i per vot secret o per un procediment equivalent que garanteixi la llibertat de vot*.

De manera que, el dret a vot no només ens inclou a tots i a totes, sinó que ho fa de manera justa i coherent. Configura l'eina principal i més important en matèria de

²¹ Aquests són els articles del 15 al 29 CE, els quals pel motiu del contingut que hi recullen, tenen especial rellevància i protecció jurídica davant la seva possible vulneració com pot ser, per exemple, el Recurs d'empara per part del Tribunal Constitucional.

legitimació política i social, sense la qual, res ens protegiria davant l'exclusió i les discriminacions arbitràries. La importància d'aquest fet ha superat fronteres tot consolidant-se en el sentit comú i en la percepció col·lectiva de la justícia.

7. Conclusions

L'estudi desenvolupat al llarg del treball, ens permet concloure la imperativa necessitat de salvaguardar els cànons democràtics. Certament, la democràcia en certes situacions pot resultar imperfecta²² i és possible que una reforma del sistema democràtic estigui en ordre, però això no significa l'erradicació dels seus pilars. La democràcia és imperfecta, però és la millor de les nostres opcions, la majoria és el més proper a la unanimitat, al respecte per la pluralitat i a la total consolidació dels drets fonamentals²³.

L'accés a oportunitats equitatives, la representació de tots els ciutadans, la possibilitat de generar opinió pública i debat, de prosperar col·lectivament... tot requereix el reconeixement del pròxim com a un igual. Un vot és una veu, la qual és merescuda d'escolta i atenció independentment de la seva condició o circumstàncies. La suma d'aquestes veus esdevenen l'expressió de la voluntat general (sobirania popular) sense la qual seríem incapaços d'autodeterminació. En moments històrics tan convulsos com els actuals, considero adient recordar que la política és, essencialment, una qüestió pública ergo la seva aplicació i exercici pertany al conjunt de la comunitat política de manera universal.

La restricció del sufragi actiu no només constitueix una flagrant vulneració dels drets sinó que molt probablement respon a motius ideològics ulteriors com la pèrdua d'un sentit de comunitat, manteniment de poder, elitisme polític, manipulació del cens electoral, purisme cultural entre d'altres. Preguntem-nos, per què algú plantejaria la restricció del sufragi actiu i no del sufragi passiu? La desconfiança pel nivell intel·lectual de la ciutadania hauria de mantenir-se en ambdues mostres de la població, tant dels representats com dels representants. En canvi, Brennan no ho estima així. Per què? Després d'aquesta anàlisi he acabat per concloure el següent: històricament i sota falses pretensions de dignificar i millorar el sufragi, la restricció del mateix ha suposat un mecanisme més per

²² Els resultats electorals dels anys 2016 i 2024 als Estats Units (candidatura i presidència de Donald Trump) van tenir serioses connotacions negatives en matèria de llibertat, autodeterminació i representació social. Explica més

²³ La democràcia és l'únic sistema capaç de garantir els DDHH i el respecte a les minories. Hi ha una forta correlació entre el desenvolupament i democràcia: "Índex de Desenvolupament Humà" (IDH) de les Nacions Unides (PNUD).

assegurar que aquells que ja tenien poder en continuïn tenint. Es tracta del màxim ús de la influència i autoritat política per tal de perpetuar desigualtats estructurals severes. Un horrorós enginy per silenciar i invisibilitzar aquells qui, per desgràcia, ja estan indefensos.

Així doncs, l'epistocràcia és incompatible amb els valors més purament democràtics. Una autèntica igualtat passa per promoure oportunitats per a les persones. L'oportunitat de formar-se, de desenvolupar un pensament crític, encoratjar a tothom a fer ús de la seva veu, per molt dissident que alguns la considerin. Tot ciutadà ha de gaudir de les mateixes oportunitats (tant en paper com en la pràctica) començant pel dret a vot i excedint-lo en la màxima de les possibilitats (Chandler, 2025, p.).

La realitat és que el *demos* és plural i, tanmateix, ho són les expressions que d'aquest en ressonen. Avui la història ens recorda la importància de protegir i garantir aquesta rica diversitat política, amb l'objectiu de preservar una equitativa distribució de poder. Ara i sempre: una veu, un vot; un dret.

8. Fonts primàries

- Brennan, Jason. (2018), “Does the demographic objection to epistocracy succeed?”, *Res Publica* 24, p. 53-71.
- Chandler, Daniel. (2025), *Libres e iguales. Un manifiesto por una sociedad justa*, trad. Antonio Francisco Rodríguez Esteban, Ediciones Paidós.
- Christiano, Thomas. (1996), *The rule of the many: fundamental issues in democratic theory*, Focus Series.
- Dahl, Robert A. (1999), *La Democracia. Una guía para los ciudadanos*, trad. Fernando Vallespín, Taurus, Madrid.
- Espanya, (2024), *Constitució espanyola*, Boletín Oficial del Estado, núm. 311, 29 de desembre de 1978. Tecnos.
- Estlund, David. (2007), *Democratic authority: a philosophical framework*, Princeton University Press.
- Ingham, Sean. i Weins, David. (2021), “Demographic objections to epistocracy: a generalization”, *Philosophy & Public Affairs*, 49 (4), p. 323-349.
- Mill, John S. (2016), *Considerations on representative government*. Classic Thought Series, CreateSpace.
- Plató, (2000), *La República*, trad. F. García Yebra, Gredos

9. Bibliografia secundària

- Dahl, Robert A. (1991), *Democracy and its critics*, Yale University Press.
- Dahl, Robert A. (1998), *On Democracy*, Yale University Press.
- Dahl, Robert A. (2007), *On political equality*, Yale University Press.
- Ferrajoli, Luigi (2019), *Manifiesto por la igualdad*, trad. Perfecto Andrés Ibáñez, Trotta.
- González-Ricoy, Íñigo (2012), “Depoliticising the polls: voting abstention and moral disagreement”, *Politics*, 32 (1), p. 46-51.
- Habermas, Jürgen (2021), *Un nou canvi estructural en l'esfera pública i la política deliberativa*, trad. L. Fígols, Edicions 62.
- Innerarity, Daniel (2011), *La democracia del conocimiento: Por una sociedad inteligente*, Ediciones Paidós, Estado y Sociedad.
- Jane Mansbridge, James Bohman, Simone Chambers, David Estlund, Andreas Føllesdal, Archon Fung, Cristina Lafont, Bernard Manin, José Luis Martí, (2010), “The

place of self-interest and the role of power in deliberative democracy”, *Journal of Political Philosophy*, 18 (1), p. 64-100.

Martín, José L. (2006), *La república deliberativa: Una teoría de la democracia*, Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A.

D'AUSTIN A FRICKER: UNA DEONTOLOGIA LINGÜÍSTICA PER A UNA PERFORMATIVITAT VIRTUOSA

Albert Piguillem Pérez de Rozas

ABSTRACT: Aquest treball intenta aplicar una mirada ètica a la performativitat lingüística per intentar contrarestar la immensa quantitat d'injustícies que es cometen de manera diària amb el llenguatge establert tant en la quotidianitat com en les institucions. Gràcies a una anàlisi de la teoria d'Austin dels actes performatius de la parla, el pensament de Shklar sobre la injustícia com a norma i no com a excepció, i la reflexió de Fricker sobre la injustícia epistèmica, intentaré elaborar una deontologia per a un ús virtuós del llenguatge que, mitjançant un tractament més responsable dels genèrics i la implementació del llenguatge inclusiu, pretendrà aportar eines per a fer servir el llenguatge de manera més justa i igualitària.

0. Introducció

Aquest treball té la pretensió d'unir dues disciplines: la filosofia del llenguatge i l'ètica, i és així perquè considero que la primera depèn indefugiblement de la segona. Al cap i a la fi, cap teoria del llenguatge no pot passar de ser més que això, una teoria, si no hi entra en joc la dimensió moral.

Davant l'irrefutable poder transformador que té el llenguatge en la realitat, i fent una anàlisi de la situació actual, podem veure que l'ús de les paraules en la manera d'anomenar-nos, interpel·lar-nos i referir-nos té un fort impacte en la configuració social, en la mesura que aquesta és formada, d'una banda, pels grups socials definits per les etiquetes que aquestes accions estableixen i, de l'altra, per les relacions de poder que se'n deriven i que es fan paleses només fent una ullada als termes utilitzats habitualment per adreçar-se o referir-se a uns grups o altres. Tenint això present, l'ús que fem del llenguatge serà crucial en la forma que prendrà el futur de la nostra espècie.

Analitzaré la teoria del britànic John L. Austin (2024), que ajudarà a fer-nos una idea de què passa quan fem servir les paraules, i així poder formar un marc teòric en el que es veurà fins a quin punt la manera habitual de fer servir el llenguatge porta diàriament a multitud d'injustícies.

Judith Shklar (2010) i la seva teoria sobre la injustícia com a norma i no com a excepció presentarà la problemàtica a superar. A més, el seu exercici d'empatia en prendre com a prioritat la perspectiva de les víctimes definirà en gran mesura una manera més adequada de parlar.

Per entendre quina forma prenen i amb quina freqüència es donen les injustícies amb el llenguatge ens fixarem en Miranda Fricker (2017), que amb la seva reflexió sobre la

injustícia epistèmica ens definirà, d'una banda, les conseqüències de la injustícia lingüística en les persones i, de l'altra, el gir ètic que ens pot ajudar a combatre-les.

Un cop definit el marc teòric i el problema pràctic, l'objectiu serà intentar configurar una deontologia que ens defineixi una performativitat lingüística virtuosa per a combatre les injustícies epistèmiques, i que se centrarà, d'una banda, en una millor gestió dels genèrics i, de l'altra, en el llenguatge inclusiu.

1. Performativitat lingüística i injustícia

És prou evident que l'ús del llenguatge té efectes pràctics en el món. Els termes i expressions que emprem tenen un impacte en les persones, i si fem una ullada a la forma que pren el llenguatge en la nostra vida diària, veurem que aquesta deixa fora de referència moltes persones, d'una banda, i n'agrupa moltes injustament, de l'altra. Parlar de les persones que treballen en una empresa on ho fan homes i dones amb el terme “treballadors” o dir que les persones de nacionalitat argentina són molt xerraires són exemples de mals usos del llenguatge en aquestes dues direccions.

Tenint això en compte, podem veure fins a quin punt és important quins termes es fan servir i quins no a l'hora de parlar. M'aferro a la convicció que la línia adequada és la d'una teoria que anomeno “evolució ètica”, que defensa que la tendència natural en éssers racionals és el progrés, la igualtat i la inclusió dels seus membres²⁴. Partint d'aquesta base, és clara la necessitat d'un nou gir lingüístic²⁵ que ens ajudi a prendre decisions més adequades a l'hora de parlar. Abans, però, hem d'entendre què passa, realment, quan fem servir el llenguatge.

John L. Austin (2024) va revolucionar la filosofia contemporània amb la seva teoria sobre els actes performatius²⁶ de la parla. El seu caràcter analític la converteix en la més adequada per poder identificar on és que es produeixen, dins de l'àmbit lingüístic, les injustícies. Ell defineix tres aspectes a tenir en compte en els actes performatius de la

²⁴ Cal aclarir que quan utilitzo el terme “evolució” en cap cas em vull referir a una evolució biològica ni a res que es pugui entendre amb un caire darwinian, sinó al convenciment que el que és natural és una actuació que permeti un futur per a l'espècie humana en què hi hagi un guany ètic en forma d'igualtat i inclusivitat a tots els nivells.

²⁵ Hereto el terme “gir lingüístic” del pragmatista Richard Rorty (1967), que destacava d'Austin una actitud “terapèutica” cap a la filosofia, fugint de fundacionalismes i universalismes metafísics en favor d'una anàlisi dels efectes del llenguatge ordinari per facilitar els problemes filosòfics. En aquest sentit, l'objectiu d'aquest treball s'emmiralla amb aquest caire postanalític i pragmàtic de Rorty.

²⁶ En la traducció utilitzada, com en la majoria en castellà, quan Austin parla de performatius s'ha traduït per “realizativos”. No obstant, aquí faré servir la paraula “performatius”, ja que penso que, el concepte està més present en l'imaginari col·lectiu contemporani.

parla. El primer és l'aspecte *locutiu*, que refereix al significat literal del contingut proferit. El segon és l'aspecte *il·locutiu*, que es tracta de l'acció duta a terme al dir alguna cosa. El tercer és l'aspecte *perlocutiu*, que són els efectes produïts en el món com a conseqüència d'haver dit quelcom (p. 155). Posem l'exemple de dir-li a algú la frase "serà millor que surtis de la sala". Tenim:

- Aspecte *locutiu*: el significat de la frase en si.
- Aspecte *il·locutiu*: el fet d'aconsejar o ordenar que l'altra persona surti de la sala.
- Aspecte *perlocutiu*: l'efecte de convèncer a l'altra persona que el millor és que surti de la sala.

No està clar si les injustícies es troben més presents en l'aspecte *il·locutiu* o en el *perlocutiu*. Tot depèn de si donem més importància al fet de cometre la injustícia en si o en les seves conseqüències en la víctima. De fet, hi ha motius per creure que es produeixen en la conjunció dels dos aspectes.

Si tenim en compte l'aspecte *perlocutiu*, podem veure com, segons el que es digui, l'efecte produït pot passar de seguir un consell o alegrar-se d'alguna cosa a sentir-se profundament ofès, percebre's menystinguda o sentir minvada l'autoconfiança. Respecte als *il·locutius*, Austin ens adverteix que la seva força deriva de convencions (p.152), i aquestes convencions solen respondre a prejudicis. Així, si sumem una mirada ètica a l'ús performatiu del llenguatge, ens apareix una doble consideració de la que Austin no parla, i és que sovint hi ha una dissonància entre el que volem fer quan parlem i el que acabem fent efectivament. En el cas de fer una broma creient sincerament que no falta al respecte a ningú o fer servir una paraula per referir-se a algú amb un genèric sense voler causar una ofensa, sovint resulta que l'acte *il·locutiu* que realment s'està duent a terme és insultar a qui refereix la broma o discriminar un col·lectiu sencer. En el darrer cas ni tan sols és necessari que sigui una expressió performativa (es pot dir "ahir vaig anar a comprar al *paki*²⁷", i s'estarà causant un greuge amb un enunciat no performatiu). L'efecte negatiu que poden tenir exemples com aquests es veu més clarament si ens fixem com operen, alhora, els dos aspectes: a les accions *il·locutives* d'insultar i discriminar, se sumen els efectes *perlocutius* de provocar una ofensa i perpetuar un estigma injust, per posar exemples.

²⁷ Aquest terme es va començar a utilitzar de manera despectiva al Regne Unit durant la dècada dels seixanta per expressar el rebuig provocat per la immigració provinent del sud d'Àsia, especialment del Pakistan, però també d'altres països de la zona, com la Índia o Bangladesh.

Noti's que aquests efectes negatius han aparegut quan hem aplicat una mirada ètica a la teoria d'Austin que aquest mai va tenir en compte²⁸. Així, serà necessari portar-la un pas més enllà per fer-hi cabre el discurs moral. Vagi per davant que no tinc cap pretensió de tombar la reflexió austiniana, tal i com pretén Judith Butler (2002) mitjançant una crítica amb un caire massa derridià i continental. La intenció és aprofundir en la teoria i aplicar-li la dimensió ètica que ens permetrà descobrir aquesta nova vessant dels performatius, en la qual es revelen les injustícies i els seus efectes.

2. Shklar i Fricker: de la perspectiva de les víctimes a la injustícia epistèmica

Arribats a aquest punt, salta a la vista que la parla habitual està farcida d'elements discriminadors i reduccionistes. La realitat humana és complexa i plural, i atendre aquesta diversitat de la manera més equitativa possible és el deure de qui persegueixi l'evolució ètica i que aquesta es reflecteixi en els nostres usos lingüístics. No obstant això, el llenguatge a què estem acostumats està lluny de ser suficient per respondre a aquesta pluralitat, la qual cosa converteix la injustícia en el pa de cada dia.

Aquesta reflexió no és nova en filosofia política: Judith Shklar (2010) va revolucionar la disciplina al desacreditar la idea que la injustícia no és una anomalia en un sistema perfecte definit per una justícia imperant. Tot el contrari: la injustícia forma part de la normalitat, i tractar-la com l'excepció que confirma una regla utòpica és menystenir la seva importància com a problema ètic principal en totes les societats humanes. De fet, atendre a les víctimes d'una injustícia com si haguessin patit una excepcional desgràcia rebaixa la importància del greuge, augmenta la seva soledat i degrada, en certa manera, el seu estatus de víctima. El problema que denuncia Shklar, a més, és que les concepcions del que ella anomena "justícia normal" que tradicionalment han imperat en filosofia política ni tan sols atenen les víctimes, sinó que s'han interessat principalment per la psicologia de les persones que perpetren les injustícies, seguint la mentalitat de que són anomalies dins d'un sistema just (2010, p. 66 i segs.).

El que Shklar té per ensenyar-nos en aquest sentit, que serà crucial per a l'objectiu d'aquest treball, és que la justícia passa per prioritzar la perspectiva de les víctimes. Així,

²⁸ De fet, aquesta és una de les principals objeccions que els crítics d'Austin van esgrimir. En el polèmic debat amb John Searle, Jacques Derrida li critica a Austin la manca de contextos pràctics en la seva teoria on els actes de la parla siguin desafortunats (i els que considero aquí en serien un exemple). La meua opinió és que Austin tot just estava en el desenvolupament d'una teoria, una que no va ser acabada per la seva prematura mort, i que la seva reflexió encara estava en un estadi molt primigeni com per pretendre ser alguna cosa més. Per a més informació sobre el cas, vegeu Jesús Navarro Reyes (2010).

en la present reflexió seran sempre presents, ocupant el rol de valor ètic motor, les següents paraules de Shklar (2010):

¿Cuáles son las verdaderas víctimas de la injusticia? La filosofía tiene poco que decir respecto a ellas, si bien no para de vilipendiarlas. Aun así (...), importan. ¿Qué hay de la personalidad de las partes dañadas? ¿Qué sabemos de ellas? A menos que uno se preocupe de tener en cuenta su experiencia, la aproximación a la justicia estará incompleta. (...) ninguna teoría política democrática puede ignorar el sentido de la injusticia que arde en la psique de las víctimas de la injusticia. (...) Todo el mundo merece ser escuchado y la manera en la que los ciudadanos perciben sus desdichas no puede ignorarse. El *ethos* democrático asume que todos tenemos un sentido de la injusticia y que éste desempeña un papel importante en la manera en la que nos juzgamos entre nosotros y juzgamos a la sociedad. La voz de la víctima, de la persona que clama que ha sido injustamente tratada, no puede ser silenciada, como parte de este principio democrático (p.75).

Aquest exercici d'empatia és imprescindible a l'hora de millorar l'ús del llenguatge. És cabdal el fet que cada individu té el dret a construir la seva identitat individual de manera il·limitada i lliure, cosa que inclou el dret a ser referit segons la pròpia voluntat. És el deure de la resta com a parlants respectar-ho a l'hora de referir-se a algú.

Si hi ha algú que uneixi la injustícia com a anomalia de Shklar i una perspectiva ètica a la creació d'injustícies mitjançant la performativitat lingüística és Miranda Fricker amb la seva teoria sobre la injustícia epistèmica (2017). No en va, Fricker obre el seu llibre amb una cita²⁹ del llibre de Shklar, a més de mencionar-la en diverses ocasions. Segons Fricker, una injustícia epistèmica succeeix quan un individu veu degradat el seu estatus com a agent capaç de posseir i transmetre coneixement. En diferència dos tipus: la testimonial, segons la qual la víctima rep un tracte deshumanitzador per part de la seva audiència al veure reduïda la seva credibilitat i capacitat per motius derivats de prejudicis; i l'hermenèutica, que sofreix qui no pot explicar (o ni tan sols comprendre) una

²⁹ «Todo volumen de filosofía moral contiene, al menos, un capítulo dedicado a la justicia, a la que están dedicados por entero otros muchos de esos libros. Pero ¿Dónde queda la injusticia? A decir verdad, los sermones, el teatro y, en general, la ficción apenas se ocupan de otra cosa, mientras que la filosofía y el arte parecen evitarla. Ambos dan por hecho que la injusticia no es más que la ausencia de justicia y que, una vez que conocemos lo que es justo, ya sabemos cuanto necesitamos saber. Pero tal vez esto no sea cierto. Desatendemos muchas cosas importantes si dirigimos la mirada solo hacia la justicia. El sentido de la injusticia, las dificultades para identificar a sus víctimas y las múltiples formas en las que todos aprendemos a vivir con las injusticias que nos infligimos unos a otros tienden a ser ignoradas, al igual que la relación entre injusticia privada y orden público» (Shklar, 2010, p. 47-48, citat a Fricker, 2017, p. 12).

experiència determinada per falta de recursos interpretatius en l'aparell lingüístic i social. Un exemple d'aquest últim en seria l'abús sexual o la depressió postpart, que infinitat de dones van patir sense ni tan sols entendre què era el que anava malament fins que no van tenir l'oportunitat de posar-li un nom i sentir-se legitimades com a víctimes³⁰.

La consideració més important de Fricker per a ajudar-nos a entendre com funcionen les injustícies epistèmiques, és la identificació dels prejudicis com a principal font de la qual en deriven la gran majoria (p.49). Concretament, tindrem en compte el tipus que considera majoritari, i que anomena "prejudici identitari", en la mesura que està relacionat amb la identitat social de la víctima (p.57), del qual ens diu que «consiste fundamentalmente en un juicio previo, que se interpreta con toda naturalidad con espíritu interiorizante como un juicio realizado o mantenido sin la debida atención a las evidencias, razón por la cual, en términos generales, debemos concebir el prejuicio como algo epistémicamente culpable» (p.65). En aquest sentit, el que li interessa és la concepció de prejudici que té lloc quan es produeixen injustícies epistèmiques:

(...) un estereotipo prejuicioso identitario negativo es una asociación desdeñosa ampliamente aceptada de un grupo social con uno o más atributos, la cual encarna una generalización que, en virtud de alguna inversión afectiva por parte del sujeto, ofrece algún tipo de resistencia a las contrapruebas (habitualmente, epistémicamente culpable). Este es el tipo de prejuicio que opera en la injusticia testimonial sistemática (p. 69-70).

D'aquesta manera podem fer-nos una idea general de què passa a la ment d'una persona quan comet injustícies epistèmiques amb el llenguatge. Ara, però, cal veure quines en són les conseqüències. Fricker denuncia que d'injustícies epistèmiques se'n cometen en el discurs moral quotidià de manera molt més habitual del que podríem pensar, i que si fóssim realment conscients del mal que poden arribar a fer, hi parariem molta més atenció (p.76). Com ja s'ha dit, una injustícia epistèmica atempta contra la identitat d'algú en tant que subjecte de coneixement. En aquest sentit, en diferència dos aspectes, un de primari i un de secundari.

³⁰ Val a dir que Fricker parla de la injustícia epistèmica (especialment la testimonial) com un greuge perpetrat per l'individu oïent, en la mesura que és aquest qui comet la injustícia al no donar credibilitat injustament a la paraula donada de l'individu parlant. No obstant, i tenint en compte que l'objectiu aquí és millorar com a persones usuàries del llenguatge, tindrem en compte l'ofensa que suposa la injustícia epistèmica en el cas d'un ús negligent del llenguatge. Considero que els casos tractats seran casos clars d'injustícia epistèmica causats amb la paraula, malgrat Fricker no els tingui en consideració, i que les conseqüències en són molt similars, amb la qual cosa crec que la teoria de Fricker és perfectament traslladable al cas de la paraula.

El primari refereix al fet que sofrir aquest tipus de greuge significa veure atacada de manera greu una «capacidad esencial para la dignidad humana» (p.82). Això ja és, en si mateix, una injustícia de grans dimensions, especialment en la mesura que responen a prejudicis sense base epistèmica i, per tant, són èticament culpables. La reflexió de Fricker ens ajuda a entendre que el fet que s'ataqui d'aquesta manera l'essència humana fa que la víctima pateixi una greu degradació social en tant que ésser humà. La víctima veu socialment reduïda la seva humanitat.

