

¿Emancipación o resistencia?

Claudia Delgado Caballero. Universidad de Oviedo

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9485-9761>

Resumen

La idea de emancipación parece haber perdido parte del vigor del que disfrutaba desde la Ilustración. Ya no se cuenta entre las ideas centrales del pensamiento político contemporáneo. El presente artículo pretende indagar los motivos que han obligado a revisar esta noción y se pregunta en qué sentido podemos seguir hablando hoy de emancipación. Por último, se discute si la idea de resistencia puede llegar a sustituir a la emancipación en la teoría política contemporánea.

Palabras clave: emancipación, resistencia, Ilustración, ideología

Abstract

The idea of emancipation seems to have lost a part of the strength it had since the age of Enlightenment. It isn't to be counted among the central ideas of political thought anymore. The present article attempts to inquire into the reasons that have force to review this notion and it wonders in what sense can we still talk about emancipation. Finally, it will be discussed if the idea of resistance can come to substitute emancipation in contemporary political theory.

Key words: emancipation, resistance, Enlightenment, ideology



eikasía

¿Emancipación o resistencia?

Claudia Delgado Caballero. Universidad de Oviedo (España)

Las primeras filosofías de la emancipación

La idea de «emancipación» ha tenido una importancia central en la filosofía moderna y contemporánea. Como señala Nick Hewlett, el auge de la idea de emancipación comienza en el periodo de la Ilustración y se extiende durante más de dos siglos, asociándose a lo largo de los siglos XIX y XX con el feminismo, el movimiento obrero, las luchas por la independencia de las antiguas colonias o los movimientos por los derechos civiles. No obstante, especialmente a partir de los años 70, la idea de emancipación pierde su posición preeminente en el terreno del pensamiento político (Hewlett, 2007).

Suele considerarse a Kant el padre de la tradición filosófica de la emancipación, aunque puedan señalarse precursores como Spinoza o Rousseau. En su canónico opúsculo de 1784, «Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», Kant deja ya planteadas muchas de las cuestiones que tendrá que afrontar toda filosofía de la emancipación que se precie. Curiosamente, el filósofo de Königsberg no emplea el préstamo latino «*Emanzipation*» (que sí aparecerá, sin embargo, en el *Manifiesto Comunista*), a pesar de ser de ser un término de uso corriente en el alemán desde el siglo XVI (Pfeifer, Wolfgang et al., 1993), sino que se decanta por el término alemán «*Mündigkeit*» (mayoría de edad). Dejando a un lado esta cuestión filológica, no cabe duda que Kant está hablando de emancipación, puesto que utiliza expresiones como «abandono por parte del hombre de una minoría de edad» o «paso hacia la mayoría de edad» (Kant, 2013, pp. 87 y 88). La novedad de Kant consiste, pues, en apropiarse de un concepto jurídico para designar justamente el tipo de ejercicio de libertad que corresponde a la filosofía: el ejercicio de un pensamiento autónomo.

Kant identificaba el sujeto de la emancipación con el género humano en su conjunto, pero ya desde su más temprana recepción los lectores y lectoras de Kant empezaron a identificar el sujeto de la emancipación con grupos oprimidos. Mary Wollstonecraft es probablemente una de las primeras autoras que emplea el vocablo «emancipación» para referirse a la liberación de las mujeres de la opresión masculina. Apenas ocho años después de la publicación de *¿Qué es la Ilustración?*, Wollstonecraft da a conocer su *Vindicación de los Derechos de la Mujer*, un texto de clara inspiración kantiana, en la que la emancipación es entendida fundamentalmente como desarrollo efectivo de las potencialidades propias del ser humano. Su estrategia de emancipación es también muy similar a la de Kant. Del mismo modo en que Kant parecía estar tratando de convencer al rey de las ventajas de permitir ciertas cotas de libertad de expresión, Wollstonecraft pide a los hombres que apoyen a las mujeres en su emancipación porque esta liberación también tiene ventajas para ellos:

¡Les suplico que ayuden a *emancipar* a sus parejas para hacer de ellas sus compañeras! Si los hombres rompieran generosamente nuestras cadenas y se contentasen con la compañía racional en vez de la obediencia servil, nos encontrarían hijas más respetuosas, hermanas más afectuosas, esposas más fieles, madres más razonables; en una palabra, mejores ciudadanas (Wollstonecraft, 2005, p. 250; el subrayado es mío).

Probablemente le debemos al feminismo esta segunda acepción de «emancipación» entendida como «liberación frente a la opresión». Así, según el diccionario etimológico de Wolfgang Pfeifer, la noción «emancipación» comienza a emplearse en un sentido político para referirse sobre todo a las mujeres «emancipadas». De hecho, entre los primeros pensadores socialistas, no se habla de la emancipación del proletariado, mientras que sí hay referencias a la emancipación de la mujer, objetivo respecto al cual los socialistas de la época adoptaron posturas bastante heterogéneas. Así, por ejemplo, en su *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales* de 1808, Fourier escribe lo siguiente:

Todos estos nuevos regeneradores, Owen, Saint-Simon y otros, incitan vigorosamente a especular sobre la emancipación de las mujeres; ignoran que antes de cambiar nada en el

sistema de relaciones de amor establecido, harán falta muchos años para crear diversas garantías que no existen... Por otra parte, las modificaciones, en régimen de amores, sólo serán aplicables a una generación educada, educada por completo en el Nuevo Orden (Fourier, 1841, p. 155; la traducción es mía).

