

## SUFRIMIENTO DE LA DESIGUALDAD: APROXIMACIONES DESDE LA FILOSOFÍA ACTUAL

*SUFFERING PRODUCED BY INEQUALITY:  
APPROACHES FROM CURRENT PHILOSOPHY*

**MIGUEL ÁNGEL MARTÍNEZ QUINTANAR**

Doctor en Filosofía  
Profesor de Filosofía en IES Ánxel Fole (Lugo)  
Profesor Asociado  
Departamento de Filosofía e Antropoloxía  
Universidade de Santiago de Compostela  
Santiago de Compostela/España  
miguel.angel.martinez.quintanar@edu.xunta.es

Recibido: 21/05/2020  
Revisado: 31/08/2020  
Aceptado: 21/09/2020

*Resumen:* Este trabajo realiza un análisis e interpretación filosófica del fenómeno del sufrimiento producido por la experiencia y acontecimiento de la desigualdad en las sociedades posmodernas. La exposición recurre a autores actuales de tradiciones filosóficas diferentes (José Gil, José Miguel Marinas, Martha Nussbaum, Franco Berardi, Jacques Derrida, Byung-Chul Han, Zygmunt Bauman, Jacques Rancière, entre otros). La indagación descubre una dinámica de inscripción/no-inscripción cuyo fundamento es una lógica borrosa, una técnica de dominación y una metafísica de la marca, paradójicamente reforzadas por el actual paradigma de estudios de la condición poshumana que propone Rosi Braidotti. Se concluye con la propuesta filosófica de atender al lugar móvil de enunciación de las personas que sufren y estudiar las consignas que obstaculizan el reconocimiento de su experiencia, y la construcción de una comunidad de iguales autoconscientes y emancipados.

*Palabras clave:* Desigualdad social, Ética, Filosofía de la acción, Filosofía política, integración social, sufrimiento.

*Abstract:* In this article, I try to analyze and interpret from a philosophical point of view the phenomenon of suffering produced by the experience and the event of inequality in postmodern societies. For this, I use current authors who come from different philosophical traditions and formations (José Gil, José Miguel Marinas, Martha Nussbaum, Franco Berardi, Jacques Derrida, Byung-Chul Han, Zygmunt Bauman, Jacques Rancière, among others). This investigation shows the existence of a dynamic of inscription / non-inscription of

suffering, whose foundations are a fuzzy logic, a technique of domination and a metaphysics of the brand. And it also shows that this dynamic is paradoxically reinforced by the current paradigm of studies of the post-human condition that Rosi Braidotti proposes. In conclusion, my philosophical proposal is to attend to the mobile place of enunciation of people who suffer, and to study the slogans that hinder the recognition of their experience, and the construction of a community of self-conscious and emancipated equals.

*Keywords:* Social inequality, Ethics, Philosophy of action, Political philosophy, Social integration, suffering.

## INTRODUCCIÓN

Algunas filosofías morales y políticas actuales dan cuenta de la “existencia” del sufrimiento producido por la experiencia de la desigualdad en las sociedades posmodernas. No obstante, suelen apartarlo del discurso filosófico debido a que le atribuyen un carácter privado, subjetivo. A continuación, rechazan la viabilidad del sufrimiento como concepto filosófico por su naturaleza “íntima”, fronteriza entre lo decible e indecible. Este doble gesto de alejamiento suele inducir el retorno del sufrimiento en formas de alucinación patológica para los individuos y morbosa para las sociedades. Una de las tareas para la filosofía actual es preparar el terreno analítico e interpretativo que facilite dar cuenta de su existencia en lo real y de las operaciones de ocultación, disimulo, mostración, que se ejercen sobre él. El objetivo final debe ser devolverlo, a través de la reflexión autoconsciente y la deliberación cívica, a la salud del individuo y las comunidades,

El propósito de pensar desde la filosofía el sufrimiento producido por la experiencia de la desigualdad en las sociedades posmodernas es triple: clarificar las causas de su encubrimiento y las formas actuales de su presentación; recuperarlo para la filosofía crítica y emancipatoria; reintegrarlo a las ciencias humanas y sociales. En esta labor preparatoria se inserta el trabajo de este artículo.

### 1. INSCRIBIR, NO-INSCRIBIR

El filósofo José Gil ha elaborado un concepto filosófico útil para pensar las dinámicas del sufrimiento asociadas a la desigualdad: “inscripción”. Define inscripción como producir lo real de tal modo que se abren nuevas posibilidades de existencia<sup>1</sup>. Inscribir implica acción, afirmación, decisión, gracias a las cuales el

<sup>1</sup> Cf. GIL, José, *Pulsações*. Lisboa: Relógio D'Água, 2014, 58. El uso que hace Gil en términos de filosofía del deseo se aparta del de Bruno Latour (referido a las transformaciones de cualquier entidad por simbolización operacional).

individuo logra autonomía y sentido para su existencia<sup>2</sup>. La no-inscripción, por el contrario, es una especie de “blanco psíquico” o “impensado genealógico”<sup>3</sup>, transmisible de generación en generación. Es un plano invisible que se caracteriza por formarse como agujero donde falta la inscripción en la conciencia y el discurso<sup>4</sup>. De este modo, lo que no se inscribe (en el lenguaje, imágenes, afectos, sensaciones) no sucede, no acontece, y, en consecuencia, es banal. No obstante, por su propia naturaleza paradójica de medio, la no-inscripción dispone y compone los medios para poder percibir, es condición de posibilidad de la percepción de un mundo con referentes y significados sobrepuestos al agujero del sentido (o agujero no sentido).

Según Gil, los actos privados y las acciones públicas necesitan un espacio cívico y tiempo común en el que inscribirse<sup>5</sup>. De no hacerlo, pasan desapercibidos. La construcción del agujero de la no-inscripción no elimina lo real y las fuerzas que lo producen, que pueden reaparecer localmente, con los mismos u otros estigmas que testimonian lo que se quiso apagar, pero insiste en permanecer<sup>6</sup>.

La no-inscripción puede ser contemplada de dos maneras. Primero, como un viejo hábito que procede, sobre todo, del rechazo impuesto al individuo (desde sí –el inconsciente–, o desde otro –el discurso del deseo–) de inscribirse y reconocer (a sí, o a otros). Segundo, como una técnica política sofisticada que desactiva la acción y fabrica subjetividades obedientes<sup>7</sup>. En cualquier caso, es una operación con rasgos propios que deben ser desarrollados y precisados, pero que tienden a conducir al sujeto a un comportamiento irreconocible (para sí) y un pensamiento confuso (para otros).

2 Cf. GIL, José, *Portugal, hoje. O medo de existir*. 12ª Edición. Lisboa: Relógio D'Água, 2008, 17.

3 *Ibid.*, 21. La no-inscripción conduce a un limbo pantanoso en forma de doble impasse. En *Pulsações*, op. cit., 58, Gil proporciona un ejemplo. Los casados separados que siguen vinculados afectivamente y retornan, ocasionalmente, a comportamientos de casados, no consiguen inscribir la separación en lo real. Sólo una tercera instancia (un acto jurídico, por ejemplo, que decide la custodia de los hijos) logra inscribir la separación, deshaciendo el limbo de la no-separación imaginaria.

4 Cf. GIL, José, *Portugal, hoje. O medo de existir*, op. cit., 21.

5 Según escribe Gil en *Pulsações*, op. cit., 58, anular una manifestación cívica es impedir su inscripción en lo real: la no-inscripción forzada de una acción que, precisamente, está encaminada a inscribirse, viola la democracia.

6 Para Gil no hay inscripción imaginaria y la inscripción simbólica (a pesar de lo que pretende el psicoanálisis) sólo prolonga la realidad ya construida. Si el deseo no se transforma y, por lo tanto, el acontecimiento no surge, nada se inscribe. Cf. GIL, José, *Pulsações*, op. cit., 43.