L'aspecte secundari refereix al dany epistèmic. Quan es troba davant d'un atac frontal contra la pròpia humanitat com aquest, una persona pot sofrir unes conseqüències nefastes en l'autoconfiança, fins al punt de veure reduïda la seva capacitat intel·lectual, així com la seva seguretat a l'hora d'enfrontar els obstacles que constantment se li presenten. Aquesta dinàmica, adverteix Fricker, sol ocasionar un gravíssim greuge en la identitat personal, qüestió cabdal, com ja s'ha dit, en l'intent d'encaminar l'ús del llenguatge cap a l'evolució ètica.

Amb tot, s'ha de tenir en compte que els prejudicis que trobem en el nostre llenguatge habitual han estat instaurats per l'hàbit en els nostres subconscients per la imposició de convencions injustes i opinions esbiaixades durant segles, i eliminar-los de la pràctica habitual no és tan fàcil com simplement voler-ho. Si recuperem els exemples anteriors en què la persona emissora feia una broma "innocent" o reduïa un col·lectiu a un prejudici, veiem que ens trobem davant de dos casos en què qui comet la injustícia no té la intenció de fer-ho. De fet, en multitud d'ocasions es cometen aquest tipus de greuge sense ni tan sols creure que el que el prejudici implicat és cert. Miranda Fricker ens adverteix que és relativament fàcil reconèixer que un prejudici no està bé i modificar el propi sistema de creences, però que el subconscient no evoluciona amb la mateixa celeritat (p.72 i segs.). És molt més fàcil identificar que la fórmula "tots" pot ser excloent en molts casos, per exemple, que eliminar el seu ús pràctic del subconscient. La única manera d'aconseguir-ho és dirigint tots els esforços en convertir-nos en individus virtuoses en la parla en el dia a dia, prenent nota dels errors i, sobretot, escoltant les víctimes. Aristòtil ja va destacar que la virtuositat s'assoleix amb l'hàbit i amb la pràctica diària (2011, 1103a), i el cas de l'ús del llenguatge no és una excepció.

3. Una deontologia lingüística per una performativitat virtuosa contra les injustícies epistèmiques

Un cop definit el marc teòric i la problemàtica, la necessitat d'una deontologia que ens ajudi a utilitzar el llenguatge de manera més responsable i justa és més que evident. La intenció és definir un sistema per convertir-nos en agents d'una performativitat virtuosa de la parla. Per fer-ho, s'hauran d'examinar dos aspectes crucials, que engloben dues de les injustícies epistèmiques més freqüents en les situacions de parla quotidianes: els genèrics i el llenguatge inclusiu.

3.1. Els genèrics

Òbviament, tot ésser humà té certes característiques que l'inclouen en un col·lectiu determinat. L'important és entendre que aquest col·lectiu defineix només una part de qui en pertany. Dir, per exemple, que tots les persones que van assistir a una festa eren de nacionalitat francesa no implica cap greuge (en la mesura que es donés el cas en la realitat). Assumir, però, que una persona és malhumorada i superba perquè és francesa (o qualsevol altra característica de qualsevol altra nacionalitat, gènere, d'una determinada orientació sexual, color de pell, etc.) és un greuge perquè redueix tota una identitat individual a una sola característica. A més, s'està implicant que la resta de persones que pertanyen al grup referit són també d'aquesta manera. Aquestes assumpcions són empíricament falses i, per tant, s'està cometent una injustícia, sumat al fet que aquest reduccionisme atempta, de nou, contra el dret a la identitat individual, reduint la pròpia humanitat de la víctima.

A més, val a dir que, normalment, quan es comet aquest tipus d'injustícia epistèmica, l'aspecte a què es redueix la víctima és negatiu. Aquest fet només pot respondre a un prejudici, i si fem servir el llenguatge en aquesta direcció, encara que el prejudici implicat no estigui en el nostre sistema de creences, l'únic que estem fent és perpetrar-lo. Com bé diuen Cappelen i Dever al seu llibre *Bad language*: «Hi ha quelcom en els genèrics (...) que ens fa utilitzar la raó de manera pobra, i concretament ens aboca fàcilment a un raonament estereotipat que pot perpetuar estructures socials poc sanes» (2019, p. 127, traducció pròpia). Hi ha molts tipus de genèrics: expressions pejoratives, tòpics, slurs³¹... I tots ells són tan habituals com perillosos, en la mesura que s'està cometent una injustícia

³¹ Termes que refereixen a col·lectius determinats ja implicant una connotació negativa concreta, com seria el cas de *faggot*, utilitzat per insultar homes homosexuals. En casos com aquest, la càrrega despectiva no depèn del context d'ús, sinó que és intrínseca del propi terme.

epistèmica testimonial al reduir la dignitat humana pel fet de suposar un grau baix de capacitat epistèmica (malgrat que s'estigui cometent com a parlant i no com a oient, que és com la defineix Fricker).

En la parla habitual trobem molts exemples de generalitzacions que compleixen aquestes característiques. Qualsevol ha sentit a parlar de persones que pertanyen a països del continent africà com si ser de l'Àfrica fos una nacionalitat, obviant la múltiple diversitat de països i cultures que la configuren. Un altre exemple el tenim en expressions com “prendre pel cul” o “mariconada”: la primera perpetua un estigma que criminalitza una pràctica sexual, i a la segona s'usa un insult homòfob per reduir tot el col·lectiu gai. També es poden cometre injustícies amb paraules teòricament neutrals, però que veuen aplicat el greuge en determinats contextos, com seria el cas dels anomenats “menes” (menors no acompanyats), condició que en certs sectors s'utilitza com a intrínsecament relacionada amb la delinqüència (i que es relaciona en gran mesura amb la nacionalitat de procedència), o quan es fan servir els termes relacionats amb el gènere per oprimir i discriminar persones trans. En aquest sentit, el Ministeri Fiscal (2016) espanyol va publicar en el seu lloc web un escrit on destacava la importància de «(...) determinar las condiciones que fomentan el empleo de expresiones de incitación al odio como fenómeno y sus distintas formas, así como evaluar su difusión y el daño que producen, a fin de desincentivar e impedir su empleo y reducir y reparar los daños causados» (p.7), i reclamava «(...) un planteamiento firme no sólo para concienciar a los ciudadanos sobre la importancia de respetar el pluralismo y los peligros que suponen las expresiones de incitación al odio, sino también para demostrar que son inaceptables y que las premisas en que se basan son falsas, así como para impedir el empleo de este lenguaje» (p. 8).

Així doncs, els esforços de l'individu emissor virtuós passaran per utilitzar els genèrics només en contextos on no impliquin prejudicis o reduccionismes, i evitar-los sempre que no tinguin rellevància en l'assumpte que s'està tractant. Valgui com a exemple una publicació a la xarxa X de l'actual alcaldessa de Ripoll, Sílvia Orriols, en què denunciava que «un marroquí entra un escrit a l'Ajuntament demanant a la institució que ens cessi a mi i al meu govern (...)» (Sílvia Orriols, 2024). En aquest cas, és evident que la nacionalitat de la persona mencionada no té cap rellevància més enllà de l'agenda política que acompanya la publicació.

Com ja s'ha dit, gran part de l'èxit passarà per desarrelar del nostre subconscient tots els prejudicis i estigmes que volem evitar. No obstant, s'ha de tenir en compte que hi ha paraules i expressions que tenen un origen discriminador que avui està velat, i informar-

se'n al respecte serà clau per aconseguir l'objectiu de la manera més completa possible. Tenim com a exemples “denigrar”, que literalment vol dir “tornar negre”, o “humiliar”, que refereix a posar algú a l'alçada d'una persona pobre, essent ambdós un cas clar de discriminació racista i classista, respectivament³²; o expressions com, en castellà, un *ramalazo*, que refereix originalment al càstig que rebien homes homosexuals quan eren perseguits, que consistia en colpejar-los (amb un *ramal*) als testicles de manera pública (Encarni Ortiz, 2020). No es tracta només de saber quins termes hem d'incorporar al nostre arsenal lingüístic, sinó també quins eliminar.

També té importància entendre què significa un terme en funció de qui és que el diu. Sovint veiem com col·lectius discriminats s'apropien de les paraules que es fan servir per insultar-los, inserint-hi una resignificació que, quan qui utilitza l'expressió pertany al col·lectiu, canvia el seu caràcter despectiu per un de reivindicatiu, en un intent d'anular l'efecte ofensiu d'aquestes paraules. Un exemple el tenim en el terme “nigger”, usat tradicionalment als Estats Units de manera despectiva contra el col·lectiu afroamericà, i que aquest s'ha reapropiat com a mode d'autoreferència convertint-lo en “nigga”. No obstant això, com bé demostra la reflexió del doctor Arthur K. Spears (2006), aquest tipus de casos comporten certa controvèrsia, en la mesura que és legítim el debat existent entre si la reapropiació és una eina de lluita convenient o si dur-la a terme ajuda a perpetrar l'ús d'un terme despectiu. El que sí és evident és que si hi hagués una actitud ètica més adequada com a éssers humans, els col·lectius discriminats no haurien d'executar estratègies de lluita com ho és la reapropiació de termes, perquè no estarien sols i aquesta mena d'ofenses no prosperarien.

3.2. El llenguatge inclusiu

És important que la preferència per unes o altres locucions passi sempre per mantenir el màxim d'inclusivitat possible. El llenguatge inclusiu és l'única manera de tenir el respecte que mereix la perspectiva de les víctimes, ja que molt sovint les injustícies epistèmiques causades amb el llenguatge passen per la negació de la identitat triada per la víctima, un assumpte que ja té empara legal gràcies a la anomenada Llei Trans (Gobierno de España, 2023), que té com a objectiu, entre altres coses, una lliure autodeterminació de gènere per a totes les persones. Sobretot, però, una tria acuradament

³² Agraeixo a Núria Sara Miras Boronat per aquests exemples, que jo no coneixia i que són molt representatius de la tesi exposada.

inclusiva de les paraules ens ajudarà a parlar deixant fora de referència la menor quantitat de persones possible.

La no inclusivitat del llenguatge habitual és una font permanent d'injustícies epistèmiques hermenèutiques, amb una gran discriminació i alienació com a conseqüències. Una millora del llenguatge en aquest sentit requerirà canvis estructurals importants, no sense abans fer l'esforç epistèmic d'aprehendre els límits de representació de cada una de les expressions que utilitzem. En aquest sentit, una de les principals mesures en la implementació del llenguatge inclusiu és el desdoblament de gènere. Malgrat és una millora respecte a l'universal masculí, no és una forma inclusiva de manera completa, ja que es continua cometent una injustícia hermenèutica cap a les persones no-binàries. En aquest cas, la ja coneguda terminació “-i” (“-e” en castellà) proporciona màxima inclusivitat.

A més, però, existeixen multitud de paraules i expressions que són molt més inclusives que altres. Sovint es pot fer servir el terme “tothom” per deixar enrere el masculí “tots” o “persona” o “individu” per referir un ésser humà no determinat. A més d'aquests exemples, en tenim d'altres com:

- Parlar de “persona/es + adjectiu” (“persona/es treballadora/es”).
- Modificar la configuració de la frase per fer-la inclusiva (“us donem la benvinguda” enlloc de “benvinguts” o “t’has/us heu/s’ha/s’han preparat?” enlloc de “estàs/a preparat?”).
- Utilitzar termes que engloben el plural d'un conjunt (“alumnat”, “ciutadania”...).
- Aprofitar els plurals que ja són inclusius i donar-los prioritat (“membres de l'assemblea” enlloc de “assemblearis”).
- Plantejar les preguntes de manera que quedin obertes a qualsevol tipus de resposta (“tens parella?” enlloc de “tens marit/esposa/xicot/xicota...?”).³³

Com és evident, modificar tota l'estructura lingüística pròpia no és una tasca senzilla. Abans que res, val a dir que on hi ha voluntat, se solen perdonar els errors. A més, però, actualment hi ha multitud de recursos i fonts on aprendre termes i expressions més adequades³⁴.

³³ Tots aquests són exemples d'elaboració pròpia que intenten respondre a les injustícies epistèmiques hermenèutiques més freqüents en la quotidianitat derivades de la no inclusivitat del llenguatge habitual.

³⁴ Un bon exemple n'és la guia de comunicació inclusiva de l'Ajuntament de Barcelona (veure a l'apartat final de referències).

No cal dir que cada llengua té les seves dificultats pròpies en la consecució del llenguatge inclusiu, i que algunes hi tenen una estructuració més a favor que d'altres. Sovint, el llenguatge inclusiu és rebutjat perquè se'l considera gramaticalment incorrecte. L'exemple més proper el tenim en la lingüista Carme Junyent (2021), una de les veus més populars en el rebuig del llenguatge inclusiu en els últims anys. En el seu llibre, Junyent reuneix una setantena de dones amb l'objectiu de demostrar que el llenguatge inclusiu és una imposició política que no soluciona cap problema estructural. “Canviem el món i canviarà la llengua”, podem llegir a la portada. En la introducció, es fonamenta amb arguments com la repressió soferta per dones d'àmbits diversos que van rebutjar col·laborar amb ella per por a represàlies, o que troba a faltar la comparació amb altres llengües minoritàries (p. 25). Ja he defensat la importància de l'impacte de l'ús de la llengua en el món: canviar la llengua serviria per canviar-lo, contràriament al que diu l'eslògan de la portada. Pel que fa als altres dos arguments, que es doni el cas que succeeixi una inacceptable acció silenciadora contra una opinió determinada no vol dir necessàriament que aquesta opinió sigui correcta, i comparar-nos amb més o menys llengües estrangeres no canviarà el fet que, per exemple, quan Junyent parla, en aquesta mateixa introducció, dels “lectors” del seu llibre, està deixant de referir-se a totes aquelles persones que no se sentin interpel·lades per aquest terme. Són arguments molt pobres: les llengües han evolucionat moltíssim durant tota la història per motius diferents, però sobretot el que han fet és adaptar-se a la parla. Si la parla que triem és una performativitat virtuosa i inclusiva, la llengua s'hi acabarà adaptant. És la llengua la que ha d'estar al servei del llenguatge, no al revés.

A aquest respecte, és particularment greu la posició de les màximes institucions lingüístiques d'aquest país. L'Institut d'Estudis Catalans (IEC), en un comunicat aprovat el 2023, s'aferra a la rigidesa d'una gramàtica que, segons sembla, passa per davant de l'evolució igualitària de la societat, ja que «en català, el masculí és el gènere no marcat i, per tant, es pot fer servir per a fer referència genèricament a grups o individus tant de sexe masculí com de sexe femení. Així, el masculí genèric permet referir-se conjuntament a persones de gènere masculí i femení(...)» (IEC, 2023, p. 4), acceptant només els recursos lingüístics que «no creïn problemes d'ambigüïtat, fluïdesa i complexitat» (Idem). Coses tan banals com la fluïdesa no poden ser més importants com el fet d'entendre que el masculí genèric, per molt que es vulgui, sí és marcat. Per la seva banda, la Real Academia Española (RAE) rebutja el llenguatge inclusiu de manera encara més frontal. L'any 2024 va publicar un comunicat responent a diverses recomanacions que el Congrés dels

Diputats (2023) espanyol feia per a promoure un ús menys sexista del llenguatge. La resposta de la RAE va ser implacable: malgrat la seva «convicció de que las mujeres y los hombres han de poseer los mismos derechos y los mismos deberes en las sociedades democráticas» (RAE, 2024, p.3), la solució no passa per modificar «arbitrariamente opciones morfológicas, sintácticas y léxicas que el español comparte con muchas lenguas» (Idem.), y que han «argumentado en múltiples ocasiones que el género masculino es inclusivo (...) en un gran número de contextos, y hemos explicado también con detalle que el hecho de que no lo sea en algunos casos no debe llevar a la absurda conclusión de que no lo es nunca» (Idem.). És en aquest mateix text, però, que la RAE exposa un fet que és, en gran mesura, el *quid* de la qüestió:

El documento de la Mesa del Congreso da a entender (...) que los hablantes que no aplican los recursos allí expuestos se expresan en lenguaje sexista. También se aplica este criterio en otros documentos oficiales de la Administración elaborados en los últimos años. Sería, pues, sexista, el lenguaje cotidiano de la mayor parte de los millones de hispanohablantes de todo el mundo (...). Sería igualmente sexista –aplicando este razonamiento implícito– el lenguaje de la literatura, el ensayo, la ciencia, el cine, el periodismo, la legislación y tantos otros ámbitos (no necesariamente coloquiales ni informales) en los que los textos escritos en español no se suelen redactar aplicando los recursos que nuestra Administración recomienda. (Idem.).

Quan la RAE ironitza que *si es donés el cas* que el llenguatge habitual *fos* sexista també ho *seria* en tot aquest reguitzell de situacions que enumera (en una manera d'expressar-se molt poc elegant per una institució com aquesta), defineix exactament què és el que passa de manera diària i des de fa segles amb la parla: efectivament, el llenguatge establert *és* sexista i *ha estat* sexista tradicionalment en tots aquests àmbits mencionats, causant in comptables injustícies hermenèutiques pel fet de deixar fora dels límits del llenguatge un percentatge extremadament alt d'éssers humans. El reclam no és que des de les institucions lingüístiques es sigui més flexible a l'hora de saltar-se les normes establertes, sinó que se n'estableixin de noves, unes que compleixin amb els principis bàsics de justícia i igualtat.

Afortunadament, no falten les veus que defensen la implementació del llenguatge inclusiu. En un article web, Neus Molina (2019) pren nota de la reflexió conjunta de persones que argumenten al seu favor, i on s'hi poden llegir argumentacions que recolzen

la postura del present treball. La sociòloga Marina Subirats, per exemple, defensa un punt de vista que és crucial per a la qüestió, i que posicions com les de la RAE, molt interessadament, passen per alt: «quan una cosa no s'anomena no existeix. La llengua porta la marca dels grups dominants, dels grups de poder i modificar la manera d'expressar-nos també implica construir noves marques com a societat» (Idem., citant Subirats). Destacable és, també, la intervenció de la psicòloga Marcela Pereira, que reforça l'argument quan diu que «podem modelar-nos a través de la paraula. El nostre aparell psíquic es compon de llenguatge i experiències. Si canviem la manera d'expressar-nos, podem canviar conductes» (Idem., citant Pereira).

Exemples com aquests, on veus expertes argumenten a favor de l'evolució ètica en el llenguatge, revifem l'optimisme de redirigir la situació lingüística. L'editora Laura Huerga, a la *Guia gramatical de llenguatge no-binari*, diu: «El món està canviant, els límits de la identitat de gènere es difuminen i les persones lluiten, com han fet sempre, per ser reconegudes i visibles. La llengua és, sens dubte, l'espai per impulsar-se, desenvolupar-se i construir-se» (Huerga, 2023, p.92) i que «la llengua no és inamovible, ni inflexible, ni sempre igual. La llengua canvia igual que canvien les persones i la societat. I una llengua que no canvia és una llengua morta» (p.93, 94). A més, no es tracta només de modificar la llengua per adaptar-la, sinó que les institucions estiguin obertes a oficialitzar termes nous que refereixin a realitats que no troben representació. Un exemple el trobem en el mateix llibre: es tracta de la manca, en català, d'una paraula que representi una relació sentimental que inclogui tres persones. L'autora denuncia que «com que la monogàmia només preveu com a vàlid un únic tipus de relació, tenim la paraula “parella” que ens permet parlar d'una relació afectiva entre dues persones. Qualsevol relació o vincle que desafii aquest esquema no té manera d'anomenar-se» (p. 98). És un cas flagrant d'injustícia hermenèutica.

Com denuncia Miranda Fricker, la injustícia epistèmica hermenèutica és un problema purament estructural (2017, p. 255). El fet de no poder assenyalar un individu o grup concret que en sigui epistèmicament culpable engruixeix el vel que les amaga. És el nostre deure parlar de manera adequada per, d'una banda, no perpetrar-les i, de l'altra, eixamplar els recursos lingüístics per fer-les desaparèixer.

4. Conclusions

Gràcies a l'anàlisi de les teories d'Austin, Shklar i Fricker sabem que, dins de l'àmbit dels performatius, els greuges es produeixen en la conjunció dels aspectes il·locutiu i

perlocutiu de la parla, la qual cosa provoca injustícies epistèmiques de manera diària derivades de l'ús del llenguatge, i que aquestes poden tenir greus conseqüències en les víctimes, l'experiència de les quals hem de prendre com a punt de partida amb una actitud empàtica i d'aprenentatge ètic permanent. Això ens permetrà dissenyar un sistema de normes per a un ús adequat i responsable del llenguatge que passarà, d'una banda, per un tractament correcte dels genèrics per combatre injustícies epistèmiques testimonials i, de l'altra, la implementació del llenguatge inclusiu per erradicar les de tipus hermenèutic.

És prou evident que l'impacte del llenguatge en la construcció de realitats és absolutament transcendental. Tenint en compte el caire individualista de la societat capitalista i neoliberal en què ens trobem, una deontologia que ens encamini cap a l'evolució ètica és més important que mai, ja que només posant la humanitat al capdavant de les prioritats podrem combatre els efectes nocius d'aquest sistema alienador.

No obstant això, és important tenir en compte que intentar aplicar aquest millor ús del llenguatge a nivell particular és clarament insuficient. Que aquesta deontologia descrigui el llenguatge ordinari ha de ser la conseqüència d'un gir lingüístic, no la causa. S'ha d'aplicar des de dalt, sent implementada en sectors que tinguin un impacte en la formació de societats. En la meua opinió, aquests sectors són, principalment, tres.

El primer és l'educació. En la mateixa mesura que l'alumnat absorbeix coneixement, absorbeix valors i exemples de conducta. L'acció responsable és educar mitjançant un llenguatge adequat.

El segon és la política. Però no només les persones representants de la ciutadania (el llenguatge de les quals corre tanta pressa de modificar), sinó també les institucions. Un llenguatge responsable i inclusiu ha de formar part de tot allò que té un caire oficial.

Però si hi ha un sector que té impacte en com parlen les persones (especialment la joventut) són els mitjans audiovisuals, tant la televisió i cinema com les xarxes socials, espai on més possibilitats hi ha actualment per establir una millor manera de fer servir el llenguatge.

Mai s'insistirà prou en la importància del poder transformador del llenguatge. Coses tan banals com la comoditat lingüística o tan contingents com la gramàtica d'una llengua no poden passar per davant del risc deshumanitzador de la injustícia epistèmica amb la parla.

5. Bibliografia

- Aristòtil (2011), *Ética a Nicómaco*, trad. José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza.
- Austin, John L. (2024), *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro R. Carrió i Eduardo A. Rabossi, Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith (2002), *Críticamente subversiva a Sexualidades transgresoras*, ed. Rafael M. Mérida Jiménez, trad. Maria Antonia Oliver Rotger, Barcelona, Icaria.
- Cappelen, Herman i Dever, Josh (2019), *Bad language*, Nova York, Oxford University Press.
- Congreso de los Diputados (2023), *Recomendaciones para un uso no sexista del lenguaje en la Administración parlamentaria*. https://www.congreso.es/es/notas-de-prensa?p_p_id=notasprensa&p_p_lifecycle=0&p_p_state=normal&p_p_mode=view¬asprensa_mvcPath=detalle¬asprensa_notalId=46549.
- Gerència de Recursos i Direcció de Serveis de Comunicació Digital (s.d.), «Guia de comunicació inclusiva», *Ajuntament de Barcelona*, <https://ajuntament.barcelona.cat/guia-comunicacio-inclusiva/-content>, 23/05/2025.
- Gobierno de España (2023). Ley 4/2023, de 28 de febrero, *Para la igualdad real y efectiva de las personas trans y para la garantía de los derechos de las personas LGTBI*. Boletín Oficial del Estado, 51, 1–40. <https://www.boe.es/buscar/doc.php?id=BOE-A-2023-5366>.
- Fricker, Miranda (2017), *Injusticia epistémica, el poder de la ética y el conocimiento*, trad. Ricardo García Pérez, Barcelona, Herder.
- Institut d'Estudis Catalans (2023), *EL llenguatge inclusiu: compatibilitat dels recursos estilístics dels usos no sexistes amb la normativa lingüística*. , <https://criteria.iec.cat/la-seccio-filologica-de-liec-publica-el-document-el-llenguatge-inclusiu-compatibilitat-dels-recursos-estilistics-dels-usos-no-sexistes-amb-la-normativa-linguistica/>
- Junyent, Carme (ed.) (2021), *Som dones, som lingüistes, som moltes i diem prou*, Vic, Eumo.
- K. Spears, Arthur (2006), «Perspectives: A view of the “N-word” from Sociolinguistics», *Diverse*, <https://www.diverseeducation.com/demographics/african-american/article/15082273/perspectives-a-view-of-the-n-word-from-sociolinguistics>. 25/06/2025.