Unos años más tarde, en *¿Qué es la propiedad?* (1840), Proudhon se posiciona severamente en contra de la emancipación de la mujer en una nota a pie de página –la cual no me puedo resistir a incluir aquí– y que supone una buena muestra de cómo las alianzas entre distintos movimientos emancipatorios son bastante más complicadas de lo que en un principio pudiera parecer:

Entre la mujer y el hombre puede haber amor, pasión, vínculos de amistad y todo cuanto se quiera, pero no hay entre ellos verdadera sociedad. El hombre y la mujer no constituyen compañía. La diferencia de sexo marca entre ellos una separación tan grande como la que la diferencia de razas determina entre los animales. Por esto, lejos de aplaudir *lo que hoy se llama emancipación de la mujer*, me inclino más, si hubiera que llegar a tal extremo, a recluirla (Proudhon, 1983, p. 200; el subrayado es mío).

Estos dos ejemplos dan pie a formular la hipótesis de que los pensadores socialistas adoptaron progresivamente la idea de emancipación a través del movimiento feminista. No estoy en condiciones de señalar el momento en que se emplea por primera vez la expresión «emancipación del proletariado», pero baste como mera curiosidad que mientras que Proudhon no emplea esta expresión en 1840, en *¿Qué es la propiedad?* (obra en la que sí hay, no obstante, referencias a la emancipación de los siervos, de las comunas y de las mujeres) sí lo hará seis años más tarde, en *Sistema de las contradicciones económicas* (Proudhon, 1872).

En cualquier caso, la idea de la emancipación del proletariado aparece ya plenamente desarrollada en el *Manifiesto Comunista*, otro de los hitos fundamentales que jalonan la tradición filosófica de la emancipación. Las resignificaciones operadas por Marx y Engels son varias. La primera tiene que ver con la identificación del sujeto emancipatorio. Recordemos brevemente que en Kant existe una cierta ambivalencia en este sentido. Si bien el fin último de la Ilustración parece ser la emancipación del género humano, este objetivo depende de la emancipación de los

individuos. El programa emancipatorio de Kant estaba, en el fondo, planteado desde una perspectiva metodológica individualista y se podría simplificar como sigue. La Ilustración comienza con «algunos que piensen por cuenta propia» (Kant, 2013, p. 89), los cuales –una vez que se les haya concedido libertad de expresión– difundirán la actitud ilustrada entre sus conciudadanos, lo que creará una especie de efecto contagio hasta que, finalmente, la libertad espiritual se extienda a la humanidad en su conjunto.

Por su parte, las primeras feministas como Wollstonecraft no planteaban que la emancipación de la mujer fuese condición suficiente para la emancipación del género humano en su conjunto, aunque sí es desde luego condición necesaria y ellas mismas se presentan como aliadas del proceso de emancipación general de la humanidad. Marx y Engels, dando otra vuelta de tuerca, presentan al proletariado como un sujeto de emancipación que, en su lucha contra la burguesía, no sólo se emancipa a sí mismo convirtiéndose en clase dominante, sino que emancipa a la humanidad en su conjunto ya que «suprime las condiciones para la existencia del antagonismo de clase» (Marx y Engels, 2017, p. 105).

La segunda transformación operada por Marx y Engels tiene que ver con su concepción de la emancipación y con el tipo de estrategia que proponen para conseguirla. En el caso de Kant y de Wollstonecraft, la emancipación tiene que ver con la autonomía racional o intelectual de los seres humanos y la vía para conseguirlo no es otra que la educación entendida, eso sí, en un sentido amplio. En cambio, para Marx y Engels, la emancipación es entendida fundamentalmente como el fin de la explotación del hombre por el hombre, «lo que no es posible más que por vía revolucionaria» (Marx y Engels, 2017, p. 105). Recordemos que, en su escrito de 1784, Kant se posicionaba explícitamente en contra de la revolución, con el siguiente argumento:

Mediante una revolución acaso se logre derrocar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca se logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno (Kant, 2013, pp. 89-90).

Algunos autores, como Roberto Rodríguez Aramayo, se han esforzado por mostrar que Kant había defendido la Revolución Francesa y que «el pensamiento práctico de Kant es esencialmente revolucionario en cuanto nos marca un horizonte utópico» hacia el cual debemos aproximarnos asintóticamente (Kant, 2013, p. 80). Ahora bien, aun admitiendo que el pensamiento de Kant sea revolucionario, no lo será en el mismo sentido en que Marx y Engels entienden la revolución. La revolución marxista implica necesariamente un cierto grado de violencia puesto que «no podrá cumplirse al principio más que por una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción» (Marx y Engels, 2017, p. 104). De hecho, la principal crítica que dirigen Marx y Engels a los socialistas utópicos tiene que ver justamente con que «se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos» (Marx y Engels, 2017, p. 119).

Kant, en cambio, es claramente un reformista. Uno de los puntos más polémicos de su escrito ha sido siempre la distinción entre el uso público de la razón, el cual «tiene que ser siempre libre», y su uso privado, donde «no cabe razonar, sino que uno ha de obedecer» (Kant, 2013, pág. 91). Muchas son las interpretaciones que se han ofrecido respecto de este asunto. En mi opinión, Kant está tratando de diseñar un nuevo contrato social que esté en condiciones de obtener el consenso de todas las partes enfrentadas, una negociación capaz de satisfacer tanto al monarca y como a sus súbditos, a las autoridades del Estado y a la burguesía. En este *quid pro quo*, Kant ofrece obediencia incondicional a las instituciones a cambio de que estas instituciones proporcionen a los súbditos un mayor grado de libertad. Así, la distinción entre uso público y privado de la razón constituye un dispositivo capaz de conjurar los peligros de la anarquía y la revolución. Esta salida pacífica sería lo suficientemente atractiva tanto para el monarca como para los súbditos.

Recapitulando, hasta aquí hemos tratado de analizar la génesis de la noción filosófica de emancipación, que posee dos significados ligeramente diferenciados. A la primera acepción de origen kantiano, en que la emancipación es entendida como la capacidad de pensar por uno mismo, se superpone una segunda acepción, más ligada a movimientos políticos concretos como el feminismo o el marxismo, que entienden la emancipación como la liberación de una opresión. Especialmente,

debido al discurso marxista, la idea de emancipación adquiere connotaciones revolucionarias y se asocia con las luchas colectivas. Así, por ejemplo, la reforma campesina de 1861 llevada a cabo por el zar Alejandro II o la proclamación emitida por Lincoln en 1863 son conocidas comúnmente como «Reforma *emancipadora* de 1861» y como «Proclamación de *Emancipación*», respectivamente.