7 Cf. GIL, José, *Em busca da identidade, o desnorte*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009, 56.

## 2. SUFRIMIENTO, PANTALLA

Tomando como recurso de análisis e interpretación el par conceptual inscripción/no-inscripción, el pensamiento filosófico actual quizás puede ayudar a localizar un ángulo del sufrimiento, ligado a la desigualdad en las sociedades avanzadas del siglo XXI, que, con frecuencia, permanece en la esfera de lo irrepresentable. El abordaje de este ángulo admite varias formulaciones: ¿las sociedades avanzadas inscriben el sufrimiento ligado a la desigualdad sobre el tejido de lo real o, más bien, tienden a grabarlo sobre otras superficies?; ¿el pensamiento colectivo inscribe sobre la pantalla de la percepción común (lenguaje, imágenes, afectos, sensaciones) el sufrimiento de la desigualdad o, por el contrario, lo desplaza sobre otras extensiones? Y desde el punto de vista epistemológico: ¿el discurso que elaboran las humanidades y ciencias sociales sobre el sufrimiento ligado a la desigualdad es capaz, primero, de localizar, encontrar y nombrar el sufrimiento, y, a continuación, denunciar sus simulacros, desviaciones y readscripciones?; ¿la acción ética y política tiene la capacidad de desmontar las apariencias de inscripción y disponer el acontecimiento de su señalización? Nuestra hipótesis es que no, o, quizás, muy poco, o de una manera indirecta, casi como los decimales “redondeados” de un asiento contable, o el resto escrito de una anotación olvidada.

Con certeza hay figuras que apuntan en dirección contraria. Destacan algunas: olas sociales (televisivas, en las redes sociales, en las calles, por ejemplo) de solidaridad con las personas sin techo, inmigrantes sin papeles, afectados por fenómenos climatológicos adversos; denuncias de agresiones sufridas por colectivos vulnerables (niños en acogida, mujeres, ancianos, desempleados, entre otros); programas (institucionales, privados) de sensibilización ante cualquier tipo de violencia (física, publicitaria, psicológica, social, de grupo, por decir algunas) infligida a personas afectadas por procesos de desahucio, diversidad funcional, patologías conducentes a la miseria (ludopatías, toxicomanías, tecno-dependencias, entre otras). Las figuras anteriores prueban que puede haber inscripciones exitosas en relación con una ética del deseo y el poder de la vida. Pero, correlativamente, muestran que hay otro tipo de inscripciones, fallidas, relativas a una patología moral que destruye la vida, promueve el trauma neurótico, o delira inscripciones paranoicas a escala mundial, incluso cósmica<sup>8</sup>. Inscripciones frustradas, no-inscripciones, que suspenden el deseo, y provocan, en un tiempo diferido, violencia y muerte.

8 Cf. GIL, José, *Portugal, hoje. O medo de existir*, op. cit., 44.

### 3. INSCRIPCIONES, FORCLUSIÓN

Las sociedades posmodernas tienen sus ritos, costumbres, apoyados en inscripciones y no-inscripciones<sup>9</sup>. Formas de acción cuyos marcos pueden ser consentimientos tácitos, aprobaciones cómplices, asentimientos explícitos, entre otros. Entre las no-inscripciones hay tres que no aparentan serlo: envejecer<sup>10</sup>, sufrir<sup>11</sup>, morir<sup>12</sup>. Son tres acontecimientos ligados a la desigualdad, es decir, a la desviación de la norma niveladora que prohíbe envejecer, sufrir, morir. Tres interdicciones que suspenden el conocimiento de esos sucesos (como acontecimientos) y desvía el uso del lenguaje en los relatos de sus protagonistas a una función extraña (entre el pudor y el bochorno). ¿Cuáles son las causas de que las sociedades avanzadas obturen la visión razonable, vivencia saludable y expresión normalizada, de la vejez, sufrimiento, muerte? ¿Por qué estas tres experiencias convierten en desiguales a los que las padecen? ¿Por qué su perfil más doliente permanece sin nombre, ausente de la agenda política y el quehacer de las instituciones (sociales, políticas, administrativas), a pesar de los eufemismos con que lo encubren y desvían (memorandos, informes técnicos, estadísticas, entre otros)?<sup>13</sup>

9 Puede resultar productivo cruzar el “poder de inscripción/no-inscripción” con la arbitrariedad que caracteriza al “poder (absoluto) de institucionalizar” analizado por Pierre Bourdieu en *Meditaciones pascalianas*. (Trad. Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama, 1999, 303-305.

10 Sobre el envejecimiento como proceso doloroso de convertirse en extraño de sí mismo y movimiento de auto-habilitación para reflexionar sobre la dislocación del yo-doliente/yo-social, de difícil inscripción en la mirada de los otros, cf. AMÉRY, Jean, *Reuelta y resignación. Acerca del envejecer*. (Trad. Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Anglès). Valencia: Pre-Textos, 2011, 64-68, 90-92, 116-117.

11 Para el sufrimiento asociado a la inscripción/no-inscripción en los procesos biopolíticos de constitución de la subjetividad colectiva portuguesa actual, cf. GIL, José, *Em busca da identidade, o desnorte*, op. cit., 35-38.

12 Sobre la no-inscripción de la muerte y sus efectos sobre las personas, cf. *Ibíd.*, 20-21. Para el punto de vista de los posibles desarrollos de su inscripción ética, legal y conceptual en el curso de la vida comunitaria, cf. GIL, José, *Caos e ritmo*. Lisboa: Relógio D'Água, 2018, 491-493, 496-497.

13 Hay algunas coincidencias de este lenguaje inscriptor/no-inscriptor con los procedimientos de elisiones y exaltaciones de la *Lingua Tertii Imperii* (lengua del Tercer Reich) tal como la describe Victor Klemperer en *LTI. Apuntes de un filólogo*. (Trad. Adan Kovacsics). Barcelona: Editorial Minúscula, 2001, 42: “La LTI se centra por completo en despojar al individuo de su esencia individual, en narcotizar su personalidad, en convertirlo en una pieza sin ideas ni voluntad de una manada dirigida y azuzada en una *dirección determinada*, en mero átomo de un bloque de piedra en *movimiento*. La LTI es el lenguaje del fanatismo de masas. Cuando se dirige al individuo, y no sólo a su voluntad, sino también a su pensamiento, cuando es doctrina, enseña los *medios necesarios* para fanatizar y suggestionar a las masas” (las cursivas son nuestras). Estos “medios necesarios” se ejemplifican en el capítulo “Sistema y organización” (149-156) que muestra como la palabra “organización” (distribución del trabajo por alguna autoridad) confirma que el lenguaje crea y piensa por la mayoría de la población, irradiando desde la agenda político-institucional a las biografías personales-profesionales.

Algunas no-inscripciones pueden contemplarse como síntomas. Exhiben, a la par que disimulan, una realidad que resulta incomprensible, insoportable e in traducible, para las personas. Un tipo de realidad que el individuo posmoderno, expropiado de su madurez moral, competencia práctica y formación ética, sólo es capaz de abordar bajo el modo del espectáculo, el simulacro, la apariencia. Es decir, la mentira.

La no-inscripción es, por un lado, exhibición de una supuesta inscripción. Su referente es la imagen (televisiva, publicitaria, digital). Su función, convertir el mal en algo banal, desnaturalizado, sin substancia. La imagen es un icono que vacía su referente (de sentido) y lo convierte en un signo que circula (mercancía). Por otro lado, la no-inscripción es ocultación de la no-inscripción. Su instrumento es la red de psicofármacos que aminoran, por un tiempo, el daño real que padecen las personas. Su función, el apartamiento (a lo íntimo) y reconducción (clínica) de cualquier asomo de incomodidad, inadaptación, pena. La ocultación marca el umbral de aquello que está mal inscrito, que se ha grabado de un modo fallido y, por lo tanto, delimita una forclusión<sup>14</sup>: algo de lo que no se habla, o se habla de más, o no se llega a entender, o se entiende de un modo confuso, recubierto con todo tipo de decoros (entre cínicos e hipócritas) y frases hechas (tópicos y consignas).

La no-inscripción del envejecer, sufrir, morir, es un triple no. Pero, con frecuencia, no se inviste de los efectos de una simple negación o rechazo. Es, literalmente, una “exclusión del foro”<sup>15</sup>. Primero, en el sentido de apartar a alguien de un conjunto de leyes estructuradas de manera particular y, además, de dejar de formar parte de la ley o conciencia particular. Segundo, en el sentido de “exclusión del fuero o estructura de lo inconsciente”<sup>16</sup>. Es decir, del deseo del otro y lo otro del deseo. En la actualidad esta no-inscripción se ayuda de varios dispositivos que figuran la ausencia del nombre del Padre<sup>17</sup> para disimular su agujero: se inflaman los prestigios de la tecnociencia y biotecnología<sup>18</sup>; se exalta la

14 “Se trata pues, en la forclusión, de un proceso en donde en lugar de algo (la metáfora del Nombre-del-Padre) encontramos un agujero (simbólico)”, GÁRATE, Ignacio; MARINAS, José Miguel, *Lacan en español. (Breviario de lectura)*. 2ª Edición. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, 134.

15 Cf. GÁRATE, Ignacio; MARINAS, José Miguel, *Lacan en español. (Breviario de lectura)*, op. cit., 135.

16 *Ibid.*, 135.