Ministerio Fiscal (2016, 21 de març), *Recomendación General no 15 sobre Líneas de Actuación en relación con la lucha contra las expresiones de incitación al odio*, 097/16. INT.

https://www.fiscal.es/search?p_p_id=com_liferay_portal_search_web_search_results_portlet_SearchResultsPortlet&p_p_lifecycle=0&p_p_state=maximized&p_p_mode=view&_com_liferay_portal_search_web_search_results_portlet_SearchResultsPortlet_mvcPath=%2Fview_content.jsp&_com_liferay_portal_search_web_search_results_portlet_SearchResultsPortlet_assetEntryId=145266&_com_liferay_portal_search_web_search_results_portlet_SearchResultsPortlet_type=document&p_l_back_url=%2Fsearch%3Fq%3Drecomendaci%25C3%25B3n%2Bgeneral%2B15.

Molina, Neus (2019), «Per què cal combatre el llenguatge sexista?», *Crític*, <https://www.elcritic.cat/noticies/per-que-cal-combatre-el-llenguatge-sexista-3200>, 23/05/2025.

Navarro Reyes, Jesús (2010), *Cómo hacer filosofía con palabras. A propósito del desencuentro entre Searle y Derrida*, Madrid, FCE.

Orriols, Sílvia [@orriolsderipoll]. (29 de juliol, 2024). *Un marroquí entra un escrit a l'Ajuntament demanant a la institució que em cessi a mi i al meu govern*. [Publicació]. X. <https://x.com/orriolsderipoll/status/1817805078839079049>.

Ortiz, Encarni (2020), «El sorprendente origen de la expresión “tener un ramalazo”», *Moncloa*, <https://www.moncloa.com/2020/06/19/origen-expresion-tener-un-ramalazo-217807/>, 24/06/2025.

Real Academia Española (2024), *Nota de la Real Academia Española sobre las «Recomendaciones para un uso no sexista del lenguaje en la Administración parlamentaria»*, <https://www.rae.es/noticia/nota-de-la-real-academia-espanola-sobre-las-recomendaciones-para-un-uso-no-sexista-del>.

Rorty, Richard (1967), *The linguistic Turn: Recent essays in Philosophical Method*, Chicago, University of Chicago Press.

Shklar, Judith (2010), *Los rostros de la injusticia*, trad. Alicia García Ruiz, Barcelona, Herder.

V.S., Irene, Fernández Recasens, Cristina, À. Holgado, Alba, Vila i Ollé, Adnaloï, Escalé Cabré, Acant, Suárez Beltran, Lilex, Moyano Anglès, Jun, Antoni Conesa, Tatiana, López, Àrtemis, Llisterri, Anna, Portell, Sebastià, Ortega, Rudolf, Laín

González, Ona, Evans, Elliot, Polo Bosch, Gemma i Huerga, Laura (2023), *Guia gramatical de llenguatge no-binari*, Barcelona, Raig Verd.

ENTRE MATÈRIA I DISCURS: EL DILEMA DEL GÈNERE A TRAVÉS DE BUTLER, FRASER I PRECIADO

Mar Díaz Font

ABSTRACT: El treball present analitza la construcció del gènere com a fenomen històric, discursiu i material, partint de la performativitat de Judith Butler i la seva crítica al gènere com a identitat fixa i binària, i per tant exclouent d'altres possibilitats. A partir d'aquí es planteja l'objectiu d'explorar com articular una acció política efectiva que desestabilitzi identitats essencialistes sense descartar la seva eficàcia política. Es destaca la centralitat dels cossos com a espais de sedimentació de pràctiques discursives reiterades i la necessitat d'evitar un presentisme que oblidí la seva historicitat. Establint els precedents històrics d'aquesta concepció no essencialista en Simone de Beauvoir, es passa a analitzar el debat entre Butler i Fraser sobre redistribució i reconeixement com a possibles solucions, mostrant les tensions al voltant del materialisme entre les teories *queer* i el marxisme. Aquest diàleg planteja la complexitat de la divisió entre l'esfera cultural i l'econòmica, situant la discussió en el gir econòmic dins les teories *queer* dels anys 2000. Finalment, s'exposa la proposta de Paul B. Preciado que, com a resolució, integra cos, economia i cultura en una mateixa anàlisi, plantejant una política transfeminista de desidentificació i reapropiació dels cossos.

1. Introducció

Si quelcom defineix el gest de Judith Butler és donar un paper central a la performativitat, anant més enllà del proposat per Austin (2016) i Derrida (1989), passant de la filosofia del llenguatge a una concepció de la realitat i la història. En aquest desplaçament es fa evident la seva intenció política: desestabilitzar el gènere com a identitat estàtica, utilitzant el feminisme com a marc per pensar la performativitat, és a dir, com a eina per explorar com les identitats de gènere es constitueixen mitjançant pràctiques reiterades i normatives. Rebutja que la identitat feminista sigui la base del seu discurs, ja que construir un "nosaltres" implica exclusions. El seu transfeminisme vol superar la idea del gènere com una identitat fixa i binària, exclouent altres formes identitàries.

Per altra banda, enfront aquesta problemàtica al voltant de la violència que pateixen els subjectes no normatius, Butler no proposa una sortida política des de la dissidència que permeti confrontar les formes materials d'opressió —econòmiques i institucionals— que travessen aquestes vides més enllà de la crítica simbòlica o cultural.

Per Judith Butler (2007, p.84) no hi ha una ontologia de gènere sobre la qual construir una política atès que comprèn el gènere com un esdevenir constant i la seva fixació sempre implica preceptes normatius. Tot i que el seu plantejament obre possibilitats

polítiques en desestabilitzar la noció de gènere i destacar les formes materials d'opressió que pateixen les minories, no ofereix una guia per a la praxi política. Atenent tant les condicions econòmiques i culturals que travessen les vides de les persones dissidents, el treball present analitza com articular una acció política efectiva que qüestionï la identitat en termes d'un dualisme intrínsecament excloent, mantenint l'efectivitat política en el present. En aquest marc, també s'analitza com els conceptes de sexe i gènere estan connectats a les estructures del capitalisme, i com aquest sistema econòmic participa en la producció i regulació dels cossos a través del gènere. La tesi present sosté que és possible construir una acció política des de la dissidència de gènere que no es basi en identitats fixes ni essencialistes, però que sigui capaç d'enfrontar les formes simbòliques i materials d'opressió en el marc del capitalisme global.

La recerca parteix de l'exposició del concepte de gènere en Judith Butler i els antecedents històrics de la teoria de Simone de Beauvoir, que, en qüestionar el binarisme de gènere i la correspondència entre sexe i gènere, obre camí a les teories *queer*. S'analitzarà el debat entre Nancy Fraser i Butler sobre les polítiques de redistribució i reconeixement, que qüestiona la separació entre esferes cultural i econòmica i mostra la materialitat butleriana. Aquest debat obre el diàleg entre teories *queer* i marxisme, evidenciant les dificultats d'establir una concepció comuna del que és material. Als inicis dels 2000, la segona onada *queer* experimenta un gir econòmic que vincula gènere, sexualitat, raça i capitalisme, mostrant que no es poden entendre el sexe i el gènere sense el capitalisme global.

A partir d'aquí, com a resolució de la tesi, s'exposa la teoria de Paul B. Preciado, argumentant com aquesta pot operar com a postura conciliadora entre teories *queer* i marxisme. La seva proposta se centra en una idea integrada del cos, l'economia i la cultura com una única realitat interdependent, fet que permet plantejar una sortida a la problemàtica en superar la dicotomia d'esfera cultural i esfera econòmica per a entendre la materialitat dels cossos i la seva opressió en un context capitalista, i en atorgar una direcció política de desidentificació que entén els subjectes en termes de multitud i diversitat.

2. El gènere com a construcció històrica i discursiva

La crítica del gènere com a construcció normativa que no té un correlat necessari amb el sexe, es pot situar històricament i filosòficament en un moment clau del feminisme de la segona onada, en el que Simone de Beauvoir, en "El segon sexe" (1999), inicia una

crítica o qüestionament de la naturalesa essencialista de la categoria de “dona” establint unes bases teòriques que obren les portes al desenvolupament de les posteriors teories *queer*.

Beauvoir qüestiona què vol dir ser dona, argumentant que implica un procés d’alterització: ser definida com “l’altra” respecte del subjecte masculí universal. Aquesta alterització comporta subordinació, ja que la feminitat s’associa a la submissió, fins a generar un desig per l’opressió. Així, la dona no pot esdevenir subjecte autònom perquè les condicions de la seva existència impedeixen la seva autodeterminació. Mentre l’home és concebut com a creador universal, la dona és definida pel seu cos, com a mare o objecte de desig, reflectint la reducció patriarcal de la dona a la seva corporeïtat sexualitzada.

En la concepció constructivista de l’autora, on “no es neix dona, s’arriba a ser-ho” (1999, p. 26), la dona és una construcció no natural dins la mirada masculina. Ser dona implica identificar-se amb un cos alteritzat, per això proposa una desidentificació amb el femení com a forma d’emancipació. Així, les categories de “masculí” i “femení” són construccions socials que redueixen el femení a desigualtat simbòlica i sexualitat.

És aquesta desestabilització de l’essencialisme i el binarisme de gènere pròpia de la segona onada feminista la que posteriorment possibilita vessants com les teories *queer*, donada la distinció i no correspondència necessària entre el sexe i el gènere, en ser categories pròpiament construïdes i instrumentalitzades dins d’un esquema de relacions d’opressió i submissió.

Judith Butler reprèn aquesta crítica al gènere formulada per la segona onada feminista, però introdueix un enfocament fonamental: el gènere no és l’expressió d’una essència interior individual o una correspondència amb el sexe, sinó una sèrie d’actes que es repeteixen al llarg del temps. Aquesta visió crítica és central en la teoria de la performativitat de Butler, segons la qual el gènere no és quelcom que som, sinó que fem repetidament. Seguint el mètode genealògic de Foucault (1998), entén que identitats com “dona” o “home” no sorgeixen d’una decisió individual, sinó que són produïdes per normes socials i culturals repetides històricament (Butler, 2002, p.18).

El gènere, doncs, funciona com una norma que es reitera a través de nosaltres mateixes, els nostres gestos, el llenguatge i les expectatives socials, determinant les identitats segons un cànon binari preexistent i hegemònic. Això implica que el poder, entès com una dinàmica que travessa i constitueix els subjectes (Foucault, 1998), no actua només des de fora com una força que oprimeix, sinó que opera des de dins, configurant com actuem, parlem i fins i tot com ens percebem. D’aquí es deriva que no triem el nostre

gènere, sinó que el trobem dins un ventall performatiu històric: no hi ha un subjecte autodeterminat, sinó que és la performativitat mateixa la que impulsa a projectar una forma identitària per una voluntat de reconeixement.

En aquest marc, el cos no és una base neutra o biològica aliena al procés de construcció. Seguint la crítica de Butler, el sexe no és una realitat natural prèvia al gènere, sinó una construcció regulada per normes socials i polítiques. En la teoria de la performativitat, el cos ocupa un lloc central: tot el que se'n pot fer, com és viscut o llegit pels altres, està condicionat pel discurs binari. Així, la performativitat del gènere passa també per com ens movem, com ens vestim o com habitem l'espai. El cos no constitueix el punt d'origen d'una identitat, sinó la superfície on aquesta es materialitza a través de les pràctiques discursives repetides.

Per aquest motiu, Butler revisa la distinció entre “sexe” i “gènere” proposada per les feministes de la segona onada. Tot i que aquesta diferenciació mostrava el gènere com una construcció social, continuava assumint el sexe com una base natural. Butler, en canvi, planteja que el “sexe” també és una construcció. Dir que algú és “home” o “dona” segons els genitals no és una descripció neutra, sinó una classificació subjecta a normes, rols i interessos socials. Així, sexe i gènere formen part d'un mateix sistema que organitza les relacions de poder i determina quines identitats són reconegudes.

En conseqüència, Butler proposa desestabilitzar qualsevol intent de fixar identitats basades en l'essencialisme, ja que definir rigidament què és “una dona” implica excloure formes de vida que no hi encaixen amb aquesta definició. En lloc d'una nova definició universal, defensa una política que mantingui les identitats obertes i obertes a la resignificació. Rebutja un imperialisme epistemològic en relació amb el gènere, entès com la pretensió de definir la realitat des d'un esquema binari i hermètic, i proposa una manera d'entendre els subjectes des de la possibilitat de canvi constant.

Ara bé, tot i que la crítica de Butler a la identitat de gènere com a constructe normatiu és rellevant socialment i políticament i aporta una visió clau per a entendre la performativitat amb relació al gènere, la seva teoria es veu limitada en no proposar una via política que faci front a les condicions materials i econòmiques de l'opressió. La seva anàlisi se centra en la desestabilització de les identitats des d'un punt de vista discursiu, però no aborda una sortida o resolució a la influència de les estructures econòmiques i socials sobre la realitat de les persones dissidents. Aquesta mancança es fa evident en contraposar la seva perspectiva amb les propostes de Nancy Fraser, qui distingeix entre la lluita per a un millor reconeixement cultural i la necessitat de canvis en les condicions

econòmiques; obrint un debat necessari per a comprendre millor com les minories poden actuar en l'esfera política sense deixar de banda les formes d'opressió material.

3. Entre el reconeixement simbòlic i la redistribució material

Partint de la crítica a l'essencialisme de Beauvoir i de la teorització butleriana de la performativitat com a *modus operandi* de la producció de les identitats de gènere, s'obre un horitzó crític al voltant de les categories normatives sobre les quals s'ha construït l'acció política feminista. La dificultat de pensar pràctiques polítiques efectives sense caure en essencialismes porta a revisar el debat entre Judith Butler i Nancy Fraser. Aquest debat gira al voltant de dues possibles vies d'acció: les polítiques de reconeixement, que responen a formes d'injustícia simbòlica o cultural; i les polítiques de redistribució, centrades en justícies econòmiques o materials. Nancy Fraser, en el seu desenvolupament sobre la qüestió des del marxisme, introdueix que, en la vida política contemporània, les formes de justícia social es troben superposades entre aquests mecanismes per les seves maneres d'entendre la injustícia. Per una banda, es pot entendre la injustícia en sentit socioeconòmic arrelada a l'estructura d'economia política de la societat, així com l'explotació laboral o la desigualtat econòmica (Fraser, 2016, p. 27). En aquests casos, l'acció política està orientada a solucions com la reestructuració políticoeconòmica o la transformació d'estructures bàsiques de l'economia; solucions que encapsula en el terme genèric de "redistribució". Per altra banda, la injustícia pot ser entesa com a simbòlica o cultural, ja que es fonamenta en els modes de representació, com la falta de visibilitat en virtut de les pràctiques culturals, el no-reconeixement d'identitats en l'àmbit lingüístic o les faltes de respecte o menyspreus directes en l'àmbit quotidià. Aquest sentit de la injustícia trobaria solucions en el que l'autora anomena "polítiques de reconeixement", és a dir, en canvis dins l'àmbit cultural com una reavaluació dels mecanismes en què es denigren les identitats dissidents o el reconeixement de la diversitat (Fraser i Butler, 2016, p.27-34).

En el seu objectiu de vincular dues direccions aparentment dissociades, Fraser critica la politització de la identitat i l'hiperconstruccionalisme de Butler, ja que un enfocament que emfatitza críticament la construcció d'identitats de gènere i el seu respectiu reconeixement simbòlic sense problematitzar les estructures socioeconòmiques pot dur a ignorar la dimensió econòmica i estructural de les desigualtats en centrar-se exclusivament en la dimensió discursiva.

Per altra banda, Butler analitza com Fraser classifica les formes de justícia social en

una política de reconeixement i una de redistribució, separant injustícia simbòlica i econòmica com a lluites incompatibles. Segons l'autora, classificar l'esfera cultural i l'esfera econòmica ubicant-les a cada extrem del ventall analític de la qüestió permet inferir que les lluites de reconeixement identitari com la lluita LGTBIQ+ no tenen una dimensió material o no pateixen una opressió estructural com el no-reconeixement de les parelles homosexuals sota la noció de família definida per alguns estats o la dificultat en l'accés a recursos bàsics com la propietat o el treball assalariat per a persones trans (2016, p. 80). Relegar aquestes lluites únicament a l'esfera cultural, les despolititza parcialment i nega part de l'opressió rebuda, alhora que manté certa jerarquia implícita en les formes de justícia social.

En el debat esmentat, Nancy Fraser respon que Butler confon el material amb el pròpiament econòmic, és a dir, que l'opressió material que pateixen les minories són conseqüència d'aquesta injustícia social, però no és expressió directa de la base capitalista; l'opressió no es troba estructuralment en l'economia política com en les relacions de producció dels fonaments del capitalisme. Dit en altres paraules, segons Fraser, Butler no articula l'origen de l'opressió per qüestions de gènere en la manera com es produeixen i distribueixen els recursos dins el sistema capitalista, com sí que fan les anàlisis marxistes centrades en les relacions de producció i la propietat dels mitjans, sinó que es limita a assenyalar com el capitalisme afecta les vides de les persones dissidents sense sistematitzar-ho amb una crítica a les estructures bàsiques de l'economia. Així, Butler estableix una concepció materialista de la sexualitat que té en compte les lògiques econòmiques pròpies del capitalisme, però no desenvolupa com l'opressió està arrelada a les bases d'aquest sistema (Ira Hybris, 2022, p.81).

3.1. Materialitat entre Butler i el marxisme

Arran d'aquest intercanvi, apareix la possibilitat de diàleg entre el pensament marxista i les teories *queer*, precisament per la concepció de materialitat d'ambdues, que agafa un paper central. Per una banda, el marxisme planteja la materialitat com la transformació històrica i col·lectiva de la natura, on les seves condicions, com l'economia i les relacions de producció, expliquen com es construeixen les societats i les ideologies (Marx i Engels, 1974, p.19). Altrament, Butler no parteix del treball ni la producció, sinó que la seva concepció de materialitat fa referència al discurs com a força materialitzadora, és a dir, en com el discurs crea la realitat mitjançant les pràctiques repetides que es fan visibles progressivament en els cossos. Alhora, la integració total dels actes reiterats culmina en

l'aparença natural i material de les normes tot i ser el resultat de la seva historicitat (Butler, 2002).

Ambdues teories comparteixen bagatge conceptual com la desnaturalització del que s'assumeix com a i l'atenció a la transformació històrica d'aquesta aparent naturalesa, tot i que entès d'una manera diferent. Pel que fa al discurs com a dispositiu de constitució material, la matèria s'esdevé, denotant com Butler posa l'accent sobre la temporalitat del procés i no en les condicions materials que el possibiliten. No vincula aquestes pràctiques discursives amb les relacions de producció o l'economia política. En canvi, el marxisme concep la matèria com el resultat de les relacions socials vinculades als modes de producció, on la transformació és també històricament situada.

Per tant, el gènere en relació amb el materialisme marxista podria llegir-se com a producte o conseqüència de les estructures econòmiques pròpies de cada societat i per Butler, en canvi, és la construcció discursiva que es materialitza en els cossos però sense partir d'una anàlisi de les condicions de producció d'aquesta materialitat, fent difícil una concepció comuna entre teoria *queer* i marxisme del materialisme.

Tot i que la teoria *queer* de Butler presenta connexions amb el marxisme, el diàleg entre ambdues continua obert, ja que Butler no aborda completament els efectes del capitalisme en la producció de la matèria, cosa que dificulta una visió comuna. Mentre Butler se centra en la performativitat del gènere i la norma heterosexual, des d'un enfocament marxista es destaca com les dinàmiques laborals s'integren amb les normes de gènere, generant formes materials d'opressió, com la divisió sexual del treball i la precarització de les persones trans i dissidents. Així, una teoria que no vinculi la normativitat de gènere amb les estructures econòmiques pot passar per alt, per exemple, com les dones trans són excloses del mercat laboral formal, com les persones *queer* racialitzades pateixen una doble explotació laboral i simbòlica, o com decisions recents — com la del Tribunal Suprem del Regne Unit que limita el reconeixement del gènere legal— poden tenir efectes directes en l'accés a feines o serveis públics, agreujant la discriminació estructural en espais fins ara protegits.

Alhora, el debat resta obert pel que fa a la separació estricta entre esfera cultural i esfera econòmica, i la fonamentació de com s'inscriu l'opressió simbòlica en termes de capitalisme. Cal destacar aquest debat, per analitzar si l'opressió per raons de gènere i sexualitat pot ser entesa només com a prejudici cultural, o si forma part de l'ordre econòmic que regula l'accés als recursos bàsics com el treball digne o l'habitatge. No obstant això, aquesta discrepància obre un debat més ampli sobre com la corporalitat i les

qüestions de gènere es vinculen amb les bases del capitalisme, i fins a quin punt es pot traçar una separació nítida entre l'esfera cultural i econòmica en relació amb aquest vincle.

3.2. El gir econòmic en les teories *queer*

El debat arriba a inicis dels anys 2000, moment en què la segona onada *queer* comença a posar el focus sobre les relacions econòmiques i materials de la sexualitat, produint-se així com a gir econòmic dins aquesta tradició la necessitat d'establir un lligam entre capitalisme, sexualitat, raça i gènere (Ira Hybris, 2022, p. 86). Aquesta posició deriva, d'entre altres, en un vessant fonamentat en la crítica a la mercantilització i normalització de les sexualitats. Aquesta explica com el capitalisme integra certes formes d'identitat LGTB dins el mercat, normalitzant-les i convertint-les en consumibles, amb estratègies com el *pink washing*, quan empreses o estats utilitzen el suport als drets LGTB com a estratègia d'imatge o de reputació, alhora que mantenen pràctiques qüestionables com la violència institucional o l'explotació laboral; o el *rainbow capitalism*, que fa referència a la mercantilització general de la identitat *queer*, sobretot durant el mes l'Orgull, quan moltes marques adopten aquesta estètica, mitjançant campanyes o banderes, sovint sense un compromís real amb els valors d'aquesta lluita social. Amb aquest tipus d'agenda, el capitalisme absorbeix l'activisme *queer* per transformar-lo en productes o campanyes fent de la diversitat un valor econòmic i construint consegüentment una figura "acceptable" del gai o la lesbiana canònicament digerible, mentre exclou o reprimeix les formes més dissidents o crítiques (Ira Hybris, 2022, p. 95).

Es planteja que qualsevol anàlisi de la sexualitat i el gènere exigeix una comprensió prèvia de les condicions econòmiques globals en les quals s'inscriuen, és a dir, el capitalisme. A més, se subratlla la tendència contemporània en la qual, des de la dissidència, l'enfocament de l'acció política ja no és dirigit a la transformació del sistema que crea i perpetua l'opressió, sinó que sembla dirigit a trobar maneres d'encaixar-hi millor, retornant a la crítica originària de Judith Butler cap a la identitat com quelcom fix i exclouent en la seva lògica interna, tot i que ja no en un esquema estrictament binari. Un exemple d'això seria el reconeixement identitari d'aquelles persones trans amb una expressió de gènere o manera de performar que encaixa en la normativitat que presenta l'estructura pròpia del capitalisme i, alhora, el rebuig de les formes que generen més dissonància respecte a aquesta hegemonia, com persones dins el col·lectiu trans que no

veuen la necessitat de passar per processos d'hormonació o operacions estètiques per a ajustar-se a aquest esquema.

4. Preciado i la multiplicitat transfeminista: cos, poder i resistència

Aquesta crítica supera la separació entre les esferes cultural i econòmica, ja que l'opressió de les minories només es pot entendre combinant les normes de gènere i les dinàmiques del capitalisme global. Els mecanismes econòmics del capitalisme materialitzen la violència contra les minories mitjançant la mercantilització de la lluita social i perpetuen la violència simbòlica amb la normalització de certes identitats, creant noves formes de discriminació, com el rebuig de les persones trans que no volen canviar físicament. Les lluites dissidents tenen una dimensió material, ja que l'economia travessa el cultural, com diu Butler, però cal entendre com els conceptes de sexe i gènere s'articulen amb el capitalisme i com actuar sense caure en essencialismes ni en la lògica de la diversitat "acceptable".