Declive y legado de los relatos de emancipación

Desde hace ya varias décadas, parece que asistimos al declive de la idea de emancipación. No parece ser ya una de las ideas en torno a las cuales se articula el discurso político contemporáneo. Incluso en el caso de aquellas filosofías en las que la idea de «emancipación» sigue ocupando un lugar central, ha tenido que ser repensada (Hewlett, 2007). A continuación, analizaremos las razones que han llevado al abandono total o parcial de esta noción, tratando someramente algunas de las alternativas que han sido propuestas por autores que se sitúan en la estela de la tradición filosófica de la emancipación.

En 1979, Lyotard presenta su diagnóstico sobre lo que denomina «el declive de los grandes metarrelatos» en las sociedades postindustriales o desarrolladas. La condición postmoderna consiste, de acuerdo con Lyotard, en la incredulidad respecto a los relatos legitimadores de la modernidad, entre los que se encuentran el de «la emancipación del sujeto razonante o trabajador» (Lyotard, 1993, p. 9), una incredulidad que es tal «que no se espera de esas inconsistencias una salida salvadora, como hacía Marx» (Lyotard, 1993, p. 10). Ahora bien, ¿a qué se debe esa incredulidad? Según Lyotard, la decadencia de los metarrelatos tiene dos raíces filosóficas: el perspectivismo nietzscheano y los juegos del lenguaje wittgensteinianos. Ambas filosofías habrían declarado ya la imposibilidad de la filosofía para formular una legitimación del saber. Esta incredulidad posee también causas histórico-materiales:

Se puede ver en esa decadencia de los relatos un efecto del auge de técnicas y tecnologías a partir de la Segunda Guerra Mundial, que ha puesto el acento sobre los medios de la acción más que sobre sus fines; o bien el del despliegue del capitalismo liberal avanzando tras su repliegue bajo la protección del keynesianismo durante los años 1930-1960; auge que ha

eliminado la alternativa comunista y que ha revalorizado el disfrute individual de bienes y servicios (Lyotard, 1993, p. 83).

En este párrafo, Lyotard condensa de una manera bastante acertada las causas del declive de la idea de emancipación. Partiré de este fragmento para clasificar las razones del abandono de la emancipación en dos grandes tipos. En primer lugar, la creciente sofisticación de las tecnologías a la que se refiere Lyotard posibilita también un aumento exponencial de los mecanismos de control, cuestión que ha sido abordada por autores como Adorno o Foucault. La idea de un poder cada vez más omnímodo, más sutil y, por lo tanto, más difícil de identificar conlleva cierto pesimismo respecto a la idea de una emancipación de la humanidad. La emancipación aparece, en las filosofías de estos autores, como un fin cada vez más lejano, por no decir imposible.

En segundo lugar, la alianza entre capitalismo y democracias occidentales instaaura una visión, de acuerdo con la cual, en nuestras sociedades ya existe la libertad y los individuos ya están emancipados. La emancipación sería, de acuerdo con esta concepción, innecesaria, superflua. Una explicación posible de este cambio es que el abandono de nociones potencialmente revolucionarias como la de emancipación responde a la instauración de una hegemonía ideológica liberal, que impone otro tipo de valores a la mayor parte de la ciudadanía. Las explicaciones de este tipo son empero insuficientes para dar cuenta del declive de los discursos de emancipación. Si, como dice Lyotard, la alternativa comunista ha quedado eliminada definitivamente, habrá que preguntarse por qué. Desde posiciones posmarxistas se ha revisado la noción de emancipación y, como muestra de ello, abordaremos brevemente la crítica de Laclau.

I. La emancipación es imposible

La tesis central de *Dialéctica de la Ilustración* (1944) es que el desarrollo del proceso de Ilustración habría dado lugar a una objetivación de la razón cada vez mayor en el mundo, lo que se traduce también en un dominio creciente de la razón objetiva sobre los hombres. En otras palabras, la Ilustración, que se había propuesto como objetivo

la salida del hombre del estado de tutela, ha conseguido justo lo contrario, esto es, sumir al hombre en una dominación cada vez más asfixiante. Tres años más tarde, en *Crítica de la Razón Instrumental*, Horkheimer insistirá en que el progreso técnico ha venido acompañado de una pérdida de autonomía del ser humano, y esta idea de razón instrumental no deja de ser la misma que recupera Lyotard en el fragmento arriba citado, de acuerdo con el cual la preeminencia de los medios sobre los fines sería una consecuencia de la progresiva tecnificación de nuestras sociedades.

Foucault es otra de las referencias clásicas en este tipo de visiones del poder como algo omnímodo, inescapable, impensado, etc. El poder foucaultiano es inmanente a la vida en sociedad y no es posible emanciparse de él: «El poder está ya siempre ahí», «nunca estamos fuera», «no hay márgenes» (Foucault, 1994, vol. III, p. 424; la traducción es mía). Ahora bien, conviene notar que el poder no es para Foucault una especie de entidad metafísica, «el poder no existe» (Foucault, 1994, vol. III, p. 302; la traducción es mía). Lo dirá en múltiples ocasiones: el poder no es algo que se posea, sino que se ejerce. En cualquier caso, al insistir en que el poder no se identifica ni con el Estado, ni con una determinada clase dominante, sino que está disperso por todas partes, Foucault rompe en cierto modo con los discursos emancipatorios clásicos que identificaban un objeto claro respecto al cual liberarse: la tutela, la opresión masculina o el modo de producción capitalista.

