

Los años 60.

Del ser o no ser al ser y no ser

POR IGNACIO ABELLO*

FECHA DE RECEPCIÓN: 6 DE MARZO DE 2009
FECHA DE ACEPTACIÓN: 27 DE ABRIL DE 2009
FECHA DE MODIFICACIÓN: 30 DE ABRIL DE 2009

RESUMEN

Los años sesenta constituyen hoy en día un referente obligado en la comprensión de los fenómenos sociales de carácter general y particular, en la medida que a partir de esa época, y como resultado de prácticas sociales inéditas –en el sentido de que no existían teorías que dieran explicación de ellas–, surgieron nuevos conceptos y nuevos lenguajes que recogieron el sentido de esas acciones y de esas luchas y que son hoy en día no solamente instrumentos de análisis sino también elementos de acción en los procesos de lucha y transformación. ¿Qué papel cumplió el concepto de libertad propio del existencialismo en esas luchas? ¿Por qué el marxismo no pudo dar respuesta a las reivindicaciones de carácter particular, como el del reconocimiento de manera inclusiva de la diferencia? Y ¿cómo surge una nueva forma de comprensión del sujeto y de las relaciones de poder como resistencia que explican esas prácticas sociales?, son los temas que trata este artículo.

PALABRAS CLAVE:

Diferencia, diversidad, libertad, mirada, práctica social, resistencia.

The Sixties: From Being or not Being to Being and not Being

ABSTRACT

The 1960s have become the obligatory reference point to understand both general and particular social phenomenon. Since this period, and as a result of its new social practices (in the sense that there were no theories to explain them), new concepts and ways of speaking have arisen that, coming out of the acts and struggles of those years, are currently used as analytical tools as well as elements of action in processes of struggle and transformation. What role did the concept of freedom particular to existentialism play? Why was Marxism unable to respond to particular claims, such as the inclusive recognition of difference? And how did a new form of understanding the subject and relations of power as resistance, which explain these social practices, arise? These are the topics that this article addresses.

KEY WORDS:

Difference, Diversity, Freedom, Social Practice, Resistance.

Os anos 60. Do ser ou não ser ao ser e não ser

RESUMO

Os anos sessenta são hoje uma referência obrigada para a compreensão dos fenômenos sociais de natureza geral e individual, na medida em que a partir dessa época, e em decorrência de práticas sociais inéditas – no sentido da inexistência de teorias que as explicassem –, surgiram novos conceitos e novas linguagens que pegaram o sentido dessas ações e lutas que hoje são mais do que instrumentos de análise, elementos de ação nos processos de luta e transformação. Qual o rol do conceito de liberdade próprio do existencialismo nessas lutas? Por que o marxismo não conseguiu responder a essas reivindicações de caráter individual, como a do reconhecimento inclusivo da diferença? E como surge uma nova forma de compreensão do sujeito e das relações de poder como resistência que explicam essas práticas sociais, são as questões levantadas neste artigo.

PALAVRAS CHAVE:

Diferença, diversidade, liberdade, visão, prática social, resistência.

* Abogado, Universidad Externado de Colombia; Licenciado en Filosofía y estudios de doctorado, Universidad de Lovaina, Bélgica. Sus publicaciones más recientes son: Un ejemplo de violencia cultural. En *Tensiones. Selección de conferencias del Programa de Formación en Gestión Cultural*, ed. Centro Cultural España, Córdoba, Argentina, 39-63, 2008; ¿Puede hablarse de discontinuidad en el ser indeterminado? En *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*, eds. María del Rosario Acosta y Jorge Aurelio Díaz, 97-141. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008; *Hacer visible lo visible: lo privado y lo público* (compilador). Bogotá: Universidad de los Andes, 2005; Espacios y lugares. En *Cultura y ciudad*, ed. Universidad de Nariño, 2003; Violencias y culturas. Bogotá: Universidad de los Andes, 2003. Actualmente se desempeña como profesor de cátedra del Departamento de Filosofía, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: jabello@uniandes.edu.co.