Seguint la lògica binària i essencialista de gènere i els efectes del capitalisme, s'estableix una afinitat amb Paul B. Preciado, que proposa un desplaçament radical del gènere respecte al binarisme. La seva anàlisi concilia esfera cultural i econòmica centrant-se en cos, economia i cultura com una sola cosa. Així, critica el gènere com a identitat fixa i el tracta com una construcció històrica i epistèmica travessada per forces econòmiques, polítiques i culturals.

Per explicar com entenem el gènere i la sexualitat, Preciado utilitza els canvis de paradigmes científics de Kuhn, que mostra com el discurs científic no avança de manera lineal, sinó mitjançant ruptures en marcs conceptuals, metodologies i valors (Kuhn, 2005). Preciado destaca que Kuhn posa èmfasi en els aspectes socials dels paradigmes, on les nostres comprensions del món són compromisos compartits, no infal·libles, però gairebé inqüestionables en ser àmpliament acceptats per resoldre problemes (2020, p. 98). Són universos de discurs que mantenen coherència i flexibilitat fins a esdevenir obsolets o insostenibles.

Preciado exposa com l'epistemologia de la diferència sexual, entesa com una visió binària de la sexualitat, és un paradigma cultural, històric i científic subjecte a canvis. Per a demostrar que la manera en què s'ha entès el gènere no és immutable, tracta com a l'edat mitjana fins al segle XVII, dominava a Occident una epistemologia monosexual, anterior al model binari actual per a concebre els subjectes, en què només els homes eren reconeguts com a subjectes i cossos ontològicament complets, mentre que les dones

només eren percebudes com a cossos reproductors, és a dir com a mares o objectes de disseny, sense ser concebudes com a subjectes amb agència pròpia. (Preciado, 2020, p. 63). Aquesta manera monosexual de llegir la realitat amb relació al gènere, no partia d'una diferència anatòmica radical entre sexes, sinó d'un únic model corporal masculí considerat normatiu, i les dones eren enteses com una versió incompleta o inferior d'aquest (Laqueur, 1990, p. 26). Aquest fet demostra que el binarisme sexual present no és natural ni universal, sinó una construcció històrica que es comença a consolidar a partir del segle XVIII amb la medicina moderna, els estudis en anatomia i la consolidació de la ciència com a discurs prevalent sobre la veritat dels cossos i el subjecte.

Amb el sorgiment de noves tècniques mèdiques als segles XVIII i XIX, emergeix l'estètica de la diferència sexual i una epistemologia binària basada en la biologia i la genètica (Preciado, 2020, p. 64). Això marca un canvi de paradigma, del sistema monosexual a la diferència sexual de la modernitat, que estableix unes diferències anatòmiques entre homes i dones com a "naturals". Aquesta epistemologia es fonamenta en una separació visual del gènere, determinada per criteris de genitalitat i reproducció, utilitzant el binarisme de gènere entre home i dona, i entre el normal i el patològic.

Així, entenem que per a Preciado les lectures de la qüestió del gènere des del llenguatge o des de l'economia no són suficients. Segons l'autor, hi ha un sistema protèsic o farmacològic del gènere que materialitza més els cossos que el mateix llenguatge, amb una indústria de la masculinitat i la feminitat (Preciado, 2008). Aquesta indústria no només produeix discursos, sinó també pràctiques mèdiques i tecnologies que intervenen directament en els cossos, des de les hormones fins a les cirurgies, per tal d'adaptar-los als ideals normatius del gènere. És dins l'àmbit mèdic o farmacològic on, segons Preciado, es construeix efectivament el gènere: no com una expressió identitària autodeterminada, sinó com una realitat biotecnològicament produïda, gestionada i controlada. Aquest sistema opera amb un discurs biologicista que s'anticipa sobre qualsevol possibilitat de definició feminista o política del cos. Té una lògica pròpia, impulsada per la ciència, la tecnologia i el mercat, que només reconeix i valida els cossos que s'ajusten a les categories d'"home" i "dona", excloent radicalment qualsevol cos que no respongui a aquesta norma binària, com els cossos intersexuals, els cossos de persones trans que no es sotmeten a canvis hormonals o quirúrgics o cossos no binaris, que sovint són invisibilitzats o directament patologitzats dins aquest règim estrictament dualista.

A més, als segles XX i XXI, amb el capitalisme postindustrial, l'aparell de la diferència sexual no desapareix, sinó que s'accentua amb les dinàmiques capitalistes.

Inclou una tecnologia del gènere que és essencialista, acceptant només el masculí i el femení que, alhora, és quirúrgicament constructivista en desenvolupar tècniques com les operacions estètiques que creen processos de feminització i masculinització sense uns límits aparents.

En aquest sentit, aquest aparell de la diferència sexual no desapareix sinó que s'hi veu reforçat amb l'avenç del capitalisme postindustrial. Les dinàmiques de mercat i consum contribueixen a accentuar la rigidesa del binarisme de gènere, promovent la idea que la feminitat i la masculinitat són no només naturals, sinó també millorables i consumibles. Així doncs, la producció d'identitats de gènere esdevé un procés quirúrgicament i estèticament modulable, en què el considerat "femení" o "masculí" es pot intensificar indefinidament a través de pràctiques com la cirurgia plàstica, l'ús d'hormones o tractaments cosmètics. Aquesta tendència a hipervisualitzar o destacar físicament els trets binaris s'emmarca dins la lògica capitalista que promou l'adaptació individual dels cossos al cànon normatiu com una solució de consum, alhora que exclou i patologitza tot allò que no s'hi ajusta.

En aquesta teoria, la tècnica no s'oposa a la naturalesa humana, sinó que li és connatural, com una prolongació del cos, així com les ulleres o les operacions. El cos sempre està travessat per la tècnica, i cal assumir-ne aquesta condició tecnològica. En aquest cas ha funcionat com a dispositiu polític que reproduïx la diferència sexual binària, com mostra Preciado en diversos casos històrics.

A *Testo Junkie* (2008), l'autor planteja com es comença a presentar "l'hermafroditisme", analitzant el cas d'Herculine Barbin com a exemple de la voluntat del discurs mèdic modern d'establir "un sexe vertader". Herculine, persona intersexual de finals del segle XIX, esdevé símbol d'aquest procés: un cop diagnosticada, la medicina determina que és "realment" una dona i decideix reconduir el seu cos al femení dins del binarisme, realitzant una vaginoplàstia. Després d'aquests fets i incapaç d'assumir l'assignació, Herculine es va suïcidar, gest que revela els límits d'un sistema que exigeix una correlació i afinitat total entre sexe i gènere.

Contrastant amb aquest exemple, el cas d'Agnes, diagnosticada a mitjan segle XX amb "hermafroditisme" o "síndrome de feminització testicular" (Preciado, 2008, p. 272), mostra com, seguint els protocols mèdics i psiquiàtrics de l'època, va ser sotmesa a tractaments hormonals i quirúrgics, inclosa una vaginoplàstia, per restablir la coherència entre cos i "identitat femenina". El procediment es va considerar un èxit per la medicina biopolítica, en semblar aconseguir coincidència entre sexe, gènere i identitat. Tanmateix,

anys després, Agnes va revelar que, des de petita, s'havia administrat hormones de la seva mare. Aquesta acció va demostrar que els metges havien comès un error en la seva definició del seu "sexe vertader" i quelcom molt més subversiu: Agnes va apropiarse de les mateixes tècniques que utilitzava el sistema per a imposar el binarisme de gènere, usant-les en contra del propi discurs mèdic, qüestionant la seva capacitat per establir una definició rígida i fixa del sexe i el gènere (p. 272-278).

Els casos analitzats conclouen que el correcte és ser cis, amb una correlació entre sexe, gènere i identitat dins els paràmetres binaris biologicistes. L'heterosexualitat que acompanya aquest binarisme no és només una pràctica sexual, sinó un règim polític que redueix l'ésser humà al seu potencial reproductiu, per això cal una relectura *queer* o feminista del discurs clínic.

Amb la problematització de l'epistemologia de la diferència sexual, en la seva resolució, Preciado usa el terme "multitud" per a pensar l'acció política més enllà del subjecte polític com a subjecte representatiu, que sempre acaba caient en la lògica de la diferència sexual. Qüestiona la representació política del subjecte, per això fa servir el terme "multituds" i no "subjectes", ja que el subjecte polític sempre està masculinitzat o feminitzat (Preciado, 2005). En aquest sentit, va més enllà del biaix binarista de gènere per a entendre els subjectes i la seva conseqüent direcció política.

Aquesta reinterpretació del gènere i de la identitat política proposada per Preciado, no només qüestiona les categories binàries tradicionals de sexe i gènere com a fruit del paradigma de la diferència sexual, sinó que també problematitza la mateixa noció de subjecte polític. Segons l'autor, aquest subjecte polític tal com s'ha concebut fins ara, com un subjecte cisgènere i fix, està intrínsecament lligat a la lògica de la diferència sexual, que perpetua l'exclusió i la subordinació de les identitats no normatives. Per aquest motiu, Preciado aporta el terme de "multitud", que no es defineix per una identitat representativa, sinó per una pluralitat de subjectes que no es corresponguin a les categories binàries i la seva rigidesa. Aquesta multitud no respon a una identitat individual, sinó a un conjunt de pràctiques i cossos que s'alliberen del marc normatiu. D'aquesta manera, la proposta política de Preciado no cerca la inclusió d'identitats dissidents al sistema binari preexistent, sinó una transformació d'aquest esquema sobre la qual construir una política que permeti la coexistència de múltiples maneres de viure la identitat i la subjectivitat, sense reduir-les a una definició essencialista. Aquesta direcció busca l'alliberació dels cossos i la desidentificació de la normativitat binària per permetre habitar el cos i la subjectivitat fora dels marges del paradigma de la diferència

sexual.

En la seva proposta transfeminista, aquesta no suposa el pas a una altra identitat. És a dir que ser trans és la possibilitat de sortir de la imposició del sexe i el gènere com a categories mèdiques necessàriament alineades. Tant per a Butler com per Preciado, el gènere i el seu binarisme són construccions. Per a Butler des del llenguatge, i en el cas de Preciado no només això, sinó que impera un biopoder protèsic amb una estructura binària on tot discurs mèdic ens interpel·la físicament (2008, p. 39). Per això l'autor parla d'una multiplicitat, en què primer de tot hi ha cossos, i on el gènere depèn de la lectura que se'n faci d'aquests, des de l'epistemologia de la diferència sexual o des de la multiplicitat. Primer hi ha multiplicitat, la lectura binària només n'és un exemple de totes les que se'n poden fer; en aquest marc, el terme *queer* parteix de la multiplicitat mateixa.

A partir d'aquí, podem dir que la teoria de Preciado concilia les postures *queer* i marxistes amb una anàlisi que integra cos, economia i cultura, mostrant com l'esfera econòmica materialitza els cossos a partir d'una justificació mèdica del sexe i el gènere. La sortida que proposa és una clínica radicalment política que iniciï un procés de despatriarcalització i descolonització del cos i la ment (Preciado, 2020, p. 72). Dit en altres paraules, tracta d'una responsabilitat col·lectiva de reapropiar-se políticament de les tecnologies del cos que proveeix el sistema perquè aquestes no hagin de respondre a un "sexe vertader", ja que hi ha una potència més enllà d'aquest. Aquesta potència és de desidentificació, d'ús de les tecnologies i de desontologització del subjecte, que la multitud s'apropiï de la potència de desterritorialització apuntant a un objectiu on no calguin les polítiques de representació. En relació amb això, per Preciado s'ha de voler ser trans, però no en el sentit de performar o haver de sotmetre's a canvis corporals, sinó en el sentit de no voler identificar-se amb una identitat que és violència.

El que proposa és una potència de vida que supera la divisió entre esfera cultural i esfera econòmica en fer d'ambdues una mateixa superfície sobre la qual analitza la materialitat dels cossos. Proporcionant, juntament, una direcció política per a la dissidència que deixa enrere els efectes essencialistes del règim de la diferència sexual i els seus mecanismes d'intervenció en el cos basats en un binarisme tancat.

5. Conclusions

Al llarg d'aquesta investigació, s'ha analitzat críticament la construcció essencialista i binària del gènere i les seves implicacions discursives i materials a partir d'un diàleg entre teories *queer*, feminisme i marxisme. Partint de la proposta inicial de Butler, que

entén el gènere com a construcció performativa, s'ha problematitzat la seva fixació normativa i històrica com a cànons als quals emmotllar-se, destacant el paper del llenguatge i les reiteracions en aquest que es fan visibles en la materialitat dels cossos. Aquesta crítica desestabilitza la normativitat de les categories i obra noves possibilitats polítiques, malgrat les dificultats per a traslladar-la a la praxi.

En el debat amb Nancy Fraser, Butler critica la divisió entre l'esfera cultural i econòmica que fa Fraser, que despolititza parcialment les lluites de les minories. Fraser respon que Butler confon el material amb l'econòmic i no desenvolupa com l'opressió material s'arrela a les bases del sistema econòmic. Aquest intercanvi obre un diàleg clau entre teories *queer* i marxisme al voltant del materialisme i la necessitat d'integrar ambdós enfocaments en una visió política comuna.

Des de la tensió esmentada, s'ha analitzat el gir econòmic en les teories *queer* d'inicis del segle XXI. Aquest gir obre noves perspectives que consideren com el capitalisme global ha absorbit i mercantilitzat certes formes d'identitat i sexualitat, alhora que genera noves exclusions i formes de violència tant simbòlica com material. Fenòmens com el *pinkwashing* i el *rainbow capitalism*, d'entre altres dins l'opressió estructural, exemplifiquen com la diversitat és instrumentalitzada pel sistema econòmic, normalitzant certes identitats mentre s'exclouen les formes més dissidents i crítiques. Aquesta òptica centralitza en el debat la relació entre economia, cultura i poder, així com la necessitat de replantejar l'enfocament polític de les lluites feministes i *queer*.

En aquest marc, la proposta de Paul B. Preciado presenta una resolució en conciliar les postures divergents de Butler i Fraser, i per oferir una via comuna entre teoria *queer* i marxisme. Preciado aporta un tractament integrat del cos, l'economia i la cultura entesos com una unitat inseparable en la epistemologia de la diferència sexual, tot destacant com les tecnologies biomèdiques i discursives creen el gènere i la sexualitat dins el capitalisme postindustrial. La seva teoria ofereix una dimensió pràctica i política que va més enllà del reconeixement simbòlic, proposant una reapropiació col·lectiva de les tecnologies del cos i una desidentificació dels mecanismes binaris i essencialistes, optant per una multiplicitat en entendre la corporeïtat.

Així, el treball conclou que una acció política transformadora ha de reconèixer la dimensió material dels cossos i de les pràctiques discursives que els constitueixen, però integrant, alhora, una crítica a les estructures econòmiques i polítiques que mantenen i perpetuen aquestes categories. La proposta de Paul B. Preciado, que comprèn el gènere com a producte d'una tecnologia material i històricament situada, proporciona una

perspectiva clara per a plantejar una política transfeminista que desarticuli les lògiques dualistes, sense caure en la mercantilització capitalista.

Aquesta idea implica no només la crítica a una ontologització fixa del gènere, sinó també una direcció política efectiva des de la dissidència que fa del cos un espai de potència política. Així doncs, tal com s'ha argumentat, la lluita no es dirigeix simplement al reconeixement identitari, sinó a una reapropiació del propi cos i de les eines amb què aquest s'ha modelat, apuntant a una política de desidentificació de l'esquema de la diferència sexual que no impliqui una nova identitat fixa, sinó una pràctica oberta desontologitzadora i emancipadora d'aquest paradigma.

Bibliografia

- Austin, John i Urmson, James (2016), *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo."* Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith (2007), *El género en disputa : el feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós.
- Butler, Judith i Fraser, Nancy (2016), *¿Redistribución o reconocimiento? : un debate entre marxismo y feminismo*, trad. Marta Malo de Molina Bodelón i Cristina Vega Solís, Madrid, Traficantes De Sueños.
- De Beauvoir, Simone (1999), *El segundo sexo*, trad. Alicia Martorell, Madrid, Cátedra.
- Derrida, Jacques (1989), *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Barcelona, Catedra Ediciones.
- Foucault, Michel (1998), *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, trad. Ulises Guinazú, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Hybris, Ira (2022), *Las degeneradas trans acaban con la familia*. Madrid, Kaótica Libros.
- Kuhn, Thomas (2017), *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- Laqueur, Tomas W. (1990), *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Harvard university Press.
- Marx, Karl i Engels, Friedrich (1974), *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces, Barcelona, Ediciones Grijalbo.
- Preciado, Paul B. (2005), *Multitudes queer. Nota para una política de los "anormales"*. Nombres, 19.
<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338> 20/04/2025
- Preciado, Paul B. (2008), *Testo Yonqui*. Barcelona, Editorial Espasa.
- Preciado, Paul B. (2020), *Yo soy el monstruo que os habla: informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona, Anagrama.
- 3cat. (16 d'abril, 2025). *Sentència al Regne Unit: el terme "dona" ve determinat pel sexe biològic i exclou les dones trans*. 3CAT.
[https://www.3cat.cat/324/sentencia-historica-al-regne-unit-el-suprem-dicta-que-el-ter me-dona-ve-determinat-pel-sexe-biologic/noticia/3346643/](https://www.3cat.cat/324/sentencia-historica-al-regne-unit-el-suprem-dicta-que-el-ter-me-dona-ve-determinat-pel-sexe-biologic/noticia/3346643/)

D'ULISSES AL CAMINANT: LES DERIVES DE LA RACIONALITAT

IL·LUSTRADA

Unai Mitjanes Mingolarra

ABSTRACT: El viatge, entès com a moment d'itinerància, desplaçament i excepció, és quelcom habitual en la nostra cultura i present en diferents obres artístiques i filosòfiques. Des d'Ulisses fins avui dia el viatge suposa un contacte amb les forces de la naturalesa i amb la resta de cultures i societats, i és en aquest contacte on se'ns desvelen fets fonamentals que constitueixen la nostra manera de pensar. Així, en la comparació entre figures tan llunyanes com l'Ulisses d'Homer i el caminant de Nietzsche se'ns presenten diferències pel que fa a la manera com utilitzen la raó per a progressar en els seus respectius viatges. Seguint l'anàlisi d'Adorno i Horkheimer sobre l'Odissea, podem veure punts de connexió amb la crítica nietzscheana a la modernitat que, alhora, il·lustren la difícil cruïlla amb la qual es troba la racionalitat humana pel que fa a la relació amb el món i amb si mateixa.

1. Introducció.

Aquest treball neix d'un interès tant filosòfic com literari en la figura del viatger en les seves diferents versions: naufrag, caminant o comerciant. Aquest interès no és quelcom atzarós ni casual, sinó que es troba justificat en la idea que en aquesta solitud envers la resta de la humanitat i en aquest enfrontament amb la natura es mostra quelcom rellevant en la manera de ser de la humanitat i dels subjectes. La situació de suposada excepcionalitat que té el fet de viure errant durant un determinat període de temps ens situa davant l'obligació d'enfrontar-nos amb allò desconegut, amb allò que sovint no es pot ni identificar i que forma part de l'alteritat radical a nosaltres. En la nostra cultura occidental podem identificar alguns relats fundacionals que es basen en viatges com l'*Odissea*, l'*Eneida* o l'*Èxode* bíblic. En aquests veiem com les diferents cultures s'enfronten a les altres civilitzacions que les envolten, i com els subjectes interaccionen amb el medi natural que sovint es presenta com a màgic o obscur.

La situació del viatger i les seves diferents causes i condicions ens permet mostrar un xoc entre la raó humana i la irracionalitat natural. Partim d'Ulisses no per casualitat, sinó perquè representa, segons la lectura d'Adorno, una anticipació a la subjectivitat burgesa moderna, aquella que converteix la natura i la resta d'éssers en mers instruments per a la consecució d'uns objectius. Aquesta lectura serveix en comparació a la figura del caminant de Nietzsche per ampliar l'anàlisi de l'abast de la crítica nietzscheana a la modernitat. La contraposició de cada personatge, la seva manera d'enfrontar-se al món i la naturalesa del seu viatge ens serveix com a exemple filosòfic-literari de les

diferències entre la línia de pensament racionalista que s'inaugura amb Ulisses i el projecte de Nietzsche que pretén confrontar aquesta il·lustració.

Primerament, es traça el recorregut d'aquesta raó il·lustrada i se'n caracteritzen els seus principals trets i posteriorment es mostra com Ulisses n'és un fidel representant a través d'analitzar diferents episodis de l'Odissea. Finalment, se situa la figura del caminant, les característiques peculiars del seu viatge i la manera que té d'enfrontar-se a la vida a través d'un anàlisi de les seves aparicions puntuals en les diferents obres del pensador alemany.

2. Racionalització i domini.

El procés de modernització, il·lustració i renovació productiva, econòmica, cultural i intel·lectual que recorre Occident i sobretot el nord-oest d'Europa durant els segles XVIII i XIX genera el que Max Weber anomena desencantament del món. Aquesta és una transformació que consisteix en l'abandonament de les creences tradicionals en pro d'una interpretació de caràcter científic o racional dels fenòmens naturals i humans. Així, interpretacions màgiques o pròpies de la religiositat popular catòlica són descartades en un procés al qual acompanya un trencament amb la institució de l'església. Weber veu en l'aparició dels diferents grups protestants una radicalització d'aquesta racionalitat. Com que es desencanta el món, ja no podem conèixer en ell els designis divins, i la nostra sort «està envoltada d'un misteri que fóra impossible i presumptuós voler penetrar»³⁵.

Així, com que el nostre destí ja està dictat, només queda comportar-nos com si fóssim els que participarem de la salvació, comportar-nos racionalment. Apareix aquí un dels principals conceptes weberians, el racionalisme, que adoptarà en la seva obra múltiples cares. Pensat per descriure els processos de racionalització dels fenòmens socials té també un vessant econòmic, el racionalisme econòmic o formal que consisteix bàsicament a utilitzar aquesta raó per al càlcul econòmic de beneficis i pèrdues. Així, «Llamamos racionalidad formal de una gestión económica al grado de cálculo que le es técnicamente posible y que aplica realmente»³⁶.

Molts anys després, en una situació històrica completament diferent, ja no ens trobem en els inicis d'aquest capitalisme racionalitzador, sinó en una de les seves cruïlles, apareixen Adorno i Horkheimer, que d'alguna manera recullen el testimoni

³⁵ Max Weber: *L'Ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, (Barcelona, Edicions 62, 1984), p. 141.

³⁶ Max Weber: *Economía y sociedad*, (Madrid, Fondo de cultura económica 2002), p. 64.

d'aquest concepte en la seva fórmula de raó instrumental. Veiem en ells ja una actitud molt menys optimista respecte a aquesta raó en comparació amb Weber. Mentre que un pensa en els moments en què la il·lustració i el racionalisme econòmic comencen a aportar bonança i a trencar amb l'opressiva tradició, els membres de l'escola de Frankfurt es veuen obligats a pensar en temps de guerra, feixisme i genocidi. Aquests postulen que els fets dels totalitarismes europeus, submissió de la població, eliminació de l'estat de dret, genocidi a minories, etc. no són fets aïllats, ni irracionals, sinó conseqüència del procés de racionalització³⁷. Així, veuran en la raó que calcula per a maximitzar els beneficis econòmics a tot cost un dels causants d'aquesta barbàrie que ha assolat occident i per conseqüència el món sencer.

L'aportació dels dos pensadors alemanys no és estrictament una crítica al capitalisme en tant que corruptor de la racionalitat, no es mouen ja en l'àmbit de la crítica de l'economia política, sinó en la crítica a la civilització occidental. Adorno i Horkheimer no tracen una línia divisòria entre diferents tipus d'explotació com a quelcom qualitativament distint, sinó que ens diran que la història de la dominació de la humanitat sobre l'entorn i sobre si mateixa és tan antiga com la mateixa civilització. Rastregen l'origen de la il·lustració fins al relat de l'Odissea homèrica, on troben ja un trencament amb el mite a favor de la racionalització, un trencament amb els comportaments tradicionals a favor d'una manera d'operar proto-burguesa. «De hecho, las líneas de la razón, la liberalidad y el espíritu burgués se extienden mucho más allá de lo que se imagina la concepción histórica, que data el origen del concepto de burgués sólo a partir del final del feudalismo medieval»³⁸.