Desde unas coordenadas algo distintas, Spivak representa un ejemplo de fuerte pesimismo respecto a la posibilidad de emancipación. En su versión originaria de *¿Pueden hablar los subalternos?* publicada en 1985, Spivak se pregunta si los sujetos más oprimidos y pobres de la globalización pueden expresarse realmente sin trabas y de una manera libre, toda vez que se les deje hacerlo. Su primera respuesta fue un radical no. El mero hecho de dejar hablar a los subalternos no garantizaría, de acuerdo con ella, que estos puedan conocer o expresar sus necesidades de manera libre, dado que la ideología colonialista y patriarcal condiciona tanto el mensaje mismo, como su emisión por parte de los subalternos del llamado Tercer Mundo y la recepción del mismo en Occidente.

Todos estos autores, con el tiempo, han terminado por matizar sus posiciones para dejar un espacio a la libertad, adoptando propuestas que podrían considerarse en cierto modo herederas de la noción de emancipación kantiana, la cual tiene que

ser no obstante depurada. En el caso de Adorno y Horkheimer, esto es más claro ya que su crítica radical de la Ilustración se enmarcaba, desde el principio, en un intento por salvar el espíritu ilustrado. No obstante, es bastante llamativo que tanto Adorno como Foucault terminen reconociendo explícitamente su adhesión al programa kantiano de emancipación al final de sus vidas. El Foucault de los años 80 ya no será tanto el pensador del poder y las resistencias como el pensador del sujeto y la libertad. Y, finalmente, Spivak suprimirá en posteriores revisiones de su artículo la respuesta negativa a la pregunta de si puede hablar el subalterno.

¿En qué sentido hubo de ser depurada la idea kantiana de emancipación para que pudiese encajar en el mundo contemporáneo? Tanto Adorno como Foucault insisten en que la emancipación no puede ser considerada como un estado que ya hayamos adquirido ni tampoco que podamos adquirir en un futuro, por lejano que este sea. Esta era una de las ambigüedades del texto de Kant, en el que la emancipación aparecía a la vez como punto de partida del proceso de Ilustración, como equivalente al proceso de Ilustración mismo y como culminación de este, en la medida en que algún día toda la humanidad estaría ya emancipada e ilustrada. En 1969, en una de sus célebres entrevistas radiofónicas, Adorno ofrece la siguiente interpretación de las palabras de Kant:

A la pregunta acerca de si “vivimos hoy ya en una época ilustrada” Kant contestó, en el opúsculo del que he partido, lo siguiente: “No, pero sí en una época de ilustración”. Con ello determinaba, del modo más consecuente, la emancipación no como una categoría estática, sino, dinámica, como algo en formación y no como algo que ya es (Adorno, 1998, p. 124).

En su *¿Qué es la Ilustración?*, Foucault también remacha que la Ilustración no es «ni una era del mundo a la que pertenecemos, ni un evento del que percibimos los signos, ni la aurora de un cumplimiento [...] [sino] una salida» (Foucault, 1994, vol. II, p. 1383). De ahí que Foucault entienda que lo que define la actitud moderna es justamente la «crítica permanente de nosotros mismos» (Foucault, 1994, vol. II, p. 1391).

Esta reinterpretación que ofrecen Adorno y Foucault de la emancipación como un proceso por definición inacabable aproxima posiciones aparentemente opuestas

como las de la mayoría de edad kantiana y la minoridad deleziana, tal como argumenta Diogo Sardinha. La oposición de Deleuze a los grandes relatos de emancipación se debía a que el filósofo francés había interpretado esos relatos como la imposición de una finalidad principal a la que tendrían que subordinarse los demás fines. Frente a la emancipación kantiana así concebida, Deleuze propone la idea de «devenir minoritario», entendido como «línea de fuga sin fin, en el doble sentido de sin final y sin objetivo» (Sardinha, 2013, p. 44).

Otra de las resignificaciones que sufre el término «emancipación» como resultado de las críticas de estos autores, es que la emancipación pasa de ser considerada como una libertad a ser considerada como un deber. Ya no basta simplemente –como pensaba Kant– con garantizar la libertad de expresión, sino que hay que promover activamente la resistencia y la crítica. En el caso de Adorno y Spivak, este deber depende sobre todo de la educación que era, por cierto, también fundamental en la concepción kantiana. Así, Adorno dirá que la «única concreción real» de la emancipación es promover una «educación para la contradicción y la resistencia» (Adorno, 1998, p. 125). La educación es también, de acuerdo con Spivak, el lugar privilegiado para la «descolonización de las mentes», para lo cual es necesario llevar a cabo una crítica incansable de nuestra cultura.

En suma, la crítica radical de la Ilustración conlleva paradójicamente la conservación de la idea kantiana de emancipación, conceptualizada ahora como crítica radical y permanente.

II. La emancipación es innecesaria: estamos ya emancipados

En mi opinión, una de las razones que han conducido a un progresivo desuso de la idea de emancipación en el terreno de la filosofía política, es que domina una percepción general según la cual ya estamos emancipados, no tanto en un sentido kantiano (pues, como hemos visto, está más o menos asumido que la crítica debe ser permanente), como en un sentido más asociado a las luchas políticas. Al fin y al cabo, vivimos en democracias en las que se respetan –en mayor o menor medida– nuestras libertades individuales, se han adquirido una serie de derechos sociales y, en principio, se respetan también los derechos de las minorías. Parece que hemos

asumido de manera mayoritaria que este es el mejor de los sistemas. *La Condición Postmoderna* sale a la luz diez años antes de la caída del muro de Berlín y, sin embargo, Lyotard es consciente –como vimos arriba– de que el comunismo ya no suponía ninguna alternativa al sistema capitalista, incluso antes de la disolución de la Unión Soviética. Esto indicaría, a mi juicio, que el declive de la idea de emancipación no se debe únicamente a una hegemonía ideológica capitalista, sino que justamente tuvo que ver también con el destino totalitario que sufrieron las revoluciones que habían adoptado la retórica marxista de la emancipación.