17 “Padre es un hecho de palabra. Es un nudo en el lenguaje. Es el anudador, como quien ata un ombligo. Es quien mantiene ese hilván, en el *Synthome*, sigue afirmando Lacan que mantiene ligados (ya no anudados) lo imaginario, lo simbólico y lo real. I. la fusión convocada, S. la ley que separa, R. lo que sorprende arrebatando toda categoría, todo filtro”, MARINAS, José Miguel, *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, 270.

18 Sobre la “inflación de promesas” de la tecnociencia y, en concreto, la biología sintética, cf. DIÉGUEZ, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2017, 203-215.

ideología transhumanista<sup>19</sup>; se vela el agujero merced a su recogimiento en espacios cerrados (institucionales, domésticos) y, simultáneamente, se espectaculariza en circuitos abiertos (digitales, televisivos)<sup>20</sup>; se sustituye con el imaginario de la omnipotencia individual y la metafísica de la juventud<sup>21</sup>. Esta cuádruple operación, se fundamenta en un “se” compuesto por una estructura de deseo que enajena a las personas y diseña la plataforma sobre la que se construye una apariencia de foro: vínculos sociales deshumanizados que no toleran la miseria, pobreza, dependencia.

#### 4. DESEO IMAGINARIO, GOZO SIMBÓLICO

La respuesta social e individual al triple acontecimiento/experiencia de envejecer, sufrir, morir, se basa en el deseo imaginario de invulnerabilidad como aspecto fundamental del éxito en la vida adulta<sup>22</sup>. También en el gozo simbólico de la dominación ilimitada sobre uno mismo, los demás, la naturaleza, como segundo rasgo del triunfo personal<sup>23</sup>. La función de esta ficción es impedir el reconocimiento de rasgos fundamentales en la vida de cada persona: soledad, fatiga, aflicción, ansiedad, malestar, debilidad, miedo, flaqueza, vergüenza, enfermedad<sup>24</sup>. En otras

19 “Cuando a comienzos de siglo la sinergia entre biotecnologías e inteligencia artificial estableció una oportunidad sin precedentes para reemplazar el cuerpo orgánico por un organismo sintético (una vez que la miniaturización de los dispositivos digitales abrió la vía a la nanotecnología y así a la inserción de automatismos técnicos en el tejido mismo de la vida) la utopía y la distopía se acercaron al punto de casi confundirse en la imaginación transhumana del futuro”; “La ideología transhumana intenta, esencialmente llevar a cabo el perfeccionamiento técnico como un programa unificado. Kurzweil propone explícitamente lo siguiente: escanear y cargar la estructura de la mente de una persona y descargarla en un cuerpo trans-biológico”, BERARDI, Franco, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. (Trad. Alejandra López Gabrielidis). Buenos Aires: Caja Negra, 2017, 299-300, 303, respectivamente.

20 Para las nuevas formas de sufrimiento asociadas a este doble movimiento (pánico, trastorno por déficit de atención, agotamiento mental, depresión, entre otras), cf. BERARDI, Franco, *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, op. cit., 48-55. Sobre la depresión, pánico y miedo, cf. BERARDI, Franco, *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo del trabajo al surgimiento del cognitariado*. (Trad. Álvaro García-Ormaechea). Madrid: Ediciones Acquarela, 2007, 195-204. Sobre las antedichas patologías en relación con la ideología de “felicismo frígido” de la nueva ideología “tech”, cf. BERARDI, Franco, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. (Trad. Manuel Aguilar Hendrickson y Patricia Amigot Leatxe). Madrid: Traficantes de sueños, 2003, 18-26, 32, 80-95.

21 Sobre el deseo de invulnerabilidad, como respuesta a la ansiedad y dolor que produce un ideal ficticio de perfección, cf. NUSSBAUM, Martha C., *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. (Trad. María Victoria Rodil). Madrid: Katz Editores, 2010, 59-67.

22 Cf. NUSSBAUM, Martha C., op. cit., 60.

23 Cf. NUSSBAUM, Martha C., op. cit., 68-69.

24 Cf. NUSSBAUM, Martha C., op. cit., 55 y ss.



palabras: el encubrimiento del régimen de la ex-posición, o condición expósita, que hace iguales a las personas<sup>25</sup>. Despojar a la sociedad de la consideración de que *ser humano* es vulnerabilidad, necesidad de cuidado, amparo, atención, produce alienación, impotencia y frustración<sup>26</sup>. Hurtar a las personas el reconocimiento social e institucional de la cara doliente de *ser humano*, es abandonarlas en el terreno de los portavoces del resentimiento, arrojarlas a repetir, en el plano indecible del síntoma, un dolor suplementario de carácter exclusivamente reactivo.

Prohibir (censurar) o desviar (manipular) la representación (tratamiento abierto y saludable) de las experiencias dolorosas, convierte las personas en irresponsables de sus actos. Impedir que pongan nombre cierto y recto a su deseo íntimo, invitarlas a reconducirlo a percepciones sociales y políticas engañosas, supone entregarlas a un doble acto de no-inscripción. El primero consagra las personas a la exaltación nihilista de lo trágico y la dominación (afirman que el sufrimiento de la desigualdad es inevitable). El segundo las proyecta en el vértigo de una acción transformadora delirante, imposible de atender, sin fin ni final emancipador, sin gozo (sostienen que es la acción más directa). Aquejadas de una doble manipulación que orienta el deseo al infantilismo, son incapaces de efectuar una saludable transferencia<sup>27</sup>.

## 5. LÓGICA “BORROSA”, FABRICACIÓN DE LO IRREAL

Las sociedades posmodernas tienen a acelerar y profundizar el dinamismo de la lógica de la inscripción/no-inscripción. En concreto, una de sus operaciones: la

25 El concepto y expresión “ser expósito”, como condición ontológica de lo humano carente de hogar y amparo, aparece en BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?* (Trad. Eugenio Ímaz). México: FCE, 1949, 32, 142. Miguel de Unamuno en *Niebla*. 31ª edición. Madrid: Alianza Editorial, 2017, 110, también alude a este carácter: “Todos somos expósitos”.

26 Como confirma NODDINGS, Nel, *La educación moral. Propuesta alternativa para la educación del carácter*. (Trad. Luz Freire). Buenos Aires: Amorrortu, 2009, 227-232, 251-258, al resaltar la necesidad de la conversación (no sólo lógico-formal e histórico-inmortal sino, sobre todo, cotidiana, informal) como herramienta importante para la formación moral de las personas que buscan sentirse cuidadas, estimadas, acompañadas y reconocidas en la singularidad de su sufrimiento.

27 “(...) quien habla transfiere al otro (a quien pone como analista) un decir que no controla pero que va surtiendo efecto precisamente porque quien lo recibe está revestido de esa cualidad de sostener (amor+ciencia) el absurdo de un discurso fragmentado, que se repite, que quien lo profiere no encuentra lógica alguna, hasta que...”, MARINAS, José Miguel, *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*, op. cit., 95. Según Marinas “el psicoanálisis no es un sistema ético, pero sí una experiencia moral” (99). En el capítulo “Ética de la transferencia” (81-101) presenta algunas bases para el alivio/cura del sufrimiento: no denegar lo inconsciente, fomentar la pregunta por el deseo, preocuparse por lo ambivalente del vínculo social.



fabricación de lo irreal. Su funcionamiento puede describirse<sup>28</sup>. Tómesese un fragmento de realidad; imagínese su opuesto; sobrepóngase el opuesto sobre lo real, de tal manera que el primero quede anulado (por un procedimiento de tachado o desfiguración); promuévase ese opuesto. De esta manera puede crearse un plano en el que la realidad es imaginaria, y su contrario, sumado al resto, verosímil. Incluso necesario, ineluctable.

Sobre el sufrimiento de la desigualdad se asienta la construcción de un plano en el que surgen, y coexisten, figuras imaginarias y fantasmáticas. Es una superficie de no-inscripción en la que acontece lo fluctuante, disipado, aquello que siempre está en trance de borrarse, ser borrado, desaparecer del espacio de aparición. De este modo, la no-inscripción genera incoherencias, inconsistencia y obediencia pasiva. Esta lógica puede ser calificada de “borrosa”<sup>29</sup>: sus reglas afectan a lo que no existe, pero se tiene por existente<sup>30</sup>.