Aquesta racionalitat busca, en primer lloc, crear un relat científic únic sobre els fenòmens naturals i humans, desencantar el món mitjançant l'eliminació d'antropomorfismes, substancialitzacions de la natura, causalitats no-mecàniques i altres falsos ídols de l'enteniment: «La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad. El programa de la Ilustración era el

³⁷ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos* (Madrid, Trotta, 2006), p. 134

³⁸ Ibidem, p. 98.

desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia»³⁹.

Així, aquest procés que no troba aturador transformarà també als subjectes, i més enllà de si això es radicalitza amb l'aparició de la Reforma i els nous grups religiosos, el que Adorno i Horkheimer veuen clar és que la raó instrumental s'estén i es desenvolupa en la subjectivitat occidental des de fa molt de temps.

Per una banda, la raó utilitza el saber i l'experiència dels fenòmens del món i les persones per a convertir-los en objectes, en coses. Es dona un procés de reïficació, que segons ho defineix Lukács és el procés mitjançant el qual «una relació entre personas cobra el carácter de una coseidad y, de este modo, una “objetividad fantasmal”»⁴⁰. Així l'aparició de les antigues mercaderies s'estendria fins a l'actualitat on les mateixes persones són convertides en coses, i on tot objecte és ja mercaderia. Tot i que els pensadors alemanys potser no estarien d'acord amb el fet que «el problema del fetichismo de la mercancía es un problema específico de nuestra época, un problema del capitalismo moderno»⁴¹, sí que entenen que aquest és un fet que impregna moltes capes de la nostra realitat. Per això, Adorno i Horkheimer parlaran de com la raó instrumental és sobretot una eina de domini, que es dota d'aquesta reïficació per a funcionar: «El dominio no se paga sólo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres, incluso las relaciones de cada individuo consigo mismo»⁴².

Aquesta reïficació de la humanitat i de la naturalesa, però, no correspon simplement a una voluntat de conèixer i de fer passar allò múltiple pel filtre categorial de l'enteniment, sinó a més, la raó instrumental de la il·lustració pretén, un cop cosificat, manipular el món al seu gust: «La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos»⁴³. Així el subjecte té com a objectiu vital l'autoconservació i l'afirmació de la seva identitat, present en el nom i estatus social, fent de la raó un instrument per a uns fins.

El proceso técnico en el que el sujeto se ha reificado tras su eliminación de la conciencia está libre de la ambigüedad del pensamiento mítico como de todo significado en sí, pues

³⁹ Ibidem, p.59.

⁴⁰ Georg Lukács. Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista. (Argentina: Ediciones R y R, 2009. eLibro) p. 187.

⁴¹ Ibidem, p. 188.

⁴² Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*. p. 81.

⁴³ Ibidem, p. 64.

la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendivo. La razón sirve como instrumento universal, útil para la fabricación de todos los demás, rígidamente orientado a su función, fatal como el trabajo exactamente calculado en la producción material, cuyo resultado para los hombres se sustrae a todo cálculo. Finalmente se ha cumplido su vieja ambición de ser puro órgano de fines.⁴⁴

Així, el gest de reïficació del món i de les seves relacions serveix per al gest afirmatiu de la identitat en el domini i superació de les adversitats. Veiem com, en aquest procés d'il·lustració, l'ús de la raó, el càlcul i el coneixement del món serveix sobretot a l'individu per a aconseguir els seus objectius i la preservació del jo, encara que per a tal efecte s'hagi de cosificar i convertir en objectes a tota mena d'éssers i relacions.

3. Ulisses, el viatger il·lustrat.

Tant la *Iliada* com l'*Odissea* eren per als grecs els dos grans relats mítics sobre la seva història, la seva moral i la seva manera de ser en el món. I tot i que la línia de continuïtat històrica entre l'antiga Grècia i l'Europa actual és potser sovint exagerada per crear la idea d'una cultura occidental pròpia i antiga, és cert que hi ha en les històries gregues coses que ens poden ressonar. És per això que Adorno i Horkheimer s'enfronten a l'*Odissea* per a sotmetre-la a la implacable crítica que fa ressonar els seus buits i les seves arestes. La tesi fonamental que n'extreuen és que la figura d'Odisseu prefigura la subjectivitat burgesa moderna, gràcies al seu ús de la raó instrumental: «las aventuras de Odiseo constituyen ya una estilización nostálgica de lo que no se deja ya cantar, y el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués»⁴⁵.

Perquè, però, podem dir que existeix aquesta connexió? Perquè veiem en el viatger homèric els dos principals elements de la raó instrumental: la cosificació de naturalesa i humanitat i l'ús de la raó en tant que llenguatge i càlcul per a mantenir la identitat respecte al món. En aquest moment d'excepció que és culturalment el viatge, tot i que vitalment per a Ulisses no sigui gaire excepcional, se'ns revela el caràcter naixent del logos grec. És en aquest trajecte de Troia fins a Ítaca que trobem diferents episodis que mostren aquest doble gest de la raó instrumental: reïficació i domini per a preservar la identitat.

⁴⁴ Ibidem, p. 82.

⁴⁵ Ibidem, p. 97.

a) La seducció de les sirenes.

Després d'abandonar l'illa de Circe, aquesta li parla a l'heroi dels propers perills que es trobarà en la seva ruta. Escil·la, Caribdis i també les sirenes, animals mitològics que amb els seus cants atreuen els navegants que passen per la seva costa. Aquests éssers suposen la possibilitat de quedar-se embadalit eternament gràcies a la música i a l'afalagament per l'ànima que aquesta suposa. Circe l'avisa: «Qui per folia amaina i al so de la veu dona orella de les Sirenes, ja mai la muller ni els fills criatures no el sortiran a rebre, tornant a casa joiosos: no les Sirenes l'encisen amb llur cançó prima i clara»⁴⁶ L'ardit Ulisses, però, utilitza la seva condició de senyor del vaixell i fa que els seus homes el lliguin al pal major del vaixell: «I vaig, de rengle tapant les orelles de tots els meus homes, i ells dins la nau em lliguen de mans i cames alhora, dret a la paramola, i em femem les cordes ben altes»⁴⁷.

Mentre els seus súbdits, amb les oïdes tapades, remen per deixar enrere les sirenes, el capità es deleix amb els mitològics cants i passa un breu moment de deliri on desitja acostar-se a la costa. El fet de lligar-se a escoltar la bellesa sense sucumbir-hi representa ja una anticipació de l'art en la il·lustració, on el gaudi de l'obra no permet ja la desidentificació, sinó tan sols l'observació en la distància subjecte-objecte: «su seducción es convertida y neutralizada en mero objeto de contemplación, en arte. El encadenado asiste a un concierto, escuchando inmóvil como los futuros oyentes, y su grito apasionado por la liberación se pierde ya como aplauso.»⁴⁸

Més enllà de consideracions estètiques, però, veiem com aquesta situació representa perfectament el doble gest de la raó instrumental en el comandament als súbdits per aconseguir el que ell vol, escoltar en primícia el cant, alhora que es reafirma en la seva identitat en aquest duel amb les forces mítiques de la natura d'on surt victoriós.

b) L'enfrontament amb Polifem.

L'episodi de Polifem ens parla de l'enfrontament amb la monstrositat de la natura, amb forces mítiques superiors a les dels humans que tan sols son vencibles amb la tècnica i l'astúcia racional. Quan Ulisses i la seva tripulació són atrapats pel ciclop i tancats a la seva cova, el capità ja comença a tramir una sortida, després que es mengi a alguns dels seus acompanyants, Ulisses ofereix una bota de vi al seu carceller, i quan

⁴⁶ Homer, *Odissea*, (Barcelona, Bernat Metge, 2019) Cant XII, vv 41-45.

⁴⁷ Ibidem, Cant XII, vv 176-178.

⁴⁸ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*. p. 87.

aquest, agraït, li pregunta pel seu nom comença l'engany, presentant-se com a *Οὔτις*, en grec antic “ningú”, paraula fonèticament molt semblant al seu nom real, *Ὀδυσσεύς*: «Cíclop, ¿em preguntes l'il·lustre nom? Vaig a dir-te'l. [...] Doncs em dic Ningú, i Ningú m'anomenen, sí, la mare i el pare i la colla que m'acompanya.»⁴⁹

Sense faltar al llenguatge es crea aquí un joc de paraules tan sols apte per als astuts, grup del qual no participa Polifem, que representa la brutalitat i estultícia de la força bruta. Hi ha aquí una certa negació momentània del mateix nom, de la mateixa identitat, que serveix per a quan el monstre cau adormit pels efectes del vi. Llavors veiem com entra en acció la tècnica, els presos poleixen la punta d'un tronc en punxa i li calen foc per a cegar l'únic ull del ciclop: «Quan el pal d'oliver ja anava a abrandar-se i a treure flama, bo i verd com era, lluïa que feia basarda, jo que el trec del foc i el porto corrents, i els meus homes, drets, ja em volten»⁵⁰.

Amb el rival encara estabornit, els aqueus fugen i salpen a la mar, i quan Polifem exclama «¿Que si em maten? Ningú!»⁵¹ Ulisses troba el moment, en plena fugida, i encara a l'abast de les pedres que llença Polifem, de recuperar la seva identitat afirmant qui és l'autor dels fets: «Cíclop, si cap dels homes sotmesos a mort et pregunta d'on és que et ve la lletja ceguesa de l'ull que tenies, digues-li que és Ulisses, que Troia ha esvaït, qui va fer-t'ho, sí, aquell fill de Laertes que a Ítaca té estades»⁵².

Aquest episodi ens mostra clarament com la raó supera les forces mítiques de la naturalesa, com l'enteniment calculador és capaç de derrotar la força bruta. Adorno i Horkheimer ens expliquen com, a diferència d'Ulisses, «Polifemo no es un sí mismo, y la confusión de nombre y cosa impide al bárbaro engañado escapar a la trampa»⁵³. Opera aquí el doble gest de la raó instrumental: cosificació de l'altre, el ciclop és tractat com una persona sense identitat pròpia, no és un si mateix, ahora que s'usa el càlcul, el llenguatge i la tècnica per a enganyar, i finalment acabar reafirmant la identitat i seguir el viatge salvant la vida del viatger.

Aquests són només dos dels episodis que transcorren durant els vint-i-quatre cants del poema, però ens serveixen per constatar sobre el paper que l'anàlisi dels pensadors és correcte en el punt essencial. Ulisses presenta una actitud hostil envers el mite i la naturalesa, una actitud que és ahora de distància i domini, fent així del seu viatge un

⁴⁹ Homer, *Odissea*, Cant IX, vv 346-350.

⁵⁰ Ibidem, Cant IX, vv 378-380.

⁵¹ Ibidem, Cant IX, vv 483.

⁵² Ibidem, Cant IX, vv 502.

⁵³ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*. p. 118.

procés d'aprenentatge i exercici de l'astúcia. Aquesta astúcia, que es manifesta com a raó instrumental és la que permet que el viatger pugui arribar al seu destí i restablir el seu rang de senyor d'Ítaca.

4. El caminant, el viatger sense fi.

Nietzsche és possiblement un dels principals pensadors pels quals s'ha de passar si es vol parlar de raó, de la civilització occidental i de la relació entre aquestes. El seu pensament suposa una crítica i un trencament molt original a tot l'anterior i contemporani a ell, de la mateixa manera que ho és la manera com expressa aquesta crítica. En filosofia la forma com s'escriu és sovint indestruïble del que es vol dir, si no és en si mateixa part del missatge filosòfic com veiem en l'obra de Nietzsche. Així, la seva forma d'escriure correspon a un distanciament voluntari de la forma de pensar conceptual de la racionalitat del moment, i en la seva obra, trobarem més imatges, metàfores, contes o personatges que conceptes.

És precisament un d'aquests personatges el que ens ocupa en aquest punt; el caminant (*Wanderer*) és un personatge recurrent en diferents obres de Nietzsche, on apareix fragmentàriament i sovint en diàleg amb la seva ombra (*Schatten*). Apareix en obres com *La Gaya ciència*, *Així parlà Zaratustra* o *Humà massa humà*, sent aquesta última completada per l'aparició estel·lar del nostre personatge en l'obra *El caminant i la seva ombra*. No és estrany que Nietzsche construeixi un personatge definit pel fet de caminar, ja que si ens fixem en la seva vida i en el que escriu sobre si mateix trobem una gran afinitat entre el fet de pensar i el de caminar. Veiem això quan proposa que «no debe aceptarse ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre»⁵⁴ o quan ens parla del seu procés de pensament: «No somos de esos que sólo rodeados de libros, llegan a pensar; estamos acostumbrados a pensar al aire libre, caminando saltando, subiendo cuestes, bailando, de preferencia en la soledad de la montaña o a la orilla del mar, donde hasta los caminos se ponen pensativos.»⁵⁵

Tot i que Nietzsche no tracta explícitament la reïficació o cosificació de la humanitat i la naturalesa, si que ofereix una crítica a la subjectivitat racional il·lustrada. Aquesta la trobem, a part d'en aforismes i fragments crítics, en propostes en positiu, una de les quals

⁵⁴ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Obras Completas IV, Ecce Homo* (Buenos Aires, Ediciones prestigio, 1970), p. 286

⁵⁵ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Obras Completas III: La Gaya ciencia*, (Buenos Aires, Ediciones prestigio, 1970) p. 261.

serà el caminant. Aquest personatge suposa una crítica a la racionalitat del moment, i un tipus de viatger radicalment diferent de l'homèric.

Quien siquiera medianamente haya alcanzado la libertad de la razón, no puede sentirse sobre la tierra más que un caminante, bien que no es uno que se dirigí a un destino último, que no hay tal destino último, Si quiere ver, y para tal fin observar con detenimiento, cuanto en definitiva ocurre en el mundo; de modo que no debe detenerse en detalle alguno, que debe haver en el algo de caminante complacido con lo mudable y lo perecedero.⁵⁶

Aquesta llibertat de raó no és, però pròpiament racional en el sentit il·lustrat, sinó que correspon a la idea del llibre és que «En sus páginas os muestre como entra razón “en razón!”»⁵⁷

No hi ha encara una renúncia del tot explícita al mot raó, però sí al que suposa per a la resta de pensadors del seu moment. Aquest caminant no es guia segons els preceptes de la seva vida anterior, sinó que parteix del trencament de l'esperit lliure, de l'abandonament de la casa paterna.

«Antes que vivir aquí, es preferible morir», así habla la voz y seducción imperiosa; ¡y este «aquí», este «en casa» engloba todo lo que la joven alma ha amado hasta entonces! Un repentino terror sobresaltado y recelo hacia lo que ha amado; un rayo de desprecio fulminado contra lo que ha sido para ella un «deber»; un ansia rebelde, antojadiza y eruptiva de vagancia, lejanía, distancia- miento, enfriamiento y congelación; un odio al amor, acaso un golpe y una mirada sacrílegos hacia atrás, hacia lo que hasta entonces ha acaparado su amor y adoración; acaso una agonía de vergüenza por lo que ella acaba de hacer, a la vez que una exultación por haberlo hecho ⁵⁸

Aquest caminant després del moment d'alliberament, de partida, es veu abocat a la intempèrie, trobant-se amb fortunes i dissorts per igual. Hi ha aquí una afirmació de la vida en aquest despreniment del que és conegut, una voluntat d'emprendre un viatge vital amb tot el que això comporti. «Claro está que tal hombre conocerá noches de pesadilla en que está cansado y encuentra cerradas las puertas de la ciudad que debía

⁵⁶ Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Obras Completas II: Humano, Demasiado Humano*, (Buenos Aires, Ediciones prestigio, 1970), p. 354.

⁵⁷ Ibidem, p. 356.

⁵⁸ Ibidem, p.14.

ofrecerle albergue; por añadidura, quizá el desierto, como en Oriente, llegue hasta la misma puerta, a mayor o menor distancia aullen las fieras, levántese un fuerte viento y ladrones le roben al hombre sus animales de tiro.»⁵⁹

Ens trobem aquí en un moment de naufragi vital, un moment de patiment que, tanmateix, no serveixen per a justificar un guany posterior com és el cas d'Ulisses «La indefensión de Odiseo frente a la rompiente suena ya como legitimación del enriquecimiento del viajero a expensas del indígena»⁶⁰. En canvi, la indefensió del viatger nietzscheà servirà tan sols per a poder albirar el matí després de la tempesta, els nous paisatges que s'obren pas gràcies a l'esforç del caminant⁶¹.

Veiem com en aquest viatge no es dona el doble gest de la raó instrumental. Primerament, no hi ha un procés de reïficació de res, ans al contrari, el seu enfrontament amb la natura no amaga cap mostra de domini, el món no està desencantat, sinó ple de misteris a trobar. Per altra banda, veiem com al no haver-hi cosificació ni domini de la naturalesa no hi ha tampoc una instrumentalització d'aquesta per a reforçar la pròpia identitat. El caminant sovint no funciona ni com un sol jo, ja que entra en diàleg amb la seva ombra. «¡Por Dios y todas las cosas en que no creo, es mi sombra la que habla; lo oigo, pero no lo creo»⁶². El viatge no és així un procés de lluita per mantenir la identitat envers el món, sinó un procés de desidentificació, de desaprenentatge i aprenentatge, de canvi i mutació, de transvaloració dels valors. Aquest caminant no té un destí, un lloc on arribar i restituir la seva personalitat, no té cap Ítaca, és un camí que mai s'acaba i on el que importa és el recorregut: «”Mis pensamientos”, decía el caminante a su sombra, “deben indicarme dónde estoy; pero no deben revelarme adónde voy. Prefiero la incertidumbre respecto al futuro y no quiero sucumbir a la impaciencia y al goce anticipado de las cosas prometidas”»⁶³.

5. Conclusions

Com ja hem introduït abans, el viatge suposa una situació d'excepció en les nostres cultures sedentàries. El fet de viure errant genera uns enfrontaments amb la naturalesa i amb la humanitat diferents dels que es donen en una situació sedentària on allò que prima és la identitat individual i col·lectiva. En el viatge, ens trobem amb novetats, perills i

⁵⁹ Ibidem, p.354.

⁶⁰ Horkheimer i Adorno, *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*. p. 113.

⁶¹ Nietzsche, *Obras Completas II: Humano demasiado humano*, p. 354.

⁶² Ibidem, p. 513.

⁶³ Nietzsche, *Obras Completas III: La Gaya ciencia*, p. 187.

riscos constantment, hi ha una relació amb el desconegut que es pot expressar de diferents maneres. Com hem vist, el viatge d'Ulisses suposa el tret d'inici de molts dels elements que després s'accentuaran a la modernitat arribant a ser totalitzadors: reïficació i instrumentalització. Per altra banda, hem trobat un personatge oposat a l'heroi homèric, el caminant, que construeix la seva vida en un viatge sense retorn que suposa un procés de desidentificació que no instrumentalitza la natura, sinó que simplement hi transita.

El treball ens serveix per a considerar la relació que hi ha entre la crítica nietzscheana i la crítica dels filòsofs de l'escola de Frankfurt a la modernitat occidental. Tot i que els separen molts anys i esdeveniments històrics i filosòfics, i tot i la influència marxista en Adorno i Horkheimer, veiem una coincidència considerable entre ells. La teoria crítica es fixa en els mateixos processos que constitueixen la modernitat occidental i també remet, com Nietzsche, a la creació de figures per a exemplificar-ho. Així, el rescat de l'heroi homèric serveix per a personificar la tendència ascendent d'il·lustració, i, per tant, de l'ús de la raó instrumental. Alhora, Nietzsche crea el personatge del caminant, com a anticipació al Zaratustra⁶⁴, per tal de postular un tipus de subjectivitat crítica amb el seu moment. Cap dels dos són personatges reals, sinó models de subjectivitats que ens serveixen per a reflexionar a partir de les situacions d'excepció.

Així, la figura del caminant suposa un límit per a la subjectivitat moderna, una línia de fuga que com a model literari és capaç de qüestionar l'arquetip de la subjectivitat burgesa moderna que Ulisses anticipa i que pren plena forma en el moment de Nietzsche. En el moment de maximització dels processos de racionalització el pensador alemany proposa un subjecte que no estigui sotmès a aquesta tendència, algú que s'enfronti al món sense avantposar la seva identitat a qualsevol experiència. Aquesta il·lustració que denuncia Nietzsche és la mateixa que segons la Teoria crítica acaba amb els individus per assimilació i repetició. A través d'aquesta potenciació de la raó instrumental el que s'acaba aconseguint és una serialització totalitzant dels individus: «El individuo queda ya determinado sólo como cosa, como elemento estadístico, como éxito o fracaso. Su norma es la autoconservación, la acomodación lograda o no a la objetividad de su función y a los modelos que le son fijados.»⁶⁵

⁶⁴ N.A. Podem veure com el caminant com a anticipació del Zaratustra gràcies a la seva anterioritat en l'obra de Nietzsche i gràcies a la confusió que es fa més tard en Així parlà Zaratustra entre ambdós personatges. Zaratustra tindria quelcom del caminant tot i que no s'esgoti en ell, ja que és un personatge més complex i que exemplifica més coses que el fet de viatjar.

⁶⁵ Horkheimer i Adorno, *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*, p. 82.

Aquesta preocupació sobre la possibilitat que l'individu acabi subsumit per la totalitat social és un dels nexes d'unió entre els dos pensaments. Mentre que Nietzsche pensa en el context de l'asfixiant domini de l'església i els seus mantres de bondat i obediència, els pensadors de l'escola de Frankfurt pensen en el moment d'unió màxima entre raó i domini. És per això, que com ens indica Jürgen Habermas, és Nietzsche qui il·lumina a la Teoria crítica allà on Marx no pot arribar:

Únicamente reclama interés la estructura de la dominación que ha ocupado el progreso en la forma de la razón instrumental. Ya no es Marx quien indica el camino, sino Nietzsche. Ya no es la teoría de la sociedad, saturada históricamente, sino una crítica radical de la razón, que denuncia el hermanamiento de razón y dominio, la que tiene que explicar «por qué la humanidad se hunde en una nueva clase de barbarie, en lugar de introducirse en un estado auténticamente humano»⁶⁶

Finalment, podem concloure que hi ha una certa continuïtat entre els pensaments de Nietzsche, Adorno i Horkheimer en la crítica a la racionalitat il·lustrada, i que, si Ulisses representa una anticipació del subjecte burgès modern, el caminant és una proposta per a superar-lo positivament. És la proposta d'un nou tipus de subjectivitat basat en el trencament vital amb els lligams que imposa la societat externament alhora que amb la racionalitat totalitzadora com a impressió d'aquesta societat en nosaltres.

⁶⁶ Jürgen Habermas, «Max Horkheimer: acerca de la evolución histórica de su obra», *Estudios Filosóficos* 44, n°126 (1995): 227.

6. Bibliografia:

- Habermas, Jürgen. «Max Horkheimer: acerca de la evolución histórica de su obra», *Estudios Filosóficos* 44, nº 126 (1995): 219-41.
- Homer. *Odissea*. Trad. Carles Riba, Barcelona, Bernat Metge, 2019.
- Horkheimer, Max, & Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la ilustración: Fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sanchez, Madrid, Trotta, 2023.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista*. Argentina: Ediciones R y R, 2009. eLibro.
- Nietzsche, Friedrich W., *Obras completas II, Humano demasiado humano*. Trad. Pablo Simón, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970.
- Nietzsche, Friedrich W., *Obras completas II, El caminante y su sombra*. Trad. Pablo Simón, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970.
- Nietzsche, Friedrich W., *Obras completas IV, Ecce homo*. Trad. Pablo Simón, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970.
- Nietzsche, Friedrich W., *Obras completas III, la Gaya ciencia*. Trad. Pablo Simón, Buenos Aires, Ediciones Prestigio, 1970.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Trad. José María Echavarría, Joan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez i Josep Ferrater i Mora, Madrid, Fondo de cultura económica, 2002.
- Weber, Max, *L'Ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Trad. Joan Estruch, Barcelona, Edicions 62, 1984.