De este modo, como relata Lyotard, el declive de la idea de emancipación ocurre simultáneamente –aunque por distintos motivos– en el Bloque Capitalista y en el Bloque Occidental:

Nos contentaremos con referirnos al balance que se puede hacer hoy, pues el destino que le ha correspondido es conocido: en los países de gestión liberal o liberal avanzada, la transformación de esas luchas y sus órganos en reguladores del sistema; en los países comunistas, el retorno, bajo el nombre de marxismo, del modelo totalizador, y de sus efectos totalitarios, con lo que las luchas en cuestión quedan sencillamente privadas del derecho a la existencia (Lyotard, 1993, p. 36).

Por ello, en la actualidad, la emancipación es percibida como innecesaria (puesto que nuestras instituciones ya tienen por así decir la libertad incorporada) o, incluso, como perniciosa (puesto que puede dar lugar a revoluciones y regímenes totalitarios). La ideología dominante condiciona, como ya dijo Marx, nuestra comprensión de la libertad, que entendemos fundamentalmente como no interferencia. No ha lugar, pues, a una concepción de la libertad como liberación de la opresión.

Como apuntábamos arriba, el relato de emancipación también ha sido cuestionado desde posiciones marxistas. Laclau terminaba su artículo de 1992, *Más allá de la emancipación*, con las siguientes palabras:

Hoy estamos asumiendo nuestra propia finitud y las posibilidades políticas que esta abre. Este es el punto del cual tienen que partir los discursos potencialmente liberadores de una

nuestra era postmoderna. Tal vez podamos decir que hoy estamos en el final de la emancipación y en el comienzo de la libertad (Laclau, 1996, p. 18; la traducción es mía).

Laclau comparte el diagnóstico de la desintegración de la idea de emancipación. Su análisis señala que esta desintegración estaría, en parte, motivada por una serie de incompatibilidades lógicas. El análisis de esas antinomias de la emancipación es útil, según Laclau, para formular nuevos discursos liberadores. A diferencia de otros autores que, como hemos visto emplean una noción debilitada de emancipación, Laclau emplea el término en un sentido fuerte y fundamentalmente marxista.

Aun a riesgo de simplificar demasiado el complejo análisis de Laclau, podríamos decir que en la noción de emancipación conviven dos concepciones lógicamente incompatibles, una escatológica y otra estructural. De acuerdo con la concepción escatológica o mesiánica, la emancipación consistiría en la liberación de una esencia humana que está oprimida, lo cual supondría un antes y un después en la historia de la humanidad. Además, se contempla la posibilidad de una salida fuera del sistema. Es lo que Laclau denomina dimensión dicotómica de la emancipación. Existe también una concepción estructural, según la cual la emancipación surge en el seno mismo del sistema (y no podría hacerlo en otra parte puesto que no hay un afuera del sistema). El sujeto emancipatorio sería resultado del propio sistema opresor y, por este motivo, la emancipación no es radical como lo era en el primer caso. Laclau denomina a esta concepción dimensión fundamental o basal.

La filosofía marxista, por ser una escatología secular racionalista, alberga en sí ambas concepciones y, por ello, genera un discurso emancipatorio lógicamente inconsistente, lo cual no significa –advierde Laclau– que sea inoperativo socialmente. El proletariado es, para Marx, el sujeto universal de la emancipación porque trasciende las contradicciones entre particularismo y universalismo, en la medida en que, siendo un sujeto particular, expresa la esencia humana universal. Por otra parte, Marx afirma que la clase proletaria nace en el seno del sistema capitalista. Ahora bien, según Laclau, carece de sentido mantener simultáneamente que el proletariado se constituya en el capitalismo y que el proletariado esté oprimido en el capitalismo pues, ¿qué sería entonces lo que se oprime? Dicho de otro modo, es lógicamente incompatible sostener, al mismo tiempo, que «la emancipación es un acto de

fundación radical» y que su realización es «la tarea de un agente social particular» (Laclau, 1996, p. 13; la traducción es mía).

Este análisis de las incompatibilidades de la noción de emancipación nos pone sobre la pista de una nueva forma de concebir las relaciones entre lo universal y lo particular que «crea la posibilidad de nuevos discursos de liberación» (Laclau, 1996, p. 13). La solución de Laclau y de Mouffe será la de hacer del universal un significativo vacío capaz de incorporar las demandas de los distintos grupos particulares. Este tipo de estructura hegemónica en que los grupos con identidades concretas asumen tareas universales constituye, según Laclau, la esencia de la democracia (Laclau, 1996, p. 16).

Resistencia: una tradición alternativa

Hasta aquí hemos señalado ya algunas ideas que han sido formuladas como alternativas a la noción clásica de emancipación sobre todo en su variante kantiana: la crítica permanente de nosotros mismos, la descolonización de las mentes, el devenir minoritario... El principal problema de este tipo de sociedades parece ser justamente el dominio de un pensamiento único y, en consecuencia, la emancipación entendida en un sentido kantiano como actitud crítica parece hoy más necesaria que nunca. Tratar de pensar autónomamente influye sin duda en nuestras decisiones y esta es una forma –tal vez, la principal– de lucha política (*think globally, act locally!*).

Por lo demás, cuando hablamos de abandono de la idea de emancipación parece que nos referimos sobre todo a su acepción vinculada a las luchas sociales. Esas luchas implicaban, al menos en el caso paradigmático de Marx, un cierto componente de violencia, que no encaja en el marco político democrático. Y es que, al fin y al cabo, diríamos que la paz social se ha impuesto y que existe un consenso mayoritario sobre la ilegitimidad de los medios violentos para fines políticos.