Se dice con cierta frecuencia que se ha escrito tanto sobre los años sesenta que no solamente es difícil escribir algo nuevo o diferente sobre lo que representó esa época en su propio tiempo, o sobre lo que influyó en los años posteriores, que no vale la pena seguir haciéndolo, sino que además es, para muchos, un recuerdo romántico de un fracaso. Sin embargo, y a pesar de esa falsa creencia, hay que seguir escribiendo, y mucho más de lo que se hace, porque esta década, al igual que otros momentos de la historia —que, de hecho, no han sido demasiados a través de los tiempos—, marcó ciertos hitos en diversos campos del saber, pero especialmente en las formas de comprender al mundo, a la sociedad y al otro, de tal manera que cuarenta años después han echado raíces, y lo que allí se gestó es parte constitutiva de la reflexión, las luchas y la investigación en el mundo contemporáneo y sigue marcando nuevos derroteros en la construcción y desarrollo de los procesos sociales de carácter tanto general como particular.

Lo anterior no quiere decir que el mundo posterior a los años sesenta sea mejor o peor que el anterior, quiere decir simplemente que cambiaron ciertas formas y actitudes que han permitido tener una perspectiva diferente de lo que puede ser la relación del ser humano con el otro y con su entorno, gracias a nuevas prácticas sociales y teóricas, para utilizar el lenguaje de Michel Foucault, que abrieron otras perspectivas y comprensiones. Pensemos en la relación hombre-mujer, en el ingreso de la mujer al mundo laboral y su aporte ético a la responsabilidad social, en las luchas por el reconocimiento a partir de las diferencias que se han presentado desde el campo de la cultura, por ejemplo, hasta el de la sexualidad, pasando por las de género. Luchas tan complejas y difíciles que después de cuarenta años todavía no se puede decir que hayan triunfado, en el sentido de que sean parte integral del pensamiento y el comportamiento cotidiano de la gran mayoría de los seres humanos, especialmente de sus dirigentes, como tampoco ha triunfado una visión ecológica del planeta, ni de los derechos humanos vistos desde la diferencia y no desde una “igualdad”, como eran vistos hasta entonces, donde los no iguales eran excluidos, o de los derechos de los niños o de las minorías que disienten. Pero lo importante es que esa otra mirada es hoy en día parte integral del discurso aceptado por un número creciente de personas y por lo menos ya no formando parte de dis-

cursos considerados por el saber científico de la época como peligrosos socialmente o de enfermos mentales. Es interesante ver los cambios y realinderamientos que se dan hoy en día en temas como el homosexualismo y el aborto, que constituían parte de ese discurso científico excluyente. Hoy el discurso sobre estos temas ha vuelto a estar en manos de la religión, como en otros tiempos que se pensaban ya pasados; sin embargo, se presenta con una variante interesante: las órdenes emanadas del Vaticano no tienen el poder de antes y, de alguna manera, podemos decir que ya no pueden imponer sus tesis de la manera que lo hacían en otros tiempos; más bien se encuentran a la defensiva.

¿Todo esto quiere decir que en esa década se gestaron todos esos cambios? Sí y no, podría ser la respuesta, porque hay continuidad en la resolución de procesos que emergen de la Segunda Guerra Mundial y hay discontinuidad con el surgimiento de nuevas miradas, entre otras, justamente, la de discontinuidad.

El viejo hábito humano de matar a quien es declarado enemigo, siempre en nombre de algún valor enunciado como superior, para poder justificar racionalmente la legitimidad del acto, llegó en la Segunda Guerra Mundial a su más alto grado de sofisticación y de horror. Por una parte, se mostró cómo se podía matar de manera eficiente, selectiva y sistemática, incluso en libre competencia para obtener mejores resultados, de campo de exterminio a campo de exterminio y, además, aprovechando al máximo todo lo reciclable de los despojos humanos, que para la ocasión fueron de judíos, gitanos y homosexuales. Por otro parte, se mostró que se podía hacer lo mismo de manera más rápida e igualmente eficiente, pero menos selectiva, con la bomba atómica, y, en esta ocasión, les correspondió a los japoneses, eso sí, de diversos credos religiosos, de diversas etnias y preferencias sexuales, pero todos japoneses.