LA MUERTE EN JUEGO: EL PAPEL DEL TERROR EN LOS VIDEOJUEGOS EN LOS PERÍODOS DE ANOMIA SOCIAL

Álex García Moreno

ABSTRACT: En este artículo pretendo defender la tesis siguiente: en periodos de anomia social, la muerte en el videojuego como producto cultural cobra gran importancia gracias a que es capaz de reflejar aquello que queda enterrado en el transcurso de la normalidad a causa de su manera de desbordarse y exceder los propios límites de lo simbólico. En eventos de convulsión social, los productos culturales hacen eco de las preocupaciones de la sociedad de diferentes maneras y el medio del videojuego no es una excepción, pues, hay un factor clave y este es que o bien se acentúa al extremo o bien se suprime la muerte. Postularé que esta reacción tiene una correlación directa con la noción de terror y el fenómeno que se ha producido; esto se debe a que el terror ya no habita únicamente en el ámbito material, sino que habita al mismo tiempo en nuestra consciencia. Los pasos que he seguido han sido: reclamar los juegos como parte de la realidad, entender los videojuegos como arte, atender a los videojuegos como expresión de la memoria colectiva, tratar la muerte en el videojuego y, analizar el caso de la recepción de los videojuegos a partir de *Animal Crossing* y *Doom*.

1. Introducción

La llamada «industria de los videojuegos» es aquella que no solo involucra el desarrollo, publicación, distribución y venta de los videojuegos, sino que también gestiona el impacto sociocultural al que estos pueden aspirar dado que también preconfigura la imagen que puede tener el público de estas entregas a través de las diferentes estrategias de marketing. Sin embargo, no es aquí donde acaba el impacto del videojuego, sino que este trasciende y se expresa por otros medios más allá de sí mismo, excediendo sus propios márgenes como medio aislado y desbordándose con un carácter social plural, como por ejemplo los *memes*.

Es a través de los diferentes estudios realizados acerca de la distinción entre realidad «física» y realidad «virtual» que podemos asumir que las experiencias del jugador forman parte de la misma realidad para el sujeto y, por lo tanto, entender como el videojuego expresa elementos de la realidad del sujeto en su conjunto.

Otro de los hechos que se analizan en este estudio es el de los videojuegos como elemento expresivo de la anomia, es decir, de cómo podemos leer a través de los videojuegos los hechos ocurridos y para reclamar el videojuego como medio de expresión se debe clarificar que este conforma arte, pero que al mismo tiempo también es un medio que lleva consigo una carga que podemos leer mediante diferentes estrategias. Un ejemplo claro de anomia es el caso de la pandemia del COVID-19, en el que el tejido de aquello que consideramos normal o rutinario se vio interrumpido de manera súbita y hasta cierto

punto traumática. De esta manera la anomia social se explica como el fenómeno de conmoción colectivo causado por una rotura de lo considerado habitual en el día a día, representado por los conceptos lacanianos de la dimensión de lo real irrumpiendo en la dimensión de lo simbólico.

2. Los juegos como realidad

En este estudio se ha planteado que la línea entre la realidad «física» y la realidad «virtual» es una que hace ya largo tiempo que ha quedado obsoleta, puesto que la realidad del sujeto no está compuesta únicamente por la fisicidad que le rodea sino también por el resto de elementos que no necesariamente tienen por qué ser palpables; como postulan las diferentes teorías acerca de la consciencia, la significación, en muchos casos, se intercala con la fisicidad y se combinan en algo diferente y que no puede derivarse únicamente de aquello físico separado de lo abstracto. La identidad del sujeto se ve conformada por las diferentes experiencias y significaciones que atraviesan la vida de uno, entendiendo que aquello virtual también es experimentado por el sujeto de la misma manera y por ello la «Realidad» en la que habitamos no puede ser en ningún momento «física» únicamente, sino que nos vemos obligados a admitir que la «Realidad» que comprendemos como el ámbito en el que habitamos es una composición de diferentes elementos. Los entornos video-lúdicos se presentan ante el jugador de manera que le transportan a otro lugar de su misma realidad, estirando, por tanto, los límites de su identidad y de lo que considera normal, pero sin que sea necesaria una rotura con su identidad de sujeto jugador.

El videojuego como producto cultural goza de ser uno de los pocos que es intrínsecamente interactivo, elemento que refuerza la indivisibilidad de la «Realidad», y en los juegos del género *life-simulator* esta interactividad está dirigida a simular la normalidad dentro de los márgenes de la intención del diseño de determinado videojuego. En concreto, el videojuego *Animal Crossing New Horizons* sitúa al jugador en una isla en la cual habitará desde el mismo inicio de la partida y se le instará a construir una sociedad desde sus mismos cimientos, estableciendo las bases de lo que se consideraría la normalidad, esto incluye el deber de tramar una serie de relaciones sociales con los diferentes habitantes de la isla, que en su mayor parte pertenecen al núcleo de vecinos que interactuarán más con el jugador. Guillermo Paredes (2021) a raíz del éxito de *Animal Crossing* explica como esta entrega de la franquicia de la compañía Nintendo debe su éxito a diferentes claves que son: 1) sencillez y relajación, 2) partidas cortas, 3) tiempo

real, 4) herramienta de comunicación; este juego permite la accesibilidad de no necesitar conocimientos previos ni extensos del medio del videojuego y elimina todo tipo de tensión o estrés dentro de los márgenes que comprimen esta experiencia, hecho que contribuye a que este sea un medio en el que se pueda sublimar el terror presente en nuestra conciencia causado por la situación de anomia social. El sujeto que participa en este *loop* jugable participa activamente y mediante las diversas mecánicas en una sociedad delimitada, creando en este sujeto diferentes experiencias como la de la rutina diaria, uno de los elementos que mejor definen aquello normal en nuestro día a día y que en situaciones como la de la pandemia y el confinamiento desaparecen más rápidamente. Al pertenecer al género *life-simulator* uno de los factores más importantes es la verosimilitud que se produce entre el videojuego y el resto de la realidad del sujeto y uno de los factores que más se ha destacado como escollo ante la posición de que el videojuego forma parte de la misma realidad que el resto de experiencias es el tiempo, pues bien, este escollo se salva en esta entrega, puesto que una de las mecánicas principales es el tiempo real; es decir, hay un ciclo de día y noche que ocurre de la misma manera y al mismo tiempo que en el exterior, incluyendo eventos meteorológicos y climatológicos.

La última de las diferentes claves previamente mencionadas es la función de constituirse como una herramienta de comunicación con una exterioridad al sujeto jugador, dándose tanto entre diferentes usuarios como los diferentes personajes no jugables. Al permitir esta comunicación e interacción con otros usuarios el jugador es insertado mediante las mecánicas jugables en un entorno de normalidad social, es decir, convierte la realidad de anomia social en una de normalidad que permite al sujeto regresar a un estado previo a la crisis social dada. La posibilidad de crear un entramado de relaciones sociales cumple con lo que Aristóteles atribuyó al ser humano como elemento definitorio «De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre.» (Aristóteles, 1253a9, p. 50)

Algunos de los ejemplos más notados ante esta oleada de pretendida normalización de un momento traumático a través del establecimiento de una protosociedad pasan por: protestas políticas de activistas de Hong Kong (Figura 1) manifestándose virtualmente, la creación de museos virtuales (Figura 2) ante el confinamiento y la imposibilidad de visitar los museos físicos, organización de fiestas online en las cuales diferentes personas puedan socializar y entablar conversación sin riesgo alguno. Así se permite el desarrollo de actividades más allá de la esfera del entretenimiento banal utilizando la plasticidad propia

de esta entrega para crear algo más, algo propio de lo que se ha mal llamado «realidad física», acercando más si cabe una de las posiciones que defiende en este estudio: que la realidad virtual y la física no son más que distinciones analíticas que designan partes delimitadas por nosotros, pero que no tienen una correlación con la exterioridad de nuestros pensamientos, sino que ambas realidades afectan de la misma manera al sujeto.



Figura 1. Hong Kong ya no puede salir a la calle a protestar. Así que lo está haciendo en Animal Crossing. Tomada de (Xataka, 2020).

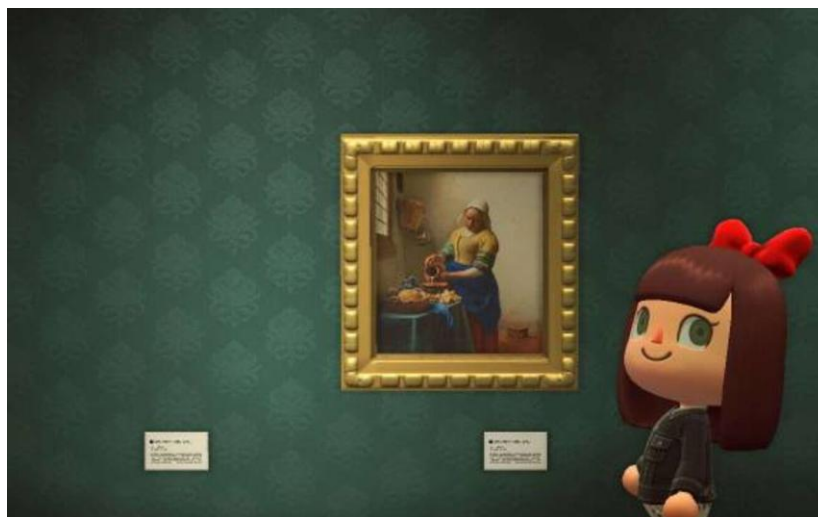


Figura 2. El museo MET de Nueva York abre su galería digital a Animal Crossing: más de 400.000 cuadros. Tomada de (MeriStation, 2020).

Es así el proceso mediante el cual el sujeto jugador que previamente estaba en una situación de anomia social intenta reencauzar su realidad hacia lo que considera como normal dando así un planteamiento orientado a la lectura psicoanalítica del terror y de cómo interactúa con los videojuegos ante una crisis epocal.

3. El arte de los videojuegos

Una vez superado el debate acerca de los que se acepta como la «Realidad» se debe tratar de comprender de qué manera el videojuego constituye un nuevo tipo de arte, de la misma manera que lo hace el cine. Uno de los motivos por los cuales se rechaza la idea de entender el videojuego como arte es el de que uno de sus pilares es la interactividad; por otro lado, se acusa al medio del videojuego de estar construido por retales de otras disciplinas artísticas, pero que al no estar creadas como una sola pieza no son dignas de ser elevadas a la categoría de arte. Para entender como los videojuegos actúan en los periodos de anomia social primero se debe esclarecer si estos conforman un medio de expresión y para probar esto antes debe comprenderse como estos constituyen una disciplina artística en sí mismos.

El medio del videojuego es un tipo de arte que nace de la misma manera que el cine, ambos se presuponen como artes que van más allá de una forma pura, pero que dependen del avance tecnológico, sin embargo, han avanzado lo suficiente como disciplina para no depender en exclusiva de esta, por lo tanto, la tecnología se ha vuelto un elemento casi meramente vehicular. Esta casi independización tecnológica proviene de que el videojuego se ha constituido como un medio en sí mismo que contiene formas propias de expresión, tradiciones, códigos propios y que se retroalimenta en las diferentes iteraciones. No obstante, no hay que olvidar que el videojuego es en sí mismo un producto que obedece a las lógicas propias del capitalismo, pese a esto, no hay motivo para que el estatuto de producto o mercancía invalide la categoría interna de arte en el medio del videojuego.

El arte tradicionalmente entendido no busca otra cosa que expresar un mensaje que tenga calado en el público que lo recibe, comprendiendo que el espectador de este tiene un papel pasivo en tanto que receptor, pero también activo en tanto que ser vivo que no puede dejar de emitir respuesta ante lo que recibe. De esta manera se concibe que la intención del artista se transmite de manera inmaculada y que es el receptor en su consciencia quien desarrolla en sí mismo una experiencia que resulte en algo más allá de la propia obra de arte y que, por lo tanto, debido a su interactividad los videojuegos no permiten que la voluntad artística se transmita. El mensaje o voluntad del artista en el caso de los actos performativos únicamente puede transmitirse en tanto que interactúa con el espectador, quien adquiere un rol activo en el arte más allá de su mente, y, pese a esto se considera que existe el arte performativo y cada vez cobra más importancia; por lo tanto, si la interactividad puede formar parte del arte esta no es una objeción posible

ante la percepción del videojuego como un arte con carácter interactivo, sino que amplía el concepto arte, pues, se reconoce como un vehículo, un medio expresivo en sí mismo. Por otro lado, el argumento que destaca una pobreza artística del medio para descartarlo como forma artística se basa en el presupuesto de que el medio del videojuego puede contener piezas artísticas, pero que no constituyen un todo unitario y, por lo tanto, no expresan una voluntad artística. No obstante, este argumento adolece de no atender al movimiento completo del videojuego, sino de centrarse en un punto cuya base es endeble; la coordinación entre interactividad, diseño gráfico, música y narrativa ha sido un hecho que siempre ha recibido crítica en el campo del videojuego (Kojima, 2006), pero esta misma crítica no entiende que el mensaje que se expresa en cada uno de estos apartados constituye un mensaje conjunto de la misma manera que un manifiesto expresa una sola idea a través de varios argumentos o que una pintura expresa un todo a través de las diversas formas que la constituyen. Estos componentes que pueden ser valorados por separado en sus distintas disciplinas independientes presentan una ligazón interdependiente que transmite un mensaje mediante el uso de diferentes canales que no hacen más que reforzarse los unos a los otros, por lo tanto, que expresan una voluntad artística y consecuentemente constituyen al videojuego como una forma artística más.

4. Los videojuegos como expresión de la memoria colectiva

Tras defender porque los videojuegos deben ser considerados artes en pos de reconocer su estatus de medio de expresión se deben esclarecer las posibilidades expresivas propias de este producto cultural y para ello me serviré de los conceptos desarrollados por Alberto Venegas Ramos (2020), quien habla de cómo el videojuego puede ser una forma de memoria en tanto que atiende al mensaje expresivo, al poso que reside en los videojuegos y que puede ser analizado.

Alberto Venegas postula en su obra *Pasado interactivo, memoria e historia en el videojuego* como el videojuego constituye una forma de memoria, que se puede realizar una tarea de lectura, interpretación y análisis de lo sucedido en el pasado a través de los videojuegos como producto propio de una época. Este autor habla de cómo algunos videojuegos utilizan los retrolugares y de cómo esta es una versión que no recuerda el pasado, sino que lo reifica (Venegas, 2020, p. 160), aligerándolo y vaciándolo de carga en pos de convertirlo en un producto estético reificado a través de un relato de hiperespectáculo que conforma una hiperhistoria, es decir, «una historia producida como un modo de producción estético-histórico característico del capitalismo artístico y basado

en tres condicionantes: seducción, rentabilidad y diversión que convierte en hiperespectáculo el pasado gracias al uso de imágenes espectaculares, instantáneas y ligeras.» (idem.)

Pero, por otro lado, también habla de cómo el videojuego es una forma de memoria colectiva en tanto que sabe mantener una ligazón interactiva con el recuerdo, mezclando hechos históricos con escenarios jugables, transmitiendo así la historia vivida, provocando entonces que el producto resultante del desarrollo del videojuego tenga inherentemente un carácter plural y reconstructivo, es decir, que está afectado por las diferentes personas que han tomado parte en su desarrollo y, por lo tanto, puede ser analizado para sacar a relucir diferentes sesgos, ideas, tradiciones, cultura y por eso, poder ser interpretado como una forma más de memoria. Esta será un tipo de memoria que es una representación del pasado o bien del presente que no pertenece a los relatos de los organismos oficiales de ningún estado sino generada por comunidades particulares.

Del mismo modo, Enzo Traverso (2011, p. 29) proporciona una definición de la memoria como inevitablemente constructiva y colectiva se puede afirmar que el videojuego como producto cultural es una de las intervenciones capaces de cristalizar los problemas que los diferentes sujetos que participan de este los entiendan así de manera consciente o no en su mente. Las situaciones de anomia social son tales porque el tejido de lo esperable o normal se desgarrar por una serie de sucesos que atentan contra la costumbre inculcada por la cultura propia del sujeto y sus inmediaciones. Por lo tanto, la sociedad como conjunto ante esta situación trata de identificar en la medida de lo posible el foco del problema y en la mayoría de casos, estas discusiones se producen en abierto primero en los productos culturales, de mayor o menor calibre si se siguen manteniendo las clasificaciones ya desfasadas de la alta y baja cultura. De la misma manera, se debe tener en cuenta que por ser un producto cultural el videojuego se ha mantenido como una mercancía artística, es decir, tras esta nueva forma artística operan las lógicas propias del sistema de producción capitalista y, por lo tanto, en muchos casos se ve constreñida por decisiones empresariales, cuotas de mercado y por el dinero que es capaz de generar respecto a su coste. Por consiguiente, este tipo de entornos video-lúdicos pueden clasificarse como arte diseñado para ser comercializado y esta es una de las mayores críticas que recibe el videojuego como medio de expresión, no obstante, incluso en el más comercial de ellos el diseño y la intencionalidad del equipo que crea el videojuego forman parte troncal del mismo.

Si bien es cierto que el presupuesto económico es un factor a tener en cuenta, este

traza una línea divisoria entre grandes y pequeñas producciones, dotando a las grandes producciones de tiempo y dinero en pos de crear un videojuego que está enfocado hacia una rentabilidad previamente calculada pero al mismo tiempo constriñendo la plasticidad y creatividad propia del medio. Por el contrario, las pequeñas producciones están mucho más centradas en la innovación y la creación de una experiencia propia, colocándose así como un medio de expresión que poco tiene que envidiarle a cualquier otro, pues, es uno en el que con suficiente tiempo, trabajo y creatividad permite generar entornos totalmente anormales en los cuales el sujeto jugador interactúa en y con ellos como parte integral de su diseño. Debido a que es un medio de expresión el videojuego está indudablemente atravesado por el clima social en el que se encuentra actuando a modo de un espejo de las condiciones materiales en el que ha sido creado y al ser el resultado de una acción colectiva reproduce algunas de las características de su entorno, tales como: preocupaciones, lógicas de actuación, expresiones, tradiciones, deseos, etc. Como es un producto cultural el videojuego también tiene sus propias lógicas y expresiones de la misma manera que un bodegón se utiliza para representar la naturaleza muerta, es decir, hay un motivo de trasfondo más allá de la imagen inmediata, por lo tanto, no es de extrañar que las dimensiones de un videojuego no se reduzcan únicamente a lo sucedido en pantalla, sino que estén atravesadas por un lenguaje propio y adquieran significados ulteriores a lo contenido dentro de una entrega aislada.

De la misma manera que Tosaka Jun habla en su ensayo *Film como reproducción del presente. La costumbre y las masas* (1936) de cómo el cine es una forma de reproducción del presente esto puede extenderse como explicación del fenómeno equivalente en el terreno del videojuego, al entender que ambos medios son medios destinados a las masas la analogía se hace inevitable y se buscan las similitudes entre un medio y el otro y entre los efectos que tienen. El foco que nos interesa reside en las causas y efectos que tienen los medios de masas debido a que tienen una raíz en la época en la que son producidos, pero están siempre bajo la intervención de aquello que se busca expresar, estos medios no son neutrales ni están aislados pese a que se presenten como experiencias únicas y totalmente originales ante el sujeto. En la época de Tosaka él advirtió como el cine en su gran potencialidad era un vehículo extremadamente potente para la difusión de costumbres y como esta difusión de determinadas costumbres operaba bajo la lógica del llamado japonismo como movimiento nacionalista japonés que se anclaba en un tradicionalismo y la presentación de unas costumbres, pero bajo un carácter transhistórico. Estas costumbres eran presentadas bajo una visión esencialista de aquello

japonés, dirigiendo la mirada hacia estas costumbres como unas características fijas de lo asociado a la nación japonesa y sus gentes, seleccionando determinados hechos y naturalizándolos. Jun destaca como hay una parte activa y pasiva en el fenómeno de masas, que tienen un carácter activo y otro pasivo ante este fenómeno; de la misma manera que entiende que el film tiene una dimensión intrínsecamente social y artística también atiende a su dimensión creativa y recreativa y su asunción de valores y creencias (Crespín Perales, 2021 p. 71), validando aún más la extrapolación de su teoría hacia el medio del videojuego. Cuando Tosaka habla de la permutación epistémica que se produce en el sujeto en el cambio de cine mudo hacia cine sonoro, hay un cambio de percepción, la introducción del apartado sonoro causaba un dar sonido a las fotografías dotándolas de movimiento, la sincronización entre imagen y sonido reforzaba epistemológicamente el apartado de la visión. Así es, por lo tanto, la manera en que se reforzaba el papel del cine como medio para conocer la realidad al adquirir un grado más de verosimilitud con la realidad externa al film.

Para Tosaka, lo más interesante es recabar en la visión y la función del espectador cuando contempla el sentido representacional que quiere subrayar en el cine. Según él, el cine no sólo está abierto a ser estudiado como producción cultural artística (o realidad artística). Abre otra perspectiva que, filosóficamente, es bastante más fundamental: el cine como mecanismo de reproducción o re-generación (saisei-再生), de re-expresión, de la realidad actual (presente). Lo que aparece en la pantalla puede ser la re-creación de lo presente, de lo más concreto. (Tosaka, 1936, p. 72)

Tosaka pone en marcha un análisis que será crucial para este estudio acerca del videojuego al destacar de qué manera queda patente el carácter de re-expresión del presente, un hacer patente algo que habita en el presente, pero que a través de un medio de masas queda expuesto de manera que pueda difundirse, expresando una parte de la realidad y, por lo tanto, re-crear una visión dando pie a sacar a la luz aquello que puede clasificarse como «siniestro» o «anormal». Ahora bien, no es sino a través de los mecanismos que se posicionan más cercanos y verosímiles ante la realidad que podemos exponer lo que habita más allá de lo más evidente y directo en la realidad, es a través de medios que tienen un carácter inherente de re-creación y de re-producción de la realidad-actual que cabe la posibilidad de interpretar la situación de anomia social. Tosaka es importante, puesto que entiende el componente artístico del medio de masas, pero

también entiende que obedece la lógica del sistema de producción capitalista y sabe leer el papel que tiene el espectador en lo que es considerado normalidad o cotidianeidad, entendiendo que el sujeto espera y opera, recibe información, pero también actúa sobre ella. El sujeto cognoscente, es decir, el espectador del film hace una actividad parecida al montaje en tanto que recibe información, pero la interviene y jerarquiza, relacionando lo que recibe a través de la pantalla con lo que ya sabe que forma parte de su normalidad, permutando aquello previo junto a lo nuevo para construir un nuevo relato de la realidad, una nueva memoria.

De la misma manera que Jun Tosaka expone el fenómeno en el cine esto puede aplicarse casi de la misma manera exacta al terreno de los videojuegos, ya que, estos realizan una selección cuidadosa no solo de lo que se le muestra al jugador sino de las propias normas que operan en el mundo recogido en sí. A modo de consecuencia, se amplía en mayor grado lo que el entorno video-lúdico interviene como re-creación de la realidad, a esto es a lo que me he referido previamente como la potencia de plasticidad de la realidad en el videojuego. Al poder crear entornos naturalizados como lo normal en el sujeto jugador se permite que el videojuego en sí mismo derrumbe más evidentemente la barrera entre lo virtual y lo físico dentro de la realidad y pueda devenir como un vehículo aún más potente de representación del presente. Otro apartado que cobra más importancia es el de la interactividad, el que la acción que realiza el sujeto tenga una respuesta en el videojuego implica que la conexión que se aplica a la verosimilitud, que explica Tosaka que se da entre el cine y la normalidad, se dé en mayor grado entre el videojuego y la normalidad. Este mayor grado permite que el desarrollador del videojuego marque sus intenciones mejor, que exprese más cosas y, por lo tanto, que el campo de lo expresado aumente, dando lugar a que el terror de la irrupción del terreno de lo real en lo simbólico pueda cristalizarse en la forma de la muerte en el videojuego.