La “lógica borrosa” trae puros espectros al espacio del aparecer<sup>31</sup>. Por ejemplo, el miedo a la pobreza “contagiosa” y la atracción por la riqueza “imantada”. Por una parte, el miedo es la forma capaz de producir más razones imaginarias para tener miedo de las que, en realidad, provoca la pobreza, que se convierte en “contagiosa”. Por otra parte, la atracción es la forma que retrata la suma de impotencias e inhibiciones que se acumulan en la raya de la inminencia, nunca satisfecha, del acontecimiento de la riqueza transformada en “imantada”. La fabricación de lo irreal pone *en forma* estas dos instancias, las hace funcionar. También puede saturarlas de contenido: noticias falsas, argumentos falaces. Pero, merced a la “lógica borrosa” parpadean intermitentemente<sup>32</sup>. Desaparecen y aparecen. Crean en sus intermedios efectos de veracidad y trazan entre sus consignas

28 Esta descripción toma elementos de dos fuentes: la “semántica del poder” que “produce realidad”, de HAN, Byung-Chul, *Sobre el poder*. (Trad. Alberto Ciria). Barcelona: Herder, 2016, 32-54; la “dinámica de la exclusión” que produce humanos como “residuos”, de BAUMAN, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. (Trad. Pablo Hermida Lazcano). Barcelona: Paidós, 2005, 51-84.

29 La coincidencia de este término con la lógica borrosa de la lógica formal es meramente verbal.

30 BAUMAN, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, op. cit., 151, prefiere hablar de “cultura de la retirada, la discontinuidad y el olvido”.

31 “Un espectro se cierne sobre los moradores del líquido mundo moderno y sobre todas sus labores y creaciones: el espectro de la superfluidad. La modernidad líquida es una civilización del exceso, la superfluidad, el residuo y la destrucción de residuos”, BAUMAN, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*, op. cit., 126.

32 “El espectro, como su nombre indica, es la frecuencia de cierta visibilidad. (...) El espectro también es, entre otras cosas, aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver. Ni siquiera la pantalla, a veces (...)”, DERRIDA, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. (Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti). 3ª ed. Madrid: Trotta, 1998, 117.

lugares de dominación. Regidas por un movimiento de ocultamiento/desocultamiento, dejan en suspenso un sistema de fuerzas que se oponían de manera apocalíptica y, ahora, revelan su no-inscripción. Nada sucedió realmente, aunque los efectos secundarios sobrevuelan, y caen, mientras se horada el tejido de los vínculos sociales.

En los lugares donde acontece el ocultamiento/desocultamiento (por ejemplo, en actos como favorecer, agasajar, halagar, congraciarse, de manera siempre decorosa, con quien ocupa lugares de dominación, o se supone que los colma) se revela el elemento en el que las personas desarrollan su biografía: la desigualdad. En estos lugares la desigualdad cobra varias figuras: vulnerabilidad, fragilidad, incapacidad, dependencia no declarada. Incluso, no aceptada. De ahí que, sin necesidad de un argumento elaborado, las figuras de los peticionarios de favores, y quien los satisface, presenten una cara pre, o post, política. En cualquier caso, antipolítica, antidemocrática<sup>33</sup>. ¿Cuáles son las ficciones que encubren su origen antidemocrático?

## 6. DOMINACIÓN, TÉCNICA POLÍTICA

El lugar de ejercicio de la dominación, así entendida, puede estar ocupado por diversas instancias: un amo, el discurso que enuncia, los gestos que de él se esperan, el conocimiento del que dispone, por ejemplo. Este conocimiento suele ser secreto y del secreto, es decir, de las reglas que rigen la libertad de movimientos de quien domina y que, como una secreción, proyectan el prestigio de la posesión de un saber. Dicho de otro modo: el lugar de la dominación habilita, sólo a algunas personas, a disponer de un abanico de posibilidades de acción hurtado a las otras, no por robo, represión, o mala fe, sino por fingimiento, simulacro, apariencia. También accesibilidad directa. Sin embargo, este lugar sólo logra estar investido de autoridad social si cumple otra condición. ¿Cuál? La que le otorga eficacia y validez: el reconocimiento del dominado, el agradecimiento del desigual. Para darse este reconocimiento, el lugar de dominación debe mostrar su faz de reclamo<sup>34</sup>.

33 “(...) la política existe allí donde la cuenta de las partes y fracciones de la sociedad es perturbada por la inscripción de una parte de los sin parte. Comienza cuando la igualdad de cualquiera con cualquiera se inscribe como libertad del pueblo”, RANCIÈRE, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Nueva Visión, 2007b, 153.

34 Para la dinámica del señuelo en el ejercicio de la dominación, cf. HAN, Byung-Chul, *Sobre el poder*, op. cit., 40 y ss.

El reclamo sirve para atrapar incautos<sup>35</sup>. Funciona imitando algo (saber, placer, por ejemplo). Incluso, imantando contra-poder, ignorancia, no-placer, para investirlos con su propio prestigio. Su carácter es paradójico porque es lo que no es, dice lo que no dice. Su quehacer es retorcido, incluso de soslayo: mostrar sin revelar. Su significado es otorgado por el destinatario del poder, en el que este reconoce su propia imagen. Destinatario gozoso que se recrea fascinado en la reapropiación de una autocontemplación especular. En realidad, el lugar de dominación es vacío, y del vacío, pero con fuerza suficiente para garantizar la presencia y mirada de un otro (amigo, enemigo, es indiferente) que sujeta a quien está presente y mira.

Ahora bien, no parece que el lugar de la dominación, o lugares de dominación, puedan reducirse a simples apariencias y reclamos. Pueden valerse de una función complementaria: otorgar credenciales de sufrimiento real e ilusorio. Expenden las autorizaciones para realizarse (como convivientes iguales) o reducirse (a coexistentes desiguales). Es la película extremadamente fina en la que se acomoda, o no, el síntoma<sup>36</sup>. ¿Qué síntoma?

Los lugares de dominación pueden ser observados como síntomas<sup>37</sup>. Esto es, vías de paso que abren a otra dimensión que no es la de los hechos visibles, con sentido. ¿Qué dimensión? La que habla y muestra sin que se sepa que dice y que muestra. Una dimensión cuyo registro huye de la ciudadanía y no se deja atrapar por los convivientes iguales. No obstante, esa dimensión suministra las creencias de cada ciudadano: fetiches, tabús, olvidos, novelas familiares. Es una dimensión de la palabra, del habla, por tanto, de la política. Un nudo en el lenguaje que pocos saben anudar y desanudar en esa otra escena vedada a lo público<sup>38</sup>.

35 MARINAS, José Miguel, *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*, op. cit., 246-247, interpreta de esta manera la noción *semblant* de Lacan.

36 “Pensar y diagnosticar los vínculos interpersonales (...) no es recorrer las piezas de un rompecabezas más o menos destartado, es hacer un inventario de síntomas. Y el síntoma, como Freud enseña, es una solución de compromiso: entre un plano que se ve y se entiende del todo y otro plano que no se acierta a delimitar, el plano de lo reprimido”, MARINAS, José Miguel, “El contexto ético y político del psicoanálisis”. En: MARINAS, José Miguel (Coord.), *Lo político y el psicoanálisis. El reverso del vínculo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, 26.

37 Cf. MARINAS, José Miguel, *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*. Madrid: Machado Libros, 2006, 41 y ss.

38 “(...) un saber de lo peculiar, que encuentra su formulación, analizando las rugosidades, los nudos, los puntos ciegos del proceso de enunciación. Por eso hay rigor en el método analítico: a condición de reconocer que lo inconsciente está estructurado como un lenguaje y que los hallazgos (...) detienen un sentido en el discurrir metafórico y metonímico (desplazamiento, condensación, enmascaramiento) de las formaciones de lo inconsciente. Que están por todas partes, en nuestra cultura, en nuestras formas de vida. Que se descubren en el espacio de la sesión (...) pero que no se agotan en ese espacio”, MARINAS, José Miguel, “El contexto ético y político del psicoanálisis”, op. cit., 30.

Quien logra establecerse en un lugar de dominación, es decir, saturarlo desde el punto de vista de la lógica “borrosa”, produce sus reglas. Es un lugar de creación de técnica política sofisticada que, leída desde el kantismo, desactiva la acción (desincentiva el inicio de nuevos cursos de acción) y fabrica subjetividades obedientes (menores de edad, cobardes y perezosas). El artífice de esta técnica política no cuestiona la naturaleza híbrida del lugar en el que concurren apariencias, falsos reconocimientos, desviaciones. Los usa en su beneficio. Sin embargo, desconoce lo que revela, el síntoma que él también es. El artífice técnico, al ser interrogado, no sabe dar razón de sí y de los otros. Aparenta saber y poseer la solución a los problemas. La eficacia de su dominación se basa en el silencio o el ruido, el reforzamiento de la persistencia de aquello que ocupa el espacio sonoro. Y, asimismo, en la tramoya de un síntoma por descifrar.