Sin embargo, el pensamiento crítico no parece poder, por sí solo, garantizar en todo momento nuestras libertades. En democracia también hay acontecimientos críticos que demandan que actuemos y no meramente que decidamos ni que pensemos libremente. Sin duda, el pensamiento crítico es condición necesaria para la aparición de nuevos movimientos políticos, pero por sí mismo no basta, tiene que

traducirse en acciones. En este sentido, podríamos decir que la otra cara de la crítica es la resistencia. Podemos encontrar un primer referente clásico de esta noción en el ensayo *Desobediencia Civil*.

La posición intelectual de Thoreau es muy interesante y merece la pena detenerse un momento a considerarla. Por un lado, está claro que se enmarca en el liberalismo y en los debates liberales en torno al gobierno representativo, al poder de la mayoría, etc. No obstante, su posición es mucho más radical que la de los liberales clásicos, afirmando sin reparos que «el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto» (Thoreau, 1994, p. 59). En este sentido, podría considerársele un antecedente del libertarismo, aunque dice explícitamente que no defiende «que desaparezca el gobierno inmediatamente, sino un mejor gobierno *de inmediato*» (Thoreau, 1994, p. 31). A diferencia de los liberales, se muestra bastante crítico con el sistema capitalista (aunque evidentemente no en estos términos) y no es pragmatista, sino que tiene un fuerte sentido de la justicia:

Si le he quitado injustamente la tabla al hombre que se ahoga, debe devolvérsela aunque me ahogue yo. [...] Este pueblo debe dejar de tener esclavos y de luchar contra México aunque le cueste su existencia como tal pueblo (Thoreau, 1994, p. 35).

En su escrito, argumenta que, una vez que haya quedado patente que el gobierno actúa de forma injusta, existe algo así como un deber de rebelión y acuña el concepto de «revolución pacífica», que se distingue radicalmente del reformismo kantiano. Thoreau lo tiene claro: ante leyes injustas no basta con obedecerlas, mientras se trata de corregirlas; hay que transgredirlas desde el primer momento (Thoreau, 1994, p. 40). Un ejemplo que ofrece de revolución pacífica es la evasión masiva de impuestos, aunque él mismo se pregunta «si tal es posible» (Thoreau, 1994, p. 44). Está claro que el ejemplo remite a un episodio biográfico del propio Thoreau, encarcelado como sabemos por evasión de impuestos. No está tan claro si Thoreau había leído el artículo de Kant sobre la Ilustración y está tomando distancias frente al filósofo alemán, que defendió que el pago de los impuestos era un deber inquebrantable de todo ciudadano en cuanto ciudadano.

Gandhi que había sido admirador de Thoreau tomó de él este concepto de resistencia pacífica, con la repercusión histórica que todos conocemos. A modo de curiosidad, Thoreau había sido un gran lector de literatura china e hindú y, tal vez, esa influencia oriental facilitó también la recepción de la idea de resistencia no violenta en el contexto del Movimiento de Independencia en India.

En cualquier caso, fue la recepción posterior de esta noción de resistencia en la tradición francesa (y particularmente en la filosofía de Foucault) lo que le confirió su actual estatus en la teoría política contemporánea. Foucault empezó a teorizar la resistencia en la llamada época genealógica que se corresponde aproximadamente con la segunda mitad de los años 70, centrada en la analítica del poder. Conviene recordar que Foucault propuso una nueva forma de entender el poder, de acuerdo con la cual el poder está presente en todas las relaciones sociales, si bien es cierto que «se ejerce siempre en una cierta dirección» (Foucault, 1994, vol. II, p. 49). El hecho de que el poder sea relacional, esto es, reducible a relaciones de fuerza entre dos partes, lleva a Foucault a concluir que «donde hay poder hay resistencia» (Foucault, 2005, p. 116) y, en consecuencia, las relaciones de poder son reversibles.

A pesar de este carácter aparentemente fundamental de la noción de resistencia, no encontramos en Foucault una teorización sistemática de la misma, sólo alusiones como las que acabamos de señalar. Y, sin embargo, la noción parece ir cobrando relevancia en su obra y, a finales de los años 70, aparecen resonancias de la cuestión de la obediencia al gobierno planteada por Thoreau en su ensayo sobre la *Desobediencia civil*. Así, en «¿Qué es la crítica?» (1978), Foucault retoma una idea de Thoreau de la que nos hacíamos eco arriba, según la cual la oposición al gobierno no equivale a afirmar «no queremos ser gobernados *en absoluto*» sino más bien a preguntarse: «cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos» (Foucault, 2006, pp. 7-8). Asimismo, un año después, en «¿Es inútil sublevarse?» elogia a aquellos que dicen «no obedezco más», a los que prefieren «el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer» (Foucault, 1994, vol. III, p. 791; la traducción es mía).

Y es justamente esta cuestión heredada de Thoreau la que proporcionará un nuevo paradigma a Foucault, a saber, la gubernamentalidad (que, a su vez, dará

lugar a la reflexión ético-estética característica del último periodo del filósofo francés). Pero, ¿cuáles son las motivaciones profundas de ese cambio de paradigma? Algunos autores señalan como causa de ese cambio justamente el hecho de que la analítica del poder tal como Foucault venía confeccionándola en los años 70 dificultaba bastante –por no decir que imposibilitaba– la comprensión del fenómeno de la resistencia. Recordemos que, hasta entonces, el poder parecía algo casi omnipotente, que preexiste incluso a aquellos cuerpos que son justamente configurados por él (ya sea en la forma de poder disciplinario o de biopoder). Si el poder «produce lo real» (Foucault, 1975, p. 227; la traducción es mía); o bien no hay lugar para la resistencia, o bien esta es producto del poder y, entonces, no sería verdadera resistencia. En palabras de Frédéric Gros: «no hay resistencia sino en el poder, pero nada es tan exterior al poder que pueda se le pueda oponer» (Gros, 2010, p. 82; la traducción es mía).