5. La muerte en el videojuego

En este estudio se considera que la situación de anomia social es una irrupción de la dimensión de lo real lacaniano, un espacio que es imposible de definir con palabras y que está más allá de lo inconsciente. Esta irrupción se destaca como un contacto del plano de lo simbólico, que es el plano de lo que consideramos como normalidad, con el plano de lo real, cuyo único afecto posible verdadero es la angustia. Esta angustia está altamente ligada con el miedo, puesto que este es la reacción ante un peligro, uno que proviene de la rotura en el tejido de las costumbres y dicho miedo provoca huida, este proceso tiene

un carácter adaptativo según Lacan, pero particular de cada sujeto; este es el momento en el que difiere del psicoanalista puesto que hay determinados momentos de irrupción de lo «Real» que afectan a la sociedad como conjunto en sí misma. Hay determinadas faltas que afectan a los suficientes individuos al mismo tiempo que desencadenan miedo colectivo a través de la angustia y si esta situación se mantiene en el tiempo se desencadena el terror, un terror que se expresa en huida. Por lo tanto, se habla de un terror que ya no tiene una forma predeterminada, sino que es uno cuyo carácter principal es la inespecificidad, mezclando en esta inespecificidad el carácter del momento de irrupción de lo real en el plano simbólico y la normalidad previa. Como consecuencia de estas premisas se debe entender que ya no se habla de un terror que tenga que ver con lo tradicionalmente comprendido como sobrenatural sino con algo que rompe con la cotidianeidad de manera exagerada. «Asimismo, según se ha señalado, el terror no viene definido por un objeto determinado.»(Leyte, 2017, p.21) Esto contraviene las teorías más difundidas acerca del terror en los videojuegos y que provienen de la obra de Noël Carroll *Filosofía del terror o paradojas del corazón* (1990) en la que se defiende que el terreno del videojuego necesita un monstruo o un objetivo concreto para generar terror, tras esta actualización de conceptos se acepta que puesto que el terror en sí mismo ya no habita en el plano exterior a la mente únicamente, sino que habita en la conciencia del sujeto jugador no es necesario, sino posible que se utilice un monstruo. Siguiendo con la teoría que presenta Arturo Leyte acerca de un terror sin figura concreta debemos estudiar la relación que se da entre el terror y el arte, en este caso refiriéndonos a la parte artística del videojuego, según este pensador la esfera de lo real coincide en algunas características con el arte en tanto que ninguno de los dos posee contenidos vinculantes ni rasgos distinguibles y, por otra parte, en ambos rige pese a todo la tendencia a hacer relevantes esos contenidos inicialmente indiferentes, aunque sea por diferentes medios. Por lo tanto, lo que es terrorífico o no dependerá del desarrollo por el que se plantea, dado que el terror se limita a la conciencia, ya no se habla de una figura de terror que necesite de unas características definidas como unos colmillos, beber sangre o no envejecer, pero dándose el caso de que puede expresarse por estas aun sin ser la única figura necesaria del terror. Por lo tanto, el terror producido por el desarrollo del momento de anomia social es el terror de aquello que irrumpe en el flujo de lo que consideramos normalidad dentro de la conciencia y no hay mayor interrupción de las costumbres que la muerte. Es desde este punto en el que podemos señalar que ante la expresión de la muerte hay dos grandes posturas, su elusión o bien destacarla provocando que en ambos casos la muerte sea algo

que deja el flujo de consciencia inconcluso, roto ante lo real, pero que tiene como consecuencia la expresión, por ello se dota de contenido a la anomia, se significa en tanto que se asume y se expresa de estas dos maneras. El videojuego como arte se ve obligado a dar cuenta de su propio desarrollo, aunque sea de manera disimulada, dará cuenta de la situación en la que se crea y se recibe. El videojuego se constituye como una expresión diferida de su condición de sin final, un ciclo de programa virtual que no se acaba dentro de sí mismo, sino que como cualquier obra de arte acabará más allá de sí mismo, en nuestra conciencia y, por lo tanto, expresándose en otros medios. Y en pos de poder leer este fenómeno, la recepción de los videojuegos y lo que se hace con ellos tras su consumo es tan importante como el propio desarrollo de estos; como interactúa en calidad de arte con el jugador importa, pero también como trasciende los límites del programa del videojuego para expresarse en otros formatos culturales que ayudan a crear y descifrar la cultura propia del campo de los videojuegos.

6. La recepción en los videojuegos a partir de los casos de *Animal Crossing* y *Doom*

El videojuego experimenta con la potencialidad de la realidad, ya que mezcla lo que ya conocemos mediante la experiencia con lo que especulamos, permitiéndonos interactuar con ello, produciendo una irrupción del campo de lo desconocido, como por ejemplo aquello que desconocemos acerca de la muerte. Este ir más allá de lo conocido se hace más patente cuando comprendemos que el final de un videojuego va más allá de lo contenido en el programa de juego, que habita en la conciencia y que se expresa de manera adaptativa con el resto de la realidad del sujeto, como por ejemplo a través de los *memes*.

En este caso uno propio de un momento de anomia social fue el de la inclusión de un personaje de un juego en el que se suprime la muerte como es *Animal Crossing New Horizons* en el universo de *Doom* de 2016 que centra su *loop* jugable o ciclo de juego en el asesinato de los diferentes demonios y seres que nos encontramos como protagonistas. Ambas entregas de las diferentes sagas de estos videojuegos tuvieron un gran éxito comercial, relanzando la fama de sus personajes y recobrando su pico de popularidad, siendo uno un ejemplo de eliminación de la muerte y el otro el de la exaltación de esta. Este fenómeno de las redes originalmente se produjo debido a que la fecha de lanzamiento de *Doom Eternal* se retrasó al día 20 de marzo de 2020, el mismo día que *Animal Crossing New Horizons* hecho que fue sorprendente dado que la saga de Nintendo era una de las entregas más esperadas en el momento y absorbería la cuota de mercado, ante esto los

diferentes usuarios de las redes comenzaron a crear ilustraciones de los personajes más llamativos de ambas sagas interactuando. Este movimiento cobró mucha más fuerza al convertirse en un meme viral, es decir, tras un proceso de iteración que repercute en un aumento de los diferentes significados que adquiere una temática, en este caso el meme trataba de como el *Doom Guy*, que es el protagonista de toda la saga *Doom*, le enseñaba a *Canelita*, un personaje agradable y calmada de la isla que cumple las funciones de secretaria del alcalde en *Animal Crossing New Horizons*, a disparar y cazar demonios creando un ambiente sangriento pero dentro de un estilo propio de las animaciones *cartoon*.



Ilustración 1. Doom Guy enseña a Canelita a utilizar la escopeta. Tomada de (X, @mragentstrange, 2019)



Ilustración 2. Doom Guy relajado mientras que Canelita está ensangrentada y orgullosa por matar demonios. Tomada de (X, @pondis dant, 2020)

Lo que atrajo a la gente a este meme era la disonancia de ver dos personajes con energías totalmente antagónicas tener una relación de amistad, el resultado fue una versión mucho más sangrienta de una y una versión mucho más apacible y calmada del otro. Este meme marcó durante largo tiempo las redes inundando estas de diferentes comics, ilustraciones, canciones y videos creados por los diferentes usuarios, dando origen a un movimiento masivo.

Ante este fenómeno de masas mi tesis se aplica en tanto que era un momento de anemia social como pocos han existido en los años recientes, es decir, la pandemia del Covid, un auténtico choque traumático que irrumpió la normalidad de manera brusca; un momento de irrupción de lo real que causó una respuesta de carácter adaptativo que se reflejó como he defendido previamente en dos sagas que emiten ambas respuestas ante lo real: suprimir la muerte en el caso de *Animal Crossing* o resaltar la muerte en el caso de

Doom. La teoría que defiende es que el éxito de ventas y este meme pueden ser analizados en tanto que fenómeno de masas y que da respuesta a una situación de rotura del tejido de las costumbres a través de los personajes de estos videojuegos, creando un punto de fuga para las preocupaciones causadas por la pandemia a través de la normalización del proceso de dar muerte a demonios, postulando así que *Canelita* se adapta a su propia situación de anomia al tener que romper con sus costumbres con el objetivo de poder matar, y, que *Doom Guy* cambie su forma de actuar y ser para llevar una vida tranquila. Esto da cuenta del carácter de gran cambio que aceptan los personajes de la misma manera que las diferentes sociedades se adaptaron al momento de la pandemia, causando que muchas personas cambiasen por completo su vida en el confinamiento y creando un ambiente de gran desasosiego.

7. Conclusiones

Entonces, queda probada la tesis a través de la cual se puede entender como el videojuego refleja a través de la muerte las situaciones de anomia social mediante su eliminación o su exaltación. Este medio hace patente que se debe ampliar la mira hacia nuevos tipos de expresión que están contenidas en el trasfondo de lo expresivo, en lo que debe ser analizado y depurado para asumirse, entendiendo el carácter multidisciplinar que entronca el videojuego y, por lo tanto, el carácter plural que reside en su interior.

Consecuentemente, podemos leer estas situaciones en este producto cultural entendiendo que forma parte de la realidad del sujeto, que son arte, pero que también conforman un medio expresivo en sí mismo que para ser entendido hay que atender a los medios lo que acompañan; dado que en calidad de medio de expresión es importante tener en cuenta aquello que rebosa un medio y que se expresa en otro.

8. Bibliografía

- Aristóteles, (1988), *Política I*. 1253a9 - 1253a10, trad. Manuela García Valdés, Madrid, Editorial Gredos.
- Carrol, Noël (2005), *Filosofía del terror o paradojas del corazón*, trad. Gerard Villar, Madrid, A. Machado Libros.
- Crespín Perales, Montserrat, (2021). «Tosaka Jun y las funciones epistémicas de la cultura: materiales para un estudio sobre transhistoricidad e identidades colectivas», *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, 54(1), 55-80.
<https://doi.org/10.5209/asem.74707>
- Gonzalez, Sergio, (2020). El museo MET de Nueva York abre su galería digital a Animal Crossing: más de 400.000 cuadros. MeriStation.
https://as.com/meristation/2020/04/30/noticias/1588226533_763052.html
- Jewell, Catherine, (2012), «Los videojuegos: arte del siglo XXI», Wipo.int,
<https://www.wipo.int/es/web/wipo-magazine/articles/video-games-21st-century-art-38176>
- Leyte, Arturo, (2017), «Terror, arte, figura», en: Serrano Vicente (ed.) y Castilla Antonio (ed.), *La Filosofía, el Terror y lo Siniestro*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, p.15-31.
- McGonigal, Jane, (2011), *Reality is Broken: Why Games Make Us Better and How They Can Change the World*, Nueva York, Penguin Group.
- Paredes, Guillermo (2021), Ponencia «Videojuegos de simulación social en pandemia: el éxito de Animal Crossing New Horizons». YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=cQmJAUDIjY>
- Sierra, Irene (2020). «Hong Kong ya no puede salir a la calle a protestar. Así que lo está haciendo en Animal Crossing». Xataka.
<https://www.xataka.com/magnet/hong-kong-no-puede-salir-a-calle-a-protestar-asi-que-esta-haciendo-animal-crossing>
- Venegas Ramos, Alberto, (2020), *Pasado Interactivo: Memoria e Historia en el Videojuego*, Madrid, Sans Soleil Ediciones.
- Walker, Gavin (2014). Film as a Reproduction of the Present: Custom and the Masses. dentro: K. Kawashima, F. Schafer & R. Stolz (Ed.), *Tosaka Jun: A Critical Reader* (pp. 103-113). Ithaca, NY: Cornell University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781942242680-011>

POLITITZAR EL MALESTAR: NEOLIBERALISME I L'EMPRESA DE LA FELICITAT

Jessica Suslova Suslova

ABSTRACT: Aquest treball parteix de la preocupació pel creixent malestar generalitzat en la societat actual, un malestar que s'analitza com a profundament arrelat a la lògica del capitalisme neoliberal, que es manifesta en dues dimensions: la destrucció i la producció. D'una banda, aquest sistema destrueix, ja que desintegra les proteccions socials; de l'altre, produeix subjectivitat i una manera concreta d'habitar el món: la de l'empresari de si mateix. El malestar s'entén des d'aquesta doble vessant: material i psíquica. A la segona part del treball, es mostra com aquest malestar acaba esdevenint inesquívable pel mateix sistema, per tant, comença a desplegar discursos i tècniques del benestar per assegurar la seva continuïtat, generant així una "indústria de la felicitat". Tanmateix, aquestes tècniques formen part del mateix dispositiu neoliberal que origina el malestar en primera instància, en conseqüència, l'ésser humà queda atrapat en un cercle viciós. A la part final del treball, es reflexiona sobre què podem fer amb el malestar, una de les propostes és viure'l com a força de transformació col·lectiva, i posar la cura com a fonament per un benestar real i col·lectiu.

1. Introducció

Per començar, voldria aclarir que aquest treball s'aproxima al malestar des d'una perspectiva filosòfica, sense entrar en els marcs clínics i psicològics habituals. Més aviat es busca explorar el malestar com una experiència existencial més difosa i generalitzada, que travessa les nostres formes de vida i que convida a la reflexió. "Malestar" s'usa com a terme paraigua per englobar un conjunt de sentiments, és a dir, s'entén com un afecte, com el subjacent a un conjunt d'estats emocionals. Es defensa que molts malestres neixen pel capitalisme; concretament, s'aborda el neoliberalisme com a sistema que uneix més que mai la vida amb el capital. La racionalització mercantil penetra en tots els àmbits: materials, subjectius, simbòlics. S'apodera de tots els espais i s'instal·la en ells, arriba a l'ésser humà: a la seva conducta, desitjos, somnis i sentiments. Per poder entendre el malestar que ens envaeix hem d'entendre com opera el capitalisme neoliberal. Amb aquesta afirmació no es vol negar que existeixen altres tipologies de malestar, però el neoliberalisme en genera un que ens compromet a tots i totes, que és estructural per principi.

La tesi que es defensa en aquest treball és que el neoliberalisme és generador de malestar, tant en una vessant material com en una de subjectiva. Materialment, produeix condicions de precarietat; subjectivament, promou una racionalització concreta: la de

l'homo economicus empresari de si mateix. D'altra banda, s'explora com el sistema neoliberal, en vistes del malestar i l'esgotament que ell mateix genera, crea mecanismes per continuar funcionant. Aquests mecanismes són els que s'analitzen a la segona part del treball, sota el concepte de "l'empresa de la felicitat": una estratègia orientada a generar benestar emocional. Tanmateix, es mostra com les premisses d'aquest discurs desatenen el context social, polític i econòmic que envolta l'ésser humà i, alhora, contribueixen a individualitzar el malestar, promoure la conformitat amb l'ordre establert, i reforçar la subjecció de *l'homo economicus* empresari de si mateix. Així doncs, són mecanismes que proposen un benestar buit i normatiu, es desenten del malestar estructural, l'individualitzen i responsabilitzen l'individu d'aquest. En contraposició, aquest treball proposa aprofundir en el malestar des d'una visió col·lectiva i polititzada, posant èmfasi en la cura i en la necessitat d'una transformació radical.

L'objectiu d'aquest treball és doble, d'una banda, es vol aprofundir en l'arrel del malestar generalitzat que genera l'estructura neoliberal i de l'altra, desemmascarar els dispositius del benestar com a instruments que reforcen el mateix sistema, i que busquen produir individus actius, despolititzats i responsables del seu propi patiment. Per dur a terme aquesta aproximació al problema plantejat, primer s'analitza el sistema neoliberal en dues vessants, material i subjectiva, que es poden assimilar amb la destrucció i la producció, seguint les idees de Christian Laval i Pierre Dardot, a *La nueva razón del mundo*; un ensayo sobre la sociedad neoliberal, també les de David Harvey a *Breve historia del neoliberalismo* per entendre aquesta nova organització del món basada en el capital, i en les de Michel Foucault al *Nacimiento de la biopolítica* per abordar la qüestió de *l'homo economicus* empresari de si mateix. Seguidament, s'explora en aquesta "empresa de la felicitat" de la mà d'autors i autores com William Davies a *The Happiness Industry*, Sam Binkley a *Happiness as Enterprise*, Eva Illouz i Edgar Cabanas a *Happycracia*, i altres pensadors que tenen una mirada crítica amb aquests mecanismes del benestar. Per acabar, a la reflexió final i la conclusió es consideren idees d'autores com Sara Ahmed a la *Promesa de la felicidad*, Alicia Valdés a *Política del malestar* i el Col·lectiu Care a *The Care Manifesto*.

2. L'estructura del sistema neoliberal

Per captar la lògica del neoliberalisme, primer ens aproximem a les característiques que el defineixen en el pla material. Nascut a la pràctica en la dècada del 1970, el sistema neoliberal és un conjunt de pràctiques polítiques i econòmiques basades en el lliure

mercat, el lliure comerç i la propietat privada. El paper de l'Estat esdevé el de crear i preservar el marc institucional que promogui el desenvolupament d'aquestes mesures, incloent-hi la creació de mercat en àmbits on abans no n'hi havia, com: la terra, l'aigua, l'educació, la sanitat..., però la intervenció en el mercat, un cop establert, ha de ser mínima. Arreu del món, s'han anat consolidant aquestes pràctiques de privatització, desregulació i abandonament de l'Estat.⁶⁷ El neoliberalisme s'ha anat configurant com un sistema de regles profundament arrelades en les lògiques normatives globals, dominades per actors de mercat de gran poder, interconnectats i globalitzats. Aquest sistema penetra en les pràctiques governamentals, polítiques públiques, empreses i tota mena de gestions que articulen la societat. Els valors cabdals esdevenint el creixement, el benefici i la competitivitat.

Aquest procés comporta a la realitat social la precarització de la població, la desintegració de proteccions socials, l'augment de la desigualtat i de la pobresa, així com la devastació del medi ambient. No obstant això, com assenyalen Pierre Laval i Christian Dardot, el neoliberalisme no s'ha d'entendre només en la seva dimensió “destructiva”, és a dir, en la destrucció de les regles, els drets i les institucions, sinó també, i sobretot, en la seva dimensió “productiva”: el que construeix és una certa subjectivitat i manera de relacionar-se⁶⁸, d'habitar el món i d'actuar. Perquè la força d'aquest sistema radica en la seva capacitat d'estendre's més enllà de l'economia, penetrant totes les esferes del món, inclòs l'ésser humà.

El neoliberalisme promou certa mentalitat i manera d'actuar, subjectiva l'ésser humà perquè esdevingui cert tipus d'individu. Per tractar aquesta qüestió prenem una de les idees de Michel Foucault a *El naixement de la biopolítica*. La reflexió que ens interessa es descriu en el següent paràgraf:

En el neoliberalisme —que no ho oculta, sinó que ho proclama— també hi trobem una teoria de l'*homo œconomicus*, però en aquest cas no és en absolut un soci de l'intercanvi. L'*homo œconomicus* és un empresari, i un empresari de si mateix. [...] Es tracta de substituir en tot moment l'*homo œconomicus* com a soci de l'intercanvi per un *homo œconomicus* com a empresari de si mateix, que és el seu propi capital, el seu propi productor, la font dels [seus] ingressos. (Foucault, 2007, p. 265.)

⁶⁷ David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Ana Varela Ramos (Madrid, Ediciones Akal, 2007), p. 7.

⁶⁸ Pierre Laval i Christian Dardot, *La nueva razón del mundo: un ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. Alfonso Diez (Barcelona, Gedisa, 2013).

Cal remarcar, que entre el 1975 i 1979, època de la reflexió foucaultiana sobre la governamentalitat neoliberal, encara no s'havien produït certs fenòmens cabdals que marquen l'inici del neoliberalisme, com és el fet de Margaret Thatcher i Ronald Reagan sent elegits com a presidents, i d'altres successos que marquen l'inici del període neoliberal com a tal. Per això, Foucault tant se l'ha considerat un visionari, com un còmplice acrític del neoliberalisme, o s'ha lligat la seva tercera etapa de la “cura de si” o “tecnologies del jo” a la mateixa idea de l’“empresari de si mateix”.⁶⁹ Tanmateix, sigui quin sigui, el camí de Foucault, considerarem les seves idees com a eines d'anàlisi per entendre el marc en el qual habitem, defensant que l’*homo economicus* té vigència actual.

L'època actual està marcada per concebre l'emprenedoria com a virtut, fenomen que s'explica per la integració de l’*homo economicus* empresari de si mateix com a forma de vida. Aquesta concepció no es limita a cert tipus de subjecte, sinó que esdevé un exercici vital per a tots i totes, i que a més, s'expandeix a tots els àmbits vitals, estructurant-los: el treball, l'oci, l'educació, la salut, els desitjos, les aspiracions, les relacions, tot plegat queda travessat per aquesta lògica mercantil, que s'interioritza profundament. Si cada individu es percep com la seva pròpia petita empresa, la norma general de conducta passa a ser la competència. D'aquesta manera, l'estructura a gran escala pot funcionar: si s'accepta la competència s'accepta també la desigualtat, que és, al capdavant, el fonament del capitalisme. El sistema necessita que es naturalitzin aquestes conductes i creences per poder-se sostenir, i així convertir en norma la precarització de la majoria, per la riquesa il·limitada d'uns quants.

Aquest desplaçament de les normes de l'empresa cap a l'individu implica la capitalització de la pròpia vida, l'optimització constant de totes les esferes vitals i l'autosuficiència: l'aïllament dels altres, perquè es perceben com un límit, un rival, un perill, o alternativament, com una inversió. L'individu es veu impulsat a produir i generar més, sigui més capital, més ingressos o més experiències. Convertint-se ell mateix en un projecte empresarial permanentment en millora. És important entendre el concepte de capital humà del qual tant es parla avui dia sota aquest prisma. Ja no simplement hi ha coneixements, habilitats, hobbies... sinó que aquests s'han de desenvolupar com “capital

⁶⁹Senda Inés Sferco, «Neoliberalismo, orden, tiempo y producción de subjetividad. El homo economicus en y más allá de Foucault», *Argumentos. Revista de Crítica Social* (Buenos Aires: Instituto de investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, 2019).

humà” per entrar en el circuit de valorització contínua, on cada aspecte de l’individu, fins i tot el més íntim, esdevé un recurs explotable dins la lògica empresarial.

Aquest procés no és explícit en l’individu, queda soterrat en una dimensió més inconscient, ja que els mecanismes del sistema neoliberal són diversos en el seu projecte de modelitzar subjectes. Per exemple, desmantellar les proteccions socials o privatitzar el que hauria de ser públic, implica que cadascú hagi de calcular, gestionar-se la vida, autoabastir-se per a sobreviure en l’ordre establert, i des de la individualitat, no la comunitat, perquè es crea un món en el qual els béns i les oportunitats només estan allà per qui se’ls “guanyi”, establint així una meritocràcia que s’oblida de la vida i de la cura. En altres paraules, aquest model de l’*homo economicus* prospera en condicions de precarietat, ja que el sentit de seguretat i confort esdevé molt fràgil, cosa que dificulta sentir-se part del col·lectiu i impossibilita la cura mútua. Més endavant veurem altres vies de la subjectivació neoliberal quan examinem la “indústria de la felicitat” i com aquesta reforça la idea d’un subjecte individualitzat, que pot amb tot pels seus propis mitjans.

3. Conseqüències psíquiques i anímiques del sistema neoliberal

Havent vist com opera el sistema neoliberal en el pla material, en la seva estratègia corporativa, i en el pla subjectivant d’individus empresaris de si mateixos, examinem com les dues dimensions deriven en la vida interior dels subjectes, en el pla íntim i emocional.

Es defensa que del sistema deriva, inevitablement, malestar estructural. Atès que, el fonament del sistema és l’acumulació de capital d’uns quants contra la pobresa de molts i el benefici empresarial per sobre la vida i el planeta. Fins i tot la mort es justifica en clau de negoci, tenint en compte el món bel·licista en què habitem. Res resta garantit, i l’únic sentit existencial és que s’ha de treballar per costejar-se la vida, que es va encarint, mentre l’experiència vital s’empobreix. Afirmacions que són ja ben conegudes, però rellevants de reafirmar per tal d’entendre com s’ha arribat a ser una societat deprimida, ansiosa i sempre preocupada.