## 7. METAFÍSICA, MARCA

Cuando los referentes sociales se deslizan a un plano sobresaturado, complementario, las esferas a las que pertenecen (economía, política, derecho, educación, entre otras) se ven afectadas por un vector especulativo que tiende a convertir sus objetos en metafísicos. ¿Cuáles son estos referentes? El sufrimiento psicofísico de las personas; sus dolencias y malestares; su envejecimiento y cansancio; su explotación laboral. Aquello que podría inscribirse en la superficie de la pantalla sociopolítica, por ejemplo, con el razonamiento jurídico (desarrollo de la jurisprudencia constitucional) y la ética del cuidado (moral humanista de raíces ilustradas), es expulsado de la esfera de la realidad, reconvertido y sustituido por términos simbólicos<sup>39</sup>.

Este desenfoque de la realidad produce una marca<sup>40</sup>. La dislocación metafísica está en consonancia con la lógica de la inscripción/no-inscripción porque genera efectos desastrosos para las personas: falta de reconocimiento, autodesprecio, inconsistencia intelectual, confusión de ideas, incapacidad para elaborar un discurso, y, sobre todo, transferencia afectiva de lo real a lo imaginario. La realidad se inviste de silencio mientras se resaltan los perfiles de lo irreal. Tomemos

39 Según Byung-Chul Han esta es una de las funciones del ejercicio actual de dominación: la psicopolítica. Cf. HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. (Trad. Alfredo Bergés). Barcelona: Herder, 2014a, 117. Para la dimensión metafísico-digital de la dominación psicopolítica, cf. HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*. (Trad. Raúl Gabás). Barcelona: Herder, 2014b, 49-53, 81-86, 105-109.

40 Según José Gil, *Portugal, hoje. O medo de existir*, op. cit., 87, la marca aparece como el reverso de la inscripción: crea y abre lo real. La marca destruye lo real: busca la captura y la apropiación.

algunas marcas. El sufrimiento real se desplaza a un limbo de imágenes (paquetes de signos-señales)<sup>41</sup>. La falta de afecto se traslada a la autoexposición digital voluntaria (desinteriorización de la persona)<sup>42</sup>. El dolor del cuerpo, producido por el trabajo, se disfraza y disimula con su traspaso al tiempo-máquina (adaptación de los ritmos psico-biológicos humanos a lo asíncrono virtual-atemporal)<sup>43</sup>. El secuestro del inconsciente se enmascara con la construcción de un conocimiento colectivo salutar (Big Data que convierte el “yo” en un registro de las acciones e inclinaciones de cada persona)<sup>44</sup>. El pensamiento argumentativo (esfuerzo del concepto) se sustituye por la emocionalización (aceleración, banalización y hedonización de ideas y conceptos)<sup>45</sup>. Si los referentes reales permanecen en un más allá, entonces política y sociedad se tornan metafísicas, tienden a autocomprenderse como marcas.

No obstante, los sujetos y sus sufrimientos (mal inscritos, no-inscritos) permanecen anclados en un entorno físico, carnal, que, sin ser todavía nombrado, se manifiesta en las lindes del trauma. Acontece cuando un tercero, sea quien fuere, logra inscribir lo que sucede y arruina el limbo metafísico producido por la no-inscripción. Por la quiebra de la pantalla especulativa de la lógica brumosa irrumpe la precarización, pauperización, sufrimiento, envejecimiento, fatiga, muerte. Esto es, la rotura de la identidad personal metafísica, marcada.

En el transcurso del agrietamiento de la lógica borrosa/brumosa, las personas se sienten abandonadas y, a continuación, desbordadas. La incertidumbre provocada por el golpe de lo real<sup>46</sup>, tiende a cercarlas, primero, en el silencio, quizás porque carecen de herramientas conceptuales y destrezas afectivas para codificar, simbolizar y canalizar una expresión de su malestar. Es el momento del desamparo, la rajadura en la protección, revelada espectral. A continuación, las personas se entregan, con frecuencia, al resentimiento, la culpabilización violenta de sí y/o del otro. Es el momento de la reacción, no la acción, punto crítico en el que el

41 Cf. HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*, op. cit., 53.

42 Cf. HAN, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*. (Trad. Raúl Gabás). Barcelona: Herder, 2013, 25 y ss.

43 Cf. HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*, op. cit., 55-60, 65-69; HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, op. cit., 47-51.

44 Cf. HAN, Byung-Chul, *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, op. cit., 93-113.

45 Cf. *Ibid.*, 65-75, 77-83.

46 En un lenguaje deudor del psicoanálisis, Marinas explica la equivocidad de las aristas-ángulos de lo real respecto de lo imaginario y lo simbólico: “A nuestra reflexión de lo psíquico en la polis, interesa sobremanera a) lo real como acontecimiento, b) lo real como indecible, c) lo real como imposible, d) lo real como lo que hace de las suyas en el sistema, en todo sistema, e) lo real como ligado al gozo (*jouissance*), f) lo real como hondón del caos, intratable, fecundo, vertiginoso, acechante... y g) como Lacan dice (...) lo Real como algo que se inventa con el nudo bastardo de los Borromeo”, MARINAS, José Miguel, “El contexto ético y político del psicoanálisis”, op. cit., 29-30.

enfrentamiento imaginario revela su poder de tornarse violencia real. El individuo “casi” no es capaz de discernir qué hace en realidad porque durante una parte de su existencia fue invitado a participar en el espectro de la irresponsabilidad (ética, jurídica) de sus actos y entrenado en la legitimidad del infantilismo erguido a modelo de vida humana.

## 8. CONDICIÓN POSHUMANA, SOSPECHAS

Al comienzo de este artículo preguntábamos si la no-inscripción, es decir, la lógica “borrosa” que hace desaparecer el sufrimiento de la desigualdad y crea lugares de dominación, afecta al discurso de las humanidades y ciencias sociales actuales, esto es, si la propuesta epistemológica de estos saberes es capaz, primero, de localizar, encontrar y nombrar el sufrimiento y, a continuación, denunciar sus simulacros, desviaciones y reascripciones. Sospechamos que en lo que se refiere a una de sus corrientes más innovadoras y exitosas, la respuesta es negativa.

Una forma actual de no-inscripción del sufrimiento de la desigualdad (entendida como vulnerabilidad permanente, miseria programada, pobreza excluyente, exclusión irreversible) es la promovida desde el paradigma filosófico de la condición poshumana. Lo característico de este paradigma es que engloba un conjunto de fenómenos de la época posmoderna y su modo de pensamiento correspondiente. Resalta la novedad histórica de los saberes y prácticas que intervienen en la producción de un ser humano diferente: biomedicina, ingeniería genética, neurociencias, tecnologías de la información y comunicación, tecnologías ciborg, entre otras. Concuerdan con un conjunto realidades coetáneas de otro fenómeno: la crisis de las ciencias humanas y sociales entendida como escasa aplicabilidad, dificultad para determinar su objeto de estudio, falibilidad de sus metodologías, por ejemplo. El poshumanismo es el modo de pensar asociado a las antedichas tecnociencias y causa del cuestionamiento del paradigma epistemológico antropocéntrico.

El paradigma del poshumanismo se presenta como la realización de una cuádruple promesa relacionada con la superación “definitiva” de la figura humana<sup>47</sup>. La primera promesa es la acción de la vida más allá del individuo<sup>48</sup>. Pretende elaborar una bioética global para las biocudadanía de las biosociedades posfordistas. El primer paso para vencer cualquier tipo padecimiento, asociado a la

47 Cf. BRAIDOTTI, Rosi, *Lo posthumano*. (Trad. Juan Carlos Gentile Vitale). Barcelona: Gedisa, 2015.

48 Cf. *Ibid.*, 25-70.

“vieja” forma *homo*, pasa por reconocer la naturaleza biopolítica<sup>49</sup> y/o tanatopolítica de la gobernación de las poblaciones posmodernas. Gestionar las vidas, y modular las muertes, puede realizarse merced a la inscripción, en la superficie biopolítica, de todas las posibles declinaciones del vivir, y gracias al acto de asentar, en el registro tanatotécnico, todos los modos posibles de morir. La condición expósita, y límites ontológicos de lo humano, deben ser superados con los medios de acción biotécnica.