Cabría defender que es posible pensar la resistencia incluso en dicho marco teórico, pero lo cierto es que el propio Foucault abandonó la analítica del poder por considerarla insuficiente. De este modo, se propone adoptar un «nuevo modo de investigación» que ya no parte del poder sino justamente de «las formas de resistencia a los diferentes tipos de poder». La ventaja de partir de la resistencia es justamente que «permite poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan» (Foucault, 1994, vol. IV, p. 225).

El nuevo marco teórico de la gubernamentalidad permitió no sólo poder explicar la resistencia sino reacomodar las ideas de sujeto y libertad en la filosofía foucaultiana. Del biopoder, que parecía ejercerse sobre una materialidad meramente pasiva –el cuerpo o la especie–, pasamos a un poder –concebido ahora como gobierno de la conducta– ejercido sobre las posibles acciones de un sujeto libre (Foucault, 1994, vol. IV, p. 236). Las relaciones de poder son redefinidas asimismo «como juegos estratégicos entre libertades» y se distinguen ya de manera clara de otros aspectos del poder como «los estados de dominación» y «las tecnologías gubernamentales» (Foucault, 1994, vol. IV, p. 728).

Paradójicamente, todos estos cambios tampoco dieron lugar, a mi entender, a una verdadera teorización de la resistencia social. En «¿Qué es la crítica?», por ejemplo, a

pesar de la referencia velada a la desobediencia, no surge una reflexión sobre la resistencia sino justamente sobre la actitud crítica. Arriba anunciábamos también que, al final de su vida, Foucault se reinscribe en la estela kantiana de la emancipación y expone la idea de una ontología de nosotros mismos, entendida como crítica permanente de lo que somos. Ciertamente, esa crítica aspira a tener consecuencias prácticas, pero el interés de Foucault no parece dirigirse en primer término a analizar las resistencias que surgen frente a los poderes reales, como parecía en un principio.

Lo cierto es que, en textos como «¿Es inútil sublevarse?» daba la impresión de que el interés primordial de Foucault era reflexionar acerca de los movimientos de resistencia, sin recurrir a justificaciones de tipo dialéctico sobre la historia, justificaciones que –como veíamos arriba– se escondían muchas veces tras la noción clásica de emancipación. Esa reflexión incipiente acerca de la resistencia parecía sustancialmente diferente de las filosofías de la emancipación clásicas. A diferencia de los movimientos emancipatorios, las resistencias no poseen un programa político, no proponen ninguna alternativa concreta al orden establecido; lo cual no significa que sean meramente defensivas, como pudiera parecer, porque en algunos casos la resistencia generalizada puede dar lugar a cambios revolucionarios. Pero estos cambios son, en cierto modo, imprevisibles ya que, como dice Foucault, los levantamientos son un enigma (Foucault, 1994, vol. III, p. 792). En las filosofías de la emancipación clásicas, estaba más o menos claro cuál era la finalidad universal que justificaba el movimiento emancipatorio y quién o quiénes tenían la responsabilidad histórica de llevarla a cabo. Las resistencias en cambio se dan a un nivel micro, son fragmentarias y contingentes y, por lo tanto, no parece que quepa legitimarlas históricamente. No obstante, como hemos argumentado, creemos que Foucault terminó por reorientar esta cuestión de la resistencia hacia temas filosóficos más clásicos.

Lejos de quedar para el olvido, las investigaciones foucaultianas sobre la resistencia fueron continuada por el antropólogo y politólogo James C. Scott en su trabajo *Los dominados y el arte de la resistencia* (1990). Scott trata de mostrar que, incluso en aquellas sociedades fuertemente estratificadas, en las que no parece haber lugar para la disidencia de los grupos subordinados, se dan distintas formas de

resistencia. En dichas sociedades, las resistencias tienen que permanecer ocultas o disimuladas pero esto no significa que no existan, sino simplemente que pasan desapercibidas a los ojos de la clase dominante y también del investigador social, que normalmente sólo accede a la dimensión del discurso público. Existe, sin embargo, un discurso oculto de los dominados, de difícil acceso a los observadores externos, puesto que se da en espacios íntimos, como la familia, y socialmente homogéneos, como los barracones de esclavos, los cafés obreros, etc.

Los pequeños hurtos, el escaqueo, los cotilleos, los cuentos o las canciones populares son todos ellos formas de resistencia que conforman lo que Scott denomina «infrapolítica de los desvalidos». Este cambio de óptica, que permite ver resistencia allí donde hasta el momento sólo se veía sumisión y obediencia, toma su impulso justamente de la noción de resistencia tal como fue formulada por Foucault. El planteamiento de Scott es, sin duda, muy sugerente, pero no hay que olvidar que fue desarrollado tomando como referente sociedades tradicionales y, en consecuencia, el intento de extrapolar su noción de resistencia a las democracias desarrolladas plantea una serie de problemas.

En primer lugar, no parece que el propio Scott considere que la noción de resistencia sea adecuada para hablar de las sociedades desarrolladas dado que, en las democracias industriales, «los conflictos sociales y la protesta» pueden darse abiertamente, sin necesidad de recurrir a un discurso oculto o a una infrapolítica (Scott, 2000, p. 105). De ahí, su extensa crítica a la teoría de la hegemonía ideológica (especialmente cuando se aplica a sociedades desarrolladas), a la que dedica un capítulo entero. Para Scott, «el problema con las tesis hegemónicas, por lo menos en sus versiones fuertes, propuestas por algunos sucesores de Gramsci, es que resulta difícil explicar cómo se pueden producir cambios sociales desde abajo» (Scott, 2000, p. 104).