D’altra banda, la subjectivació neoliberal porta a l’individu a autoexigir-se constantment, autoexplotant-se per poder seguir sent vàlid i competitiu en el “joc” del capital. Aquestes característiques que arrelen en l’individu, impliquen un autoreplegament, un oblit del col·lectiu, del suport mutu i de la solidaritat; les relacions socials s’afebleixen, es dificulten els lligams comunitaris i minven els espais on poder donar-se suport. En aquest paradigma de subjecció que ens travessa, la societat esdevé un agregat d’individus amb interessos particulars, que habita en espais merament funcionals

com els centres comercials i els aeroports que il·lustren una homogeneïtzació i estandardització de les experiències. L'únic espai vertaderament existent passa a ser el de l'esfera privada. Aquesta visió del món ens porta al naufragi, el malestar fent-se palès arreu. Perquè tot esdevé responsabilitat individual i perquè és extenuant haver d'estar calculant cada acte, cada gest, millorant-se constantment per tal de ser rendible, eficaç i productiu. Arriba un punt on hi ha una manca de sentit, un esgotament mental i físic, perquè el desenvolupament personal neoliberal no té límits, no té objectius clars, sempre hi haurà alguna cosa a millorar, i perquè el projecte vital passa a ser individual i competitiu.

En comptes de veure aquests problemes com a contingents i aïllats, s'ha de posar nom a la causa sistèmica d'aquests desassossecos: el capitalisme, i avui dia, concretament la seva versió neoliberal que, d'una banda, ens precaritza, i per l'altra ens configura de manera tal que ens autoresponsabilitzem d'aquesta precarització. El malestar queda privatitzat i descontextualitzat del seu component estructural. Tornarem més endavant per abordar la qüestió de com afrontar el malestar, però s'avança que cal capgirar els punts de vista predominants sobre la qüestió, un dels quals tractarem a continuació.

4. Per què interessa el benestar dels individus

Examinem perquè, a part de regular les nostres conductes i formes de vida, el sistema neoliberal ha captat que també és necessari orientar els nostres estats emocionals i sentiments. Una societat infeliç no és productiva, tal com explica William Davies a *The happiness industry*, qui argumenta que a partir dels anys noranta, l'amenaça més gran a la continuïtat del capitalisme esdevingué la manca d'entusiasme i activitat per part de la població. Si els treballadors deixen d'estar compromesos amb la seva feina, les empreses perden molt de benefici. La manca de compromís es manifesta en diverses formes: l'absentisme laboral, la malaltia o el presentisme, que pot ser encara més problemàtic perquè implica que el treballador va a la feina simplement a fer l'acte de presència. Estudis mostren que un quart de les absències laborals són per *burnout* (síndrome d'esgotament professional), no per malaltia.⁷⁰ La resistència a la feina ja no es manifesta en veus organitzades de protesta, sinó en formes més difoses, com l'apatia o problemes de salut crònics. La inactivitat, entesa com la pèrdua de la capacitat productiva i

⁷⁰William Davies, *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, (London, Verso, 2015), p. 106.

consumidora, acaba suposant un cost econòmic que les empreses i els estats no poden ignorar.

Així, no és casual que, a partir dels anys noranta, l'interès per la felicitat i la salut dels treballadors, i de la població en general, esdevingués una qüestió estratègica. Per això, van començar a aparèixer noves maneres de regular els sentiments, perquè un treballador feliç és més productiu, un individu feliç consumeix més, i l'ordre establert pot continuar funcionant sense traves. En definitiva, el malestar humà arriba a ser una qüestió inesquivable per les elits, i com hem vist anteriorment, el malestar en el sistema neoliberal acaba penetrant l'individu. Per tant, s'han hagut de crear teories, tècniques i mecanismes per tal d'augmentar el “benestar” de les persones, evitant una societat deprimida, inactiva, improductiva.

5. Psicologia positiva: marc conceptual i les tècniques del benestar

En aquest context, un dels corrents amb més difusió i acceptació ha estat la psicologia positiva, que s'ha consolidat com a marc conceptual per a moltes d'aquestes tècniques orientades al benestar emocional. És un corrent amb fort contingut normatiu, que proposa una determinada visió de la felicitat i el bon funcionament humà. S'orienta a l'estudi i producció del que considera “estats emocionals òptims”.⁷¹ Veiem breument, el seu context i què proposa, per després veure en quines pràctiques deriva.

La psicologia positiva neix als Estats Units a finals dels anys noranta de la mà de Martin Seligman, quan és elegit com a president de l'American Psychological Association (APA). La idea central d'aquest corrent, tal com s'exposa en el primer manifest del moviment, *Positive Psychology: An Introduction*, és l'estudi científic del funcionament òptim humà. Segons Seligman i els seus col·laboradors, des de la Segona Guerra Mundial, la psicologia s'havia centrat principalment a curar i reparar danys, és a dir, s'havia focalitzat en la patologia. En canvi, els psicòlegs positius proposen «començar a catalitzar un canvi en el plantejament de la psicologia, passant de preocupar-se exclusivament per reparar el pitjor de la vida a també construir qualitats positives.»⁷²

Conscients de la seva semblança amb el gènere de l'autoajuda, aquest corrent posa l'accent en les credencials científiques com a fonament de la seva professionalitat, tant

⁷¹Binkley, Sam, *Happiness as Enterprise, An Essay on Neoliberal Life* (State University of New York Press, 2014), p. 2.

⁷²Seligman Martin, Csikszentmihalyi, Mihaly, *Positive Psychology: An Introduction*. (University of Pennsylvania Claremont Graduate University, American Psychologist, 2000).

per atendre les preocupacions dels seus lectors i oients, com per a la seva aplicabilitat en negocis i organitzacions. Així, el que pretenen que faci original el corrent és precisament aquesta voluntat d'arrelar conceptes ja presents en la cultura, com la felicitat, l'optimisme i la superació personal en dades, gràfiques i fets empírics.⁷³

És rellevant com argumenten que hi ha tres factors que determinen la “capacitat” de felicitat en cada individu: 1. Genètica (biologia i herència) que determina un 50% el nostre nivell de felicitat 2. Circumstàncies (gènere, ètnia, ingressos, geografia), que influeixen en un 10% i, 3. Activitat intencional (decisiones que prenem, patrons de pensaments, etc.) que representa un 40% de la felicitat. Aquesta activitat intencional es basa en ser agraït, en centrar-se en les solucions i no els problemes, en establir objectius significatius, en buscar reptes, en sortir de la zona de confort, en cultivar l'optimisme i en «practicar una reinterpretació positiva de les circumstàncies».⁷⁴

Més endavant s'examina críticament aquesta visió de la felicitat i el benestar, que així a primer cop d'ull sembla bastant naïf, però ja es pot intuir que és molt funcional per legitimar el capitalisme i tota desigualtat que visqui el subjecte. La raó és que l'estructura latent d'aquest moviment és el d'entrellaçar una promesa de felicitat i esperança amb mecanismes de control social, profit econòmic i interès estatal.

De més, la psicologia positiva no es queda en el pla teòric, sinó que es trasllada a la realitat social mitjançant un nombre creixent de tècniques i mecanismes que busquen que l'ésser humà percebi la realitat des d'aquesta mirada individual i optimista. Avui dia, és possible parlar de tècniques del benestar, o de la felicitat, en àmbits laborals, estatals, econòmics, educatius, en les relacions interpersonals, en la forma física, en la identitat, en la publicitat, i en tota classe de facetes de la vida quotidiana i organitzativa. Aquests mecanismes poden considerar-se una indústria, tant en el sentit de la rendibilitat econòmica que generen, que és molta, com en un sentit filosòfic. Prenent en consideració les idees de Max Horkheimer i Theodor Adorno amb la seva crítica a la indústria cultural, podem entendre que aquestes tècniques operen de la mateixa manera: els dispositius de benestar funcionen des de la producció massiva de continguts i pràctiques que imprimeixen en l'individu un comportament estandarditzat com l'únic que és natural,

⁷³Illouz, Eva. Cabanas, Edgar, *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Barcelona, Paidós, 2019).

⁷⁴Dades extretes de l'article *Positive Psychology Strategies for Increased Happiness.*, University of New Hampshire: <https://www.unh.edu/pacs/positive-psychology-strategies-increased-happiness>. Trad. propia.

decent i racional.⁷⁵ És a dir, estableixen una norma social estandarditzada que porta a la passivitat col·lectiva.

Un dels contextos en què aquesta visió s'aplica amb més força és el laboral, atès que interessa tenir treballadors eficients i contents, com s'ha comentat anteriorment. Als Estats Units, des dels anys 2000, grans empreses com Google o Coca-Cola han incorporat un *Chief Happiness Officer*, figura que s'ha anat estenent a moltes empreses arreu del món. De fet, a Espanya ja existeix, i és significatiu que la Universitat de La Rioja (UNIR) té un programa per formar professionals en aquest rol⁷⁶. Les funcions principals d'aquest “cap de la felicitat” són assegurar que els treballadors puguin assolir un benestar físic, social i emocional òptim, per poder desenvolupar i assolir els seus objectius laborals de la millor manera possible. Tot en nom de la productivitat i el rendiment.

Altres fenòmens que s'estan desenvolupant des dels 2000 lligats a la psicologia positiva i tota aquesta indústria, són les figures dels assessors, gurus, i tots aquests “mestres” que barrejant psicologia positiva, amb *mindfulness*, missatges motivacionals, meditació i hàbits saludables, busquen que l'individu es realitzi en un ideal d'existència humana: l'individu feliç, saludable, ric, però que tampoc es preocupi pel que és material, perquè “els diners no compren la felicitat”. Tanmateix, no veiem a tots aquests “mestres” passant fam. De fet, tota aquesta indústria de la felicitat genera milers de bilions de dòlars any rere any⁷⁷.

Una de les altres tècniques, que està en brutal expansió, és la publicació d'una infinitat de llibres sobre aquestes qüestions, llibres que sempre tenen per títol algun dels següents termes o conceptes: felicitat, benestar, autodisciplina, *mindfulness*, positivitat, creixement personal, alliberar la ment, entendre el cervell, gestionar les emocions, deixar de pensar en excés, aconseguir més, sentir menys... I un llarg etcètera que busca l'autoregulació per part de l'individu dels seus sentiments, l'autogestió i la completa responsabilitat del que li succeeixi, perquè la felicitat està allà i qualsevol pot arribar a ella seguint unes pautes, només cal estar agraït i ser resilient.

Un últim exemple de com aquest corrent positiu penetra en les esferes socials, en aquest cas estatals, és amb l'elaboració de l'índex de felicitat en els països, estadística

⁷⁵ Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (Stanford, Stanford University Press, 2002), p. 21.

⁷⁶ Programa per ser “Chief Happiness Officer” a la Universitat de la Rioja: <https://www.unir.net/empresa/curso-chief-happiness-officer-cho/> 27/06/2025

⁷⁷ Hi ha estudis que afirmen que el mercat del benestar genera aproximadament 1,5 bilions de dòlars: <https://www.mckinsey.com/industries/consumer-packaged-goods/our-insights/feeling-good-the-future-of-the-1-5-trillion-wellness-market>

que neix després de la crisi financera del 2008. Tal com expliquen Eva Illouz i Edgar Cabanas (2019); després del col·lapse econòmic global, molts països, guiats per experts alineats amb la psicologia positiva, van determinar que calia posar el focus en la felicitat, com a nou criteri d'avaluació. Es tractava de saber si, malgrat la caiguda sostinguda dels indicadors objectius de qualitat de vida, igualtat social i progrés econòmic, la ciutadania se sentia realment tan malament com aquests indicadors suggerien. De sobte, els índex de desenvolupament econòmic i social van deixar de ser suficients per captar el benestar col·lectiu: si la gent afirmava ser feliç, què podia ser més rellevant que això? Perquè, segons aquests experts, la felicitat és un estat mesurable, comparable, i fins i tot capaç de substituir criteris objectius com la distribució de la riquesa, la justícia social o la igualtat.⁷⁸ De fet, a l'hora d'elaborar l'informe mundial de la felicitat, no es tenen en compte variables com la desigualtat o l'atur, i una bona part del procés d'elaboració d'aquest informe es basa a fer tests, on es demana al participant que es col·loqui en una escala de l'1 al 10, valorant la seva situació vital.⁷⁹ Aquest és un exemple significatiu de què s'entén per felicitat actualment: un estat mental quantificable, desvinculat de les condicions materials i estructurals.

S'han exposat alguns exemples a gran escala d'aquesta indústria de la felicitat, però les seves tècniques i “sabers” es difonen de múltiples maneres: aplicacions de telèfon, aparells tecnològics, xarxes socials, anuncis publicitaris... i totes aquestes vies tenen un mateix objectiu: transmetre un missatge d'optimisme i conformitat amb l'existent, tranquil·litzant la població i fent-li creure que el malestar que experimenta és un assumpte individual, resultat d'una mala gestió emocional. Es promou la idea que tot problema té solució mitjançant certs hàbits, certs passos concrets i aplicables, i que tot és possible si es cultiva una mentalitat més feliç.

6. Sobre la necessitat de reflexionar sobre aquestes qüestions

Considero que vivim en una època marcada pel malestar, i els poders econòmics globals ho saben».⁸⁰ És a dir, té la capacitat d'adaptar-se al que li vingui, i en un moment

⁷⁸ Illouz, Eva. Cabanas, Edgar, *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Barcelona, Paidós, 2019).

⁷⁹ Informació extreta de la pàgina web sobre l'informe mundial de la felicitat: <https://worldhappiness.report/faq/>

⁸⁰ Mark Fischer, *Realisme capitalista: No hi ha alternativa?*, trad. Pablo Romero Noguera (Barcelona, Virus Editorial, 2022).

en què el que ve és el malestar més sentit i visceral, el neoliberalisme s'adapta creant aquests mecanismes de neutralització del malestar.

El malestar generalitzat de la població comporta una tendència de buscar maneres d'alleugerir-lo, en altres paraules, qui es descarrega una aplicació que es diu *Happiness*⁸¹, és perquè sent que això li manca, o qui llegeix un llibre d'aquesta temàtica és perquè necessita eines i solucions a cert malestar. Ara bé, si la narrativa que predomina i que més es difon és l'esmentada, almenys pel públic general, el malestar només es cronifica. Perquè si el malestar ve, a tall d'exemple, en forma d'angoixa, la solució no és mirar la part positiva, no és estar agraït del que t'envolta, tampoc és meditar, ni optimitzar-se per gestionar millor el temps. Són exercicis que, potser fins i tot, arriben a ser útils, però com a reparació superficial i instantània, no cura l'angoixa des de l'arrel, que sovint prové de l'estructura econòmica i social que ens rodeja. Erradicar els malestres d'aquesta manera, sense aprofundir en ells, lleva importància a les emocions, als afectes i a tot el que habita a l'inconscient, i que resulta fonamental si es vol comprendre els límits que ens condicionen.⁸²

A més, és important reflexionar sobre el marc conceptual que ofereix la psicologia positiva, i que es trasllada a la pràctica. Un corrent psicològic que afirma que el context social afecta en un 10% la nostra "felicitat", implica una legitimació de l'ordre establert, una invisibilització de les condicions materials, i una mirada extremadament reduccionista a l'hora d'entendre la complexitat del món creat. D'altra banda, que el 40% sigui responsabilitat de l'individu, implica, en certa manera, que si no s'és feliç és perquè no es vol, és a dir, hi ha una culpabilització cap a l'individu de com enfronta la seva vida, l'imperatiu moral esdevenint l'individual, i sobretot el que hi ha és una despolitització, una neutralització i normalització del malestar, substituint-lo per resiliència, adaptabilitat, flexibilitat, autoexigència i cultura de l'esforç que ens condueix a l'autoexplotació. Al capdavall, aquests "dispositius positius" encaixen perfectament amb la lògica de l'*homo economicus*: crear individus centrats en si mateixos, que busquen regular-se en tots els aspectes vitals, que es despullen de la negativitat i veuen la vida com afirmació de si mateixos, sense els lligams de la responsabilitat envers els altres.

D'altra banda, prenent en consideració la felicitat, aquest gran misteri que ha ocupat a la filosofia al llarg dels segles, avui dia, des d'aquests corrents de pensament neoliberal

⁸¹ Aplicació mòbil: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.tuinfoapps.happiness&hl=ca>

⁸² Valdés, Alicia, *Política del malestar* (Madrid, Debate, 2024).

es percep com un bé de mercat, capital emocional, que serveix per ser més productiu i òptim, per poder encaixar el que et vingui, des de la quietud i l'aïllament. Acompanyant-nos del pensament de Sara Ahmed, que analitza críticament com la felicitat ha determinat l'organització del món, i com s'ha usat al llarg de la història per definir certes normes socials, podem destacar un fragment de Simone de Beauvoir⁸³ que Ahmed cita per reforçar aquesta crítica: «No sabem gaire què vol dir la paraula felicitat, i encara menys quins són els valors autèntics que amaga; no hi ha cap possibilitat de mesurar la felicitat aliena i sempre és fàcil declarar feliç una situació que es vol imposar.»⁸⁴ Aquest fragment és especialment revelador per entendre les ciències i tècniques de la felicitat analitzades anteriorment. A través dels discursos i les tècniques que aquestes estableixen i que travessen la realitat social, s'imposa una idea concreta de felicitat als subjectes, vinculada a certes conductes, mentre es deslegitimen d'altres. D'aquesta manera es configura una idea normativa de vida feliç, que exclou alternatives formes de vida. Quan s'etiqueten determinades actituds com a negatives, infelices o tòxiques (terme de gran actualitat), especialment quan s'està expressant malestar o crítica, contribueix a silenciar i desactivar la protesta.

7. Conclusió: Què ens queda per fer?

Un cop identificat el malestar generat pel neoliberalisme, i vist com els mecanismes que el volen "alleujar" formen part de la mateixa lògica neoliberal que el genera, es fa evident la necessitat de cercar alternatives per comprendre i respondre al que ens succeeix. Doncs, com relacionar-se amb el malestar? Es proposa escoltar-lo, dirigir-li una mirada atenta i sensible. Escoltar el malestar com una esgerda que ens indica que el món no va bé, que l'ésser humà no està fet per viure en aquesta escassetat existencial, en la competència constant, l'afany d'acumulació, ni en l'obligació d'optimitzar-se per ser rendible. Des dels afectes negatius que recorren el cos, arribar a entendre el funcionament del sistema, per poder invertir la subjectivació que se'ns imposa dia rere dia. Entendre que el malestar no és un fenomen individual, sinó un símptoma col·lectiu que indica la fallida d'aquest sistema, per molt que aquest es presenti com l'únic model viable. La direcció a seguir és comprendre el malestar com a qüestió pública i política, és a dir, polititzar el malestar com a fet que interpel·la a totes les persones que compartim i

⁸³ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (Madrid, Cátedra, 2005), p. 63.

⁸⁴ Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad, Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Trad. d'Hugo Salas (Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019), p. 23.

habitem el món. Si s'enfoca així, el malestar pot esdevenir una eina de transformació cap a una altra praxis vital. Prendre consciència d'aquest fenomen, pot, almenys, alleugerir la càrrega que s'introdueix en l'ésser humà d'haver d'enfrontar aquest mal d'època de malestar difós, i començar a plantejar una solució col·lectiva.

Es fa necessari, doncs, emprendre, o com a mínim, reflexionar comunitàriament una altra organització social, canviant l'orientació del sistema productiu, per a habitar un món més sa, en tots els sentits, posant al centre la cura i el col·lectiu, i no el benefici empresarial i el capital, tal com proposa també The Care Collective a *The Care Manifesto*.⁸⁵ D'aquesta manera poder parlar de vertader benestar, des de la igualtat i tenint en compte les circumstàncies materials. Per fer-ho possible, és necessari entendre que som éssers profundament interconnectats, amb el món i amb els altres éssers vius. Substituir els valors imperants per la solidaritat i l'empatia per tal de reconstruir el món i reencantar-lo. Deixar la fredor, la distància i el càlcul estratègic de cada acció, i abraçar la fragilitat, la interdependència, i el reconeixement. Prendre consciència dels mecanismes disciplinaris darrere el subjecte autònom, autoregulator i autosuficient. Allunyar-se de la cultura terapèutica de la positivitat que genera una felicitat buida i imposada, que no té en compte la responsabilitat social, que desacredita i simplifica la misèria, perquè en el rerefons d'aquests mecanismes hi ha una organització del món basada en la desigualtat i l'explotació.

Pensar i desenvolupar, de nou, estratègies contra un capital omnipresent. Deixar enrere aquesta ontologia de negocis que tot ho travessa, i que ha imposat la idea que l'organització actual del món és l'única possible. El camí no és fàcil, perquè implica una transformació radical: emancipar-nos d'un sistema, que com hem dit, ha penetrat en totes les esferes, tant conscients com inconscients. Tanmateix, això no vol dir que no hi hagi alternativa, perquè, i en això sí que s'ha de ser optimista, creure en un canvi radical és possible, necessari i urgent no només per la dignitat humana i per poder parlar de vida bona, sinó pel planeta, que aquest sistema explota i esgota fins al punt que no hi haurà retorn. Cal posar en valor tot allò que fa del món un hàbitat comú, recuperar els espais públics, reforçar els discursos que generen comunitat, fer de l'educació un espai crític contra el patiment, fer filosofia per entendre les esquerdes de l'ordre establert, i sobretot, cuidar. Posar la cura al centre de totes les dimensions que està ocupant el capital.

⁸⁵ Andreas Chatzidakis, Jamie Hakim, Jo Littler, Catherine Rottenberg i Lynne Segal: "The Care Collective", *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence* (London / New York, Verso, 2020).

Bibliografía

- Ahmed, Sara, *La promesa de la felicidad, Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, Trad. d'Hugo Salas, Buenos Aires, Caja Negra Editora, 2019.
- Berardi, Franco (Bifo), *La fábrica de la infelicidad: nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Trad. Patricia Amigot Leatxe, Manuel Aguilar Hendrickson, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.
- Binkley, Sam, *Happiness as Enterprise, An Essay on Neoliberal Life*, Nova York, State University of New York Press, 2014.
- Chatzidakis, Andreas, Hakim, Jamie, Littler Jo, Rottenberg, Catherine, Segal, Lynne: "The Care Collective", *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, London, New York, Verso, 2020.
- Davies, William, *The Happiness Industry: How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, London, New York, Verso, 2015.
- Fernández-Savater, Amador, *Capitalismo libidinal: antropología neoliberal, políticas del deseo, derechización del malestar*, Barcelona, Ned Ediciones. 2024.
- Fisher, Mark, *Realisme capitalista: No hi ha alternativa?*, trad. Pablo Romero Noguera, Barcelona, Virus Editorial, 2022.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo*, trad. Ana Varela Ramos, Madrid, Ediciones Akal, 2007.
- Horkheimer, Max. Adorno, Theodor, W., *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Illouz, Eva, Cabanas, Edgar, *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Barcelona, Paidós, 2019.
- Laval, Pierre i Dardot, Christian *La nueva razón del mundo: un ensayo sobre la sociedad neoliberal*, trad. Alfonso Diez, Barcelona, Gedisa, 2013.
- Seligman Martin, Csikszentmihalyi, Mihaly, *Positive Psychology: An Introduction*. University of Pennsylvania Claremont Graduate University, American Psychologist, 2000.
- Sferco, Senda Inés, *Neoliberalismo, orden, tiempo y producción de subjetividad. El homo economicus en y más allá de Foucault*. Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Gino Germani. Argumentos, Revista de Crítica Social, 2019.
- Valdés, Alicia, *Política del malestar*, Madrid, Debate, 2024.

Pàgines web i aplicacions mòbils consultades:

Informe mundial de la felicitat, última consulta 26/05/2025

<https://worldhappiness.report/faq/>

Pàgina web sobre psicologia positiva: *Positive Psychology Strategies for Increased Happiness.*, University of New Hampshire, última consulta 26/05/2025,

<https://www.unh.edu/pacs/positive-psychology-strategies-increased-happines>

Aplicació mòbil per “l’alegria i la felicitat”

<https://play.google.com/store/apps/details?id=com.tuinfoapps.happiness&hl=ca>,
última consulta 25/05=2025

Pàgina web UNIR màster en Chief Happiness Officer:

<https://www.unir.net/empresa/curso-chief-happiness-officer-cho/> 27/06/2025

Una aproximació a la quantitat d’ingressos que genera la indústria del benestar:

<https://www.mckinsey.com/industries/consumer-packaged-goods/our-insights/feeling-good-the-future-of-the-1-5-trillion-wellness-market> (última consulta 27/06/2025)