El paradigma poshumanista formula una segunda promesa: la vida más allá de la especie<sup>50</sup>. La conexión biunívoca vida-planeta es la base de la igualdad de derechos entre especies que promociona la superación del especismo. La economía política biogenética del capitalismo borra la distinción entre la especie humana y otras, en orden a la explotación de nuevas posibilidades de vida<sup>51</sup>. Semillas, plantas, animales, humanos, son los sujetos beneficiarios de una economía global postantropocéntrica, no especista. La hibridación biotecnológica es postantropocéntrica. Desde esta fórmula, el especismo adquiere el estatuto de resto inaceptable, análogo del sexismo, racismo, etnocentrismo. La nueva alianza entre especies y sujetos poshumanos<sup>52</sup> es una recomposición de las comunidades planetarias alrededor del zoocentrismo que aparta el foco de la responsabilidad ética del “nosotros” personal al “ellos” impersonal.

La tercera promesa del paradigma poshumanista se refiere a la vida más allá de la muerte<sup>53</sup>. Si no hay muerte, no hay, en propiedad, vida<sup>54</sup>. Lo real es un continuum dinámico articulado sobre diferenciaciones internas y ensamblajes no humanos<sup>55</sup>. Una entidad colectiva finita adquiere el protagonismo tecno-ontológico: organismo colectivo, máquina de vida, encarnada y abstracta. El sujeto poshumano se descubre a sí mismo en una temporalidad vinculada a una nueva espiritualidad y en las religaciones al Uno-Cosmos, otro-inmanente, Tierra-Gaia

49 Esta noción tiene su origen en Foucault. Alude a la consideración de la población como problema científico-político, biológico y de poder. El objetivo de los saberes bio-tanato-políticos es establecer constantes en la aleatoriedad de la vida de las poblaciones con la finalidad de introducir mecanismos estratégicos de biogobernación. Cf. FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

50 Cf. BRAIDOTTI, Rosi, *Lo posthumano*, op. cit., 71-125.

51 Cf. *Ibid.*, 79-80.

52 “La nueva alianza transversal entre las especies y los sujetos poshumanos abre a inesperadas posibilidades la recomposición de comunidades, por la idea misma de humanidad y por las formas éticas de pertenencia”, BRAIDOTTI, Rosi, op. cit., 123.

53 Cf. *Ibid.*, 127-170.

54 “Este es también el contexto en que quiero proponer una alternativa creativa, a través de la teoría posthumana, laica, no esencialista, materialista y vitalista de la muerte, entendida como el elemento inhumano generativo en el interior de la subjetividad, que nos hace a todos incluso demasiado humanos”, BRAIDOTTI, Rosi, op. cit., 170.

55 Cf. *Ibid.*, 167.



(también en el renacimiento de las viejas religiones monoteístas)<sup>56</sup>. La muerte se supera en la zambullida intensiva en las dimensiones macro y micro-molecular encarnada en el continuum poshumano (material y virtual).

La última promesa es un llamamiento: ir más allá de la teoría. Esta apelación se fundamenta en la comprobación académico-epistemológica de que el verdadero sujeto de las ciencias humanas no es el ser humano. Son los procesos globales y contextuales, impersonales y a-subjetivos<sup>57</sup>. El éxito de los “*animal studies*”, eco-criticismo, investigación sobre sostenibilidad y globalización, ciencias humanas del antropoceno, crisis de las facultades de ciencias humanas, muestran que los valores del humanismo ético, político, epistemológico, están en ruinas. La condición poshumana reclama un acercamiento a la complejidad del “humano”, cuya subjetividad es *work in progress*, autocreación. Artificio, en suma.

Desde el punto de vista del sufrimiento de la desigualdad, y la lógica de la inscripción/no-inscripción que lo explica, las promesas/propuestas del pensamiento poshumanista ¿clarifican la situación actual? En primer lugar, ¿qué tipo de pensamiento practica el paradigma poshumano? ¿Apologético o crítico? Ciertamente, se inviste con los ropajes de un lenguaje conceptual subversivo, resultado de hibridar postestructuralismo metafísico deleuziano, estudios culturales y anarquismo metodológico post-Feyerabend. Ahora bien, cabe la sospecha de que no es un pensamiento crítico sino, en realidad, apologético. Ejecuta, con habilidad, una aprobación (teórica y práctica) de lo que está sucediendo en las esferas académicas, socio-políticas e industriales del posfordismo, revestida con consignas literarias y anuncios anti-sistema. ¿Qué significa, en realidad, experimentar nuevas formas de subjetividad que destruyen los valores del humanismo ilustrado, es decir, hacer “experimentos clarividentes para nuevas formas de subjetividad”<sup>58</sup>? ¿Sufrir de un modo indecible en el “régimen de libertad” del nuevo teletrabajo-cognitario? ¿Padecer dolores psicofísicos debido al despliegue de la nueva “singularidad multitarea-multiatención”? ¿Someterse a procesos salvajes de movilidad laboral “lúdica” y “placenteramente” desterritorializadora? Esperemos que no. Además, ¿qué referente pone ante los ojos al “reafirmar la estructura normativamente neutral de las actuales tecnologías”<sup>59</sup>? ¿Una renaturalización de los medios de explotación y producción de desigualdad en el capitalismo avanzado? Ciertamente estas experimentaciones y reafirmaciones podrían ser los nuevos nombres que la

56 No obstante, la versión de Luc Ferry en *La revolución transhumanista. Cómo la tecno-medicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. (Trad. Alicia Martorell). Madrid: Alianza Editorial, 2016, se desmarca del espiritualismo y subraya el materialismo original del transhumanismo por su raíz científica.

57 Cf. BRAIDOTTI, Rosi, op. cit., 171-219.

58 BRAIDOTTI, Rosi, op. cit., 60.

59 *Ibid.*

lógica de la inscripción/no-inscripción superpone al agujero del sufrimiento de la desigualdad<sup>60</sup>.

En segundo lugar, el paradigma del poshumanismo tiende a generar una triple confusión: la realidad del mercado *con* lo deseable; las posibilidades técnicas *con* lo preferible; las potencialidades tecnológicas *con* el bien. Opera una reificación de los fines en los productos (anula el debate social) e impulsa la mercantilización de la vida (justifica el capitalismo biogenético). La capitalización de la materia viva es gozosa creación de una “nueva economía política”, cuyo capital son bancos de datos con informaciones biogenéticas, neuronales, mediáticas, sobre los individuos<sup>61</sup>. El paradigma de la condición poshumana ¿puede llegar a desplegar políticas de exterminio y políticas del espíritu que trazan un territorio tan sorprendente como conocido (dominación, ausencia de crítica)? Los escenarios bio-necro-políticos ¿son el término correlativo del retorno de una espiritualidad inhumana que, en esta reedición, prescinde de las contradicciones y la negatividad, de la historia de los cinco sentidos<sup>62</sup>?

## 9. RELEER LA MISERIA, NO VER (EN) LA MISERIA

Para comprender las relaciones de las humanidades y ciencias sociales actuales con el sufrimiento de la desigualdad, es preciso recordar un problema: ¿cuál es, en realidad, el lugar de enunciación del “sujeto objetivador” que “habla” del sufrimiento de la desigualdad<sup>63</sup>? En esta dirección, quizás es útil releer, con un

60 Franco Berardi en *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*, op. cit., propone algunos nombres actuales para una (re)inscripción de lo que ya es real pero aún está sumergido en la lógica borrosa de la inscripción/no-inscripción: reapropiación colectiva; apoderamiento afecto-cognitivo de las tecnologías de los automatismos supraindividuales (implicados en la bio-tanato-política capitalista); rescate cívico de la neuroplasticidad; recuperación democrática de la morfogénesis social.

61 En dirección contraria, Antonio Diéguez en *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, op. cit., 153-164, hace una valoración muy ponderada de los posibles efectos éticos y políticos de la promesa de biomejora poshumana en las democracias actuales, optando por lo que denomina posición “precautoria”.

62 “La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días”, MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*. (Trad. Francisco Rubio Llorente). Madrid: Alianza Editorial, 1968, 150.

63 “Desde el momento en que observamos el mundo social, introducimos en nuestra percepción un sesgo que obedece al hecho de que, para hablar del mundo social, para estudiarlo a fin de hablar de él, etc., es necesario retirarse de él. El sesgo que se puede llamar teoreticista o intelectualista consiste en olvidarse de inscribir, en la teoría que se hace del mundo social, el hecho de que ella es el producto de una mirada teórica”, BOURDIEU, Pierre, *Cosas dichas*. (Trad. Margarita Mizraji). Barcelona: Gedisa, 1988, 99.

gesto hermenéutico y de crítica aplicada, un pasaje de *Miseria de la filosofía* de Marx en el que distingue varias figuras intelectuales y corrientes de saber que, en el estudio y análisis de la desigualdad, ejercen sus poderes de inscripción/no-inscripción<sup>64</sup>. Son figuras y corrientes que tienen sus correlatos socio-académicos e intelectuales en el siglo XXI<sup>65</sup>.