Únicamente habría, según él, dos casos extremos en los que podría surgir una hegemonía ideológica: si existe «una fuerte probabilidad de que un buen número de subordinados termine ocupando posiciones de poder» o si los subordinados están «atomizados» (Scott, 2000, pp. 109-110). Ahora bien, a la crítica de Scott cabría, a su vez, objetar que la ascendencia social y el individualismo son precisamente características de las sociedades postindustriales. En este sentido, si aceptamos que

las nuestras son sociedades profundamente individualistas, en las que todos los ciudadanos tienen –al menos, en un principio– las mismas oportunidades de llegar a una posición privilegiada, habría que concluir que es mucho más difícil que surjan resistencias respecto de aquello que –parafraseando a Spivak– no podemos no querer.

El segundo problema que plantea el trasvase de la noción de resistencia a las sociedades postindustriales tiene que ver con la dificultad de identificar quiénes son los oprimidos y quiénes los opresores. Tomar como objeto de estudio sociedades fuertemente jerárquicas tiene la ventaja de ofrecer una definición mucho más limpia de lo que se considera resistencia: conductas que llevan a cabo los grupos subordinados para tratar de sortear el poder. En segundo lugar, aunque la teoría de Scott pretenda ser descriptiva, como corresponde a las ciencias sociales, en el fondo toma partido por la resistencia, lo que apenas plantea problemas éticos en la medida en que conductas como el hurto o el insulto ocurren en legítima defensa a los abusos de poder de las clases dominantes.

Esto no es aplicable en absoluto a las sociedades postindustriales porque ni es fácil identificar a los grupos dominantes (¿las multinacionales?, ¿el establishment?, ¿el Estado?, ¿las potencias internacionales?) ni tampoco a los grupos dominados (¿los trabajadores precarios?, ¿los países del sur?, ¿los migrantes ilegales?). Un ejemplo actual muy ilustrativo de esta dificultad para delimitar qué sea la resistencia en nuestras sociedades, es el fenómeno de la emergencia de la extrema derecha, en buena medida atribuido al descontento (podríamos decir a la «resistencia») de las clases medias empobrecidas. Este tipo de actitudes reaccionarias, antiinmigración, neo-machistas, etc. utilizan la retórica tradicional de las resistencias, se aprovechan de la potencia destabilizadora de decir cosas políticamente incorrectas o de, en palabras de Scott, sacar a la luz el discurso oculto. ¿Se trata de falsas resistencias? ¿En base a qué podríamos argumentarlo?

A nuestro juicio, este es uno de los principales problemas de la noción de resistencia tal como podría entenderse a partir de Foucault y tal como, de hecho, la entiende James C. Scott, i.e., se trata de una noción puramente descriptiva y, por lo tanto, no permite discernir si la desobediencia está o no justificada. Thoreau ya se

había dado cuenta de que la disidencia puede ser desvirtuada si no se usa con responsabilidad:

Toda máquina experimenta sus propios roces, pero es posible que se trate de un mal menor y contrarreste otros males. En este caso sería un gran error mover un dedo por evitarlo (Thoreau, 1994, p. 34).

Desde esta óptica puede entenderse también el regreso de Foucault, de la noción de resistencia a la de emancipación kantiana, entendida ahora como crítica permanente de nosotros mismos. La sublevación no es inútil, la resistencia es necesaria, pero tal vez la crítica intelectual sea igualmente necesaria para evitar desenlaces como el de la revolución iraní o para discernir los tipos de disidencia legítimos de los ilegítimos. En definitiva, la resistencia no puede ser, por sí misma, una noción prescriptiva; necesita del análisis y la crítica para poder resultar operativa en una filosofía política o social. La reflexión sobre la resistencia ha supuesto empero una ampliación sin precedentes del espectro de lo político, prestando atención al nivel infrapolítico y al carácter esencialmente imprevisible de las luchas políticas.

Referencias

- Adorno, T. W. (1998). *Educación para la emancipación. Conferencias y conversaciones con Helmut Becker (1959-1969)*. (J. Muñoz, Trad.) Madrid: Ediciones Morata.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir*. Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, II: 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits, III: 1976-1979*. (É. é. Lagrange, Ed.) Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits, IV: 1954-1988*. (É. p. Lagrange, Ed.) Paris: Éditions Gallimard.
- Foucault, M. (2005). *Historia de la Sexualidad I: La voluntad de saber*. México D.F.: Siglo XXI .
- Foucault, M. (2006). *¿Qué es la Ilustración?* (J. d. Higuera, Ed.) Madrid: Tecnos.
- Fourier, C. (1841). *Oeuvres Complètes de Ch. Fourier (Deuxième édition ed., Vol. Tome Premier (Théorie des quatre mouvements et des destinées générales))*. Paris: Société pour la propagation et pour la réalisation de la théorie de Fourier.
- Gros, F. (2010). *Michel Foucault. «Que sais-je?» (Édition électronique, EPUB)*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Hewlett, N. (2007). *Badiou, Balibar, Rancière: re-thinking emancipation* . London, New York: Continuum.
- Kant, I. (2013). *¿Qué es la Ilustración?* Ed. de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza editorial.
- Laclau, E. (1996). *Emancipation(s)*. London: Verso.
- Liotard, J.-F. (1993). *La condición postmoderna*. Barcelona: Planeta-De Agostini, S.A. .
- Pfeifer, Wolfgang et al. (23 de 12 de 1993), «Emanzipation» en *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen* (1993).
- Proudhon, P.-J. (1872). *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*. Paris: Librairie Internationale.
- Proudhon, P.-J. (1983). *¿Qué es la propiedad?* Buenos Aires: Orbis-Hyspamérica.
- Sardinha, D. (2013). *L'Émancipation de Kant à Deleuze*. Paris: Hermann Éditeurs.
- Scott, J. C. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, D.F.: Ediciones Era.
- Spivak, G. C. (2010). *Crítica de la Razón Poscolonial: Hacia una crítica del presente*. Madrid : Akal.
- Spivak, G. C. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Madrid: Akal.
- Thoreau, H. D. (1994). *Desobediencia civil y otros escritos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.
- Wollstonecraft, M. (2012). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Madrid: Taurus.