En primer lugar, están los “economistas fatalistas” que “en su teoría son tan indiferentes a lo que llaman los inconvenientes de la producción burguesa como los burgueses mismos lo son en la práctica a los padecimientos de los proletarios que los ayudan a adquirir riquezas”<sup>66</sup>. Según Marx, se dividen en dos tipos: clásicos y románticos.

Los economistas clásicos, en el siglo XXI, no son muy diferentes a los que retrata Marx. Representan un grupo social que se caracteriza por luchar contra el régimen de producción anterior a través del trabajo intelectual de depuración de los lastres y frenos que afectan a las relaciones económicas ancladas en ese régimen. Su objetivo es aumentar las fuerzas productivas y dar impulso a las nuevas tecnologías. Para estos economistas, como para Adam Smith y Ricardo, “la miseria no es, a sus ojos, sino el dolor que acompaña a todo alumbramiento, en la Naturaleza lo mismo que en la industria”<sup>67</sup>. Además, “el proletariado que toma parte en semejante lucha, absorto en este trabajo febril, sólo siente sufrimientos pasajeros, accidentales, y él mismo los considera así”<sup>68</sup>. Sustitúyase, con toda precaución, al proletariado del siglo XIX por el cognitariado del siglo XXI, y los economistas clásicos por los académicos tecnófilos, y la fórmula sigue siendo válida: la no-inscripción del sufrimiento de la desigualdad.

Los economistas románticos “pertenecen a nuestra época, en que la burguesía se halla en oposición directa con el proletariado, en que la miseria se engendra en abundancia tan grande como la riqueza”<sup>69</sup>. Son fatalistas desilusionados que dirigen una mirada orgullosa de desdén a los “hombres-locomotoras”<sup>70</sup> fabricantes de riquezas. En la actualidad, quizás son los intelectuales cínicos, posmodernos de doble moral: por un lado, portavoces de las multitudes y su miseria; por otro, en

64 MARX, Karl, “Capítulo II. La metafísica de la economía política, §I. El método, Séptima y última observación”. En: *Miseria de la filosofía*. (Trad. José Mesa). Barcelona: Folio, 2002, 137-142.

65 Para este retrato partimos, modificándolas, de las consideraciones que sobre los intelectuales hace Pierre Bourdieu en *Intervenciones, 1961-2001. Ciencia social y acción política*. (Trad. Beatriz Morales Bastos). Hondarribia: Editorial Hiru, 2004. En concreto: “Por una Internacional de los intelectuales” (322-334); “El neoliberalismo como revolución conservadora (Discurso con ocasión de la entrega del premio Ernst-Bloch, 1997)” (434-442).

66 MARX, Karl, *Miseria de la filosofía*, op. cit., 140.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*

69 *Ibid.*

70 *Ibid.*

virtud de su autoconcepción de portadores de un saber que contempla el tiempo histórico en lontananza y otea los movimientos del espíritu del tiempo, son simples apologetas de la realidad.

En segundo lugar, está la “escuela humanitaria” que “trata, para tranquilizar su conciencia, de paliar, siquiera ligeramente, los contrastes reales; deplora con sinceridad la situación desgraciada del proletariado”<sup>71</sup>. En la actualidad, son los nuevos moralistas: aconsejan sobriedad a los productores y autocontención a los dueños de los medios de producción. Aplican sus conocimientos a distinciones exclusivamente especulativas que giran alrededor de varios tópicos: bueno y malo, teoría y práctica, idea y aplicación, esencia y realidad, derecho y hecho.

La perfección de la escuela humanitaria se logra en la “escuela filantrópica”. Según Marx “niega la necesidad del antagonismo”<sup>72</sup>. Es, quizás, el actual liberalismo político y, también, reformismo social, que creen, de buena fe, que pueden abstraerse las contradicciones reales (misericordia, enfermedad, vejez, muerte, por ejemplo) en una realidad idealizada en la que el antagonismo queda eliminado y tachadas las relaciones sociales que producen el sufrimiento de la desigualdad. Es una posición teórica que conserva la forma de las categorías de las relaciones sociales actuales, pero sin el agonismo de su contenido real, doliente, carnal. Son intelectuales con buena fe: combaten el sufrimiento de la desigualdad, pero lo legitiman y conservan en sus estructuras conceptuales.

Por último, están los “teóricos de la clase proletaria”: socialistas y comunistas. En un primer momento, fueron “utopistas que, para responder a las necesidades de las clases oprimidas, improvisan sistemas y corren tras una ciencia regeneradora”<sup>73</sup>. Pero en un segundo momento, y a medida que la historia avanza, ya no tienen la necesidad de buscar la ciencia en su mente sino de “darse cuenta de lo que pasa ante sus ojos, y hacerse el órgano de los sucesos”<sup>74</sup>. Son observadores, no científicos, porque su observación es *verdad*. Marx añade:

Mientras buscaban la ciencia en sí y no elaboraban más que sistemas, mientras se hallaban en el principio de la lucha, *no veían en la miseria otra cosa que la miseria*, sin ver el lado revolucionario subversivo, que ha de derribar la sociedad antigua. Desde este momento, la ciencia, producida por el movimiento histórico, y asociándose a él con pleno conocimiento de causa, ha dejado de ser doctrinaria para hacerse revolucionaria<sup>75</sup>.

71 *Ibid.*, 140-141.

72 *Ibid.*, 141.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*, 141-142.

75 *Ibid.*, 142. La cursiva es nuestra.

Esta última descripción ¿conviene, paradójicamente, al paradigma del poshumanismo? ¿A su público? Tal vez. ¿Por qué?

El paradigma del poshumanismo tiende a convertirse en apologético, no crítico. Como en un espejo invertido, “lo revolucionario”, que pretende inscribir sobre la pantalla social, es la percepción distorsionada de lo que es ya realidad (o sus tendencias fundamentales). Pese a su autoconcepto, el poshumanismo es un movimiento conservador inclinado a producir una adecuación intencional, no una distancia objetivante. Adolece, además, de una propensión: malversar la observación del sufrimiento de la desigualdad merced a un doble gesto. Primero, “no ver más” lo convierte en “ver sólo” lo que se presenta ante los ojos. Segundo, “hacerse revolucionario” es realizar el panegírico de la realidad presente con la falsa conciencia de impulsar un alivio al sufrimiento.

## 10. ENTREMEDIAS, FILOSOFÍA

Lo que el entrecruzamiento del texto de Marx y el paradigma de la condición poshumana pone de manifiesto es un problema complejo: ¿quién debe ocupar el lugar de enunciación del sufrimiento de la desigualdad?<sup>76</sup>

Hay una vía por explorar que pasa entremedias de dos senderos concurridos. El primero son las ciencias sociales (sociología, economía, psicología social, entre otras) que pretenden disponer la voz y experiencia de las personas que sufren. El segundo, los movimientos de la cultura y sociabilidad populares, que buscan representar la espontaneidad de las comunidades de sufrientes a través de la naturalización de su estilo de vida. Observémoslo desde otro ángulo y digámoslo de otro modo: entre la posición epistemológico-institucional del científico social revolucionario (que denuncia la pseudociencia de los falsos sabios que impide curar la ignorancia del desigual) y la posición político-identitaria del espontaneísta (que exalta el entusiasmo iconoclasta de los desiguales, y la autenticidad natural de su cuestionamiento de las demostraciones y jerarquías de la ciencia), quizás hay una brecha por la que respira otra postura<sup>77</sup>. ¿Cuál?

Hay una diferencia que posibilita ver que la igualdad no sólo es una meta (que gobiernos y sociedades deberían alcanzar) sino, también, un punto de partida, un mínimo sin el cual ningún saber (y, por tanto, ninguna expresión de sufrimiento)

76 Problema abordado por Jacques Rancière en *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Flammarion, 2007a, Prefacio, III-XIV, y del que nos hacemos eco.

77 Cf. RANCIÈRE, Jacques, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. (Trad. Javier Bassas Vila). Barcelona: Herder, 2011, 249-250.

puede transmitirse<sup>78</sup>. Concebir la igualdad únicamente como horizonte regulador puede ser una inscripción y no-inscripción<sup>79</sup>. Por un lado, la inscripción de una distancia que la operación de su reducción (aminoramiento, suspensión) reproduce sin cesar. Por otro lado, la no-inscripción de la presencia que la trae a la superficie social: el sufrimiento. Véanse, por ejemplo, los efectos, a veces perversos, de los sistemas educativos sobre los “desiguales”.

Surgen varias preguntas. La posibilidad de una palabra *propia* de la comunidad de los que sufren por/en la desigualdad: ¿pasa por un régimen de propiedad que lo *impropio* del sufrimiento impugna y desfundamenta?; ¿reinventa el axioma de que los dominados y los que sufren deben permanecer en un lugar *propio* porque es el único que les conviene por su manera de ser?; ¿es la única conducta *apropiada*, no *expropiada*? Si la respuesta es afirmativa, la retórica de la vergüenza parece tomar un nuevo impulso. Además, la pedagogía de la “adaptación” de la cultura, la educación, la escuela, a los más vulnerables, afianza lo que pretende reducir: la desigualdad y el sufrimiento a ella asociado.

Al margen del paradigma de análisis poshumano y su propuesta ético-política, hay una tarea previa más modesta: presentar, de nuevo, a la sociedad los referentes sociopolíticos que expulsa; conjurar el agujero negro de aquello que el silencio y la violencia forcluyen; reanimar el horizonte de la justicia social y la argumentación razonable; acreditar que hay deseo de veracidad en la palabra del que sufre y en la escucha del que aguarda su mensaje. Labor de la filosofía actual es despojarse de algunos saberes y lugares, ser conscientes de los códigos y lógicas que arrastran deudas epistemológicas y compromisos políticos previos. Una vía entremedias.

## 11. PROYECCIONES PROVISIONALES

El encuentro entre voces filosóficas de tradiciones diferentes puede ser fructífero para pensar el sufrimiento de la desigualdad (sus procesos, elementos, lógica inmanente). Esta forma coral quizás puede llegar a esclarecer la dimensión de lo que a todos nos convoca (la inscripción del sufrimiento) y aún no tiene nombre, o ya lo tiene, o es un nombre confuso, recubierto por capas de gestos ostentosos, y omisiones onerosas. Nombres audibles tras estratos de experiencia no verbalizada (no-inscrita) pero manifiesta (en los síntomas que la delatan). En nuestra opinión, esta convocatoria apela al sujeto ético (y político) que cada persona ya es, es

78 Cf. *Ibíd.*, 145.

79 Cf. *Ibíd.*, 146-148.

decir, a la capacidad de ser un sujeto moral con la facultad de ampliar su autoco-  
nocimiento, abrirse a sus miedos y traumas inconscientes. Sujeto situado en una  
comunidad autocrítica que piensa en la fragilidad de los vínculos, la vulnerabilidad  
de las alianzas, los nudos del habla, las confusiones de la escucha.

El proyecto de pensar la comunidad de los que sufren en, y por, la desigual-  
dad, desde, y con, una parte de las voces filosóficas actuales debe atender al  
mensaje lanzado desde un lugar de enunciación en movimiento, cuestionado y  
que cuestiona. Lugar de enunciación móvil porque para pensar el sufrimiento de  
la desigualdad es necesario recorrer, con el esfuerzo del concepto filosófico, los  
itinerarios vitales de los que sufren, vincularse (de algún modo) a las roturas y des-  
garrones de sus biografías marcadas (a ritmo de dolor, envejecimiento, muerte). La  
finalidad no es reforzar el narcisismo de las heridas y diferencias en la experien-  
cia singular. Tampoco reactivar el rencor social merced a figuras, en apariencia,  
“nobles” (distorsión perceptiva producida por su distancia histórica) o “míticas”  
(consecuencia discursiva de su valor ideológico). Asimismo, no se trata de hacer  
apología del martirologio (ético, cívico) y su imagen invertida, esto es, el sacrificio  
(político, revolucionario).

Lo que está en juego para una filosofía que aspira a ser actual es aprender  
a comunicarse entre/con iguales, en la linde del uso instrumental del lenguaje,  
forzándolo en sus nudos, en la escucha sobre el borde de sus agujeros silen-  
tes, con la consciencia de que cada persona utiliza, tácita e inconscientemente,  
mediaciones histórico-ideológicas, códigos familiares y escolares, compuestos  
por capas de sedimentos de experiencia (no vivida) y estratos de significados  
vaciados (consignas). Signos que carecen de la potencia de inscribir, de manera  
saludable y emancipatoria, el sufrimiento de sus portadores sobre las pantallas  
socio-políticas. Por lo tanto, un pensamiento actual debe tratar de analizar qué  
procedimientos de la filosofía pueden habilitar un lugar de presentación, delibera-  
ción, reconocimiento, reparación y cura, en el que los actores sociales, que sufren  
por desigualdad, pueden retomar su papel de agentes autónomos y autocríticos,  
componedores de la reconstrucción de las comunidades de los iguales. Pero esta  
propuesta constructiva desborda, con creces, los objetivos analíticos e interpreta-  
tivos de este artículo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMÉRY, Jean, *Revolución y resignación. Acerca del envejecer*. (Trad. Marisa Siguan Boeh-  
mer y Eduardo Aznar Anglès). Valencia: Pre-Textos, 2011.
- BAUMAN, Zygmunt, *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. (Trad. Pablo  
Hermida Lazcano). Barcelona: Paidós, 2005.



- BERARDI, Franco, *La fábrica de la infelicidad. Nuevas formas de trabajo y movimiento global*. (Trad. Manuel Aguilar Hendrickson y Patricia Amigot Leatxe) Madrid: Traficantes de sueños, 2003.
- , *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo del trabajo al surgimiento del cognitariado*. (Trad. Álvaro García-Ormaechea). Madrid: Ediciones Acuarela, 2007.
- , *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. (Trad. Alejandra López Gabrielidis). Buenos Aires: Caja Negra, 2017.
- BOURDIEU, Pierre, *Cosas dichas*. (Trad. Margarita Mizraji). Barcelona: Gedisa, 1988.
- , *Meditaciones pascalianas*. (Trad. Thomas Kauf). Barcelona: Anagrama, 1999.
- , *Intervenciones, 1961-2001. Ciencia social y acción política*. (Trad. Beatriz Morales Bastos). Hondarribia: Editorial Hiru, 2004.
- BRAIDOTTI, Rosi, *Lo posthumano*. (Trad. Juan Carlos Gentile Vitale). Barcelona: Gedisa, 2015.
- BUBER, Martin, *¿Qué es el hombre?* (Trad. Eugenio Ímaz). México: FCE, 1949.
- DERRIDA, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. (Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti). 3ª ed. Madrid: Trotta, 1998.
- DIÉGUEZ, Antonio, *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Barcelona: Herder, 2017.
- FERRY, Luc, *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. (Trad. Alicia Martorell). Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- FOUCAULT, Michel, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.
- GÁRATE, Ignacio; MARINAS, José Miguel, *Lacan en español. (Breviario de lectura)*. 2ª Edición. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.
- GIL, José, *Portugal, hoje. O medo de existir*. 12ª Edición. Lisboa: Relógio D'Água, 2008.
- , *Em busca da identidade, o desnorte*. Lisboa: Relógio D'Água, 2009.
- , *Pulsações*. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.
- , *Caos e ritmo*. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.
- HAN, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*. (Trad. Raúl Gabás). Barcelona: Herder, 2013.
- , *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. (Trad. Alfredo Bergés). Barcelona: Herder, 2014a.
- , *En el enjambre*. (Trad. Raúl Gabás). Barcelona: Herder, 2014b.
- , *Sobre el poder*. (Trad. Alberto Ciria). Barcelona: Herder, 2016.
- KLEMPERER, Victor, *LTI. Apuntes de un filólogo*. (Trad. Adan Kovacsics). Barcelona: Editorial Minúscula, 2001.
- MARINAS, José Miguel, *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*. Madrid: Machado Libros, 2006.

- , “El contexto ético y político del psicoanálisis”. En: MARINAS, José Miguel (Coord.), *Lo político y el psicoanálisis. El reverso del vínculo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- , *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014.
- MARX, Karl, *Manuscritos: economía y filosofía*. (Trad. Francisco Rubio Llorente). Madrid: Alianza Editorial, 1968,
- , *Miseria de la filosofía*. (Trad. José Mesa). Barcelona: Folio, 2002.
- NUSSBAUM, Martha C., *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. (Trad. Maria Victoria Rodil). Madrid: Katz Editores, 2010,
- RANCIÈRE, Jacques, *Le philosophe et ses pauvres*. Paris: Flammarion, 2007a.
- , *El desacuerdo. Política y filosofía*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Nueva Visión, 2007b.
- , *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*. (Trad. Javier Bassas Vila). Barcelona: Herder, 2011.
- UNAMUNO, Miguel de, *Niebla*. 31ª Edición. Madrid: Alianza Editorial, 2017.