El haber vivido la experiencia de esa guerra con los horrores propios de ella condujo a que se hiciera un cuestionamiento de los valores humanos y a que se debatiera el sentido de la existencia. Este cuestionamiento, que fue acompañado de una crítica al humanismo, permitió que se afianzara un pensamiento filosófico que había surgido durante la guerra, el cual se convirtió en parte de la cotidianidad y modo de vida de los jóvenes que sobrevivieron a esa guerra: el existencialismo.

El existencialismo reconoció el absurdo de la existencia, en la medida en que es absolutamente contingente, pero no se quedó solamente en ese postulado, como muchos

de sus seguidores lo creyeron en aquella época. No, esa contingencia llevaba a que todo tenía que ser hecho y resuelto por el ser humano y, particularmente, por cada individuo, de tal manera que no había nada ni nadie que pudiera actuar por mí, ni decidir por mí, y si eso sucedía, era porque yo lo permitía. Más aún, no podía no estar tomando decisiones de manera permanente sobre mí, sobre mi relación con el mundo y con los demás, y eso para Sartre y Simone de Beauvoir –sus representantes más ilustres–, era lo que hacía que el ser humano, como ser humano, fuera libre, libre de manera total, y por eso no podía renunciar a la libertad, porque el pretender hacerlo era igualmente un acto libre; por eso estaba condenado a ser libre: “Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de ‘la realidad humana’. El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre” (Sartre 1968, 67). Ese ser *tenía* que decidir permanentemente sobre su accionar en el mundo y, desde esa perspectiva, no podía responsabilizar a nadie de su condición. No se trataba, claro está, de una pretensión según la cual el ser humano podía llegar a ser todo lo que quisiera; no, llegar a serlo no necesariamente, pero sí intentarlo y posiblemente lograrlo, si se encontraba dentro de sus posibles. El querer algo no garantiza, afortunadamente, que se logre lo querido (eso se deja solamente para los dioses), pero si uno no se decide a hacerlo es porque no se quiere obtener, y en ese sentido soy yo y solamente yo quien no busca obtenerlo. Jamás en la historia del pensamiento de Occidente se había entregado tanta responsabilidad al ser humano; ya no había ninguna disculpa que valiera: si se sentía oprimido tenía que luchar contra esa opresión con los elementos que tenía a su alcance, esto es, con sus propios posibles, y no delegar en nadie esa lucha.

Los posibles son los de cada individuo, tienen que ver con la historia personal de cada uno, es decir, tienen que ver con la educación, el lugar de nacimiento, las condiciones sociales, los procesos personales de elección, que hacen que sea a partir de ellos, y no de otros, que se desarrolle la existencia en un mundo con los otros. Desde esa perspectiva, por ejemplo, los posibles profesionales de un individuo se encuentran dentro de su campo específico de saber, lo cual es una verdad de Perogrullo, me dirán con mucha razón; sin embargo, cuando de libertad se trata, muchas personas no lo ven tan claro y piensan de manera errónea que todos los posibles les deben pertenecer para ser verdaderamente libres. ¿Puede de manera legítima un abogado tener dentro de sus posibles el ser invitado a ser piloto de prueba de la Nasa? No, claro que no, pero dentro

de sus posibles sí se encuentra elegir aceptar o no un negocio jurídico.

El existencialismo, además de ser una teoría filosófica –bastante compleja por cierto en todo lo que es su fundamentación teórica–, tuvo en sus dos cabezas más visibles, pero especialmente en Sartre, una peculiaridad rara vez vista, y fue que, además de ser un gran filósofo, también fue un gran ensayista, novelista y dramaturgo, y esto le permitió dar una forma literaria de gran divulgación a sus doctrinas filosóficas. Pero más allá de esa circunstancia excepcional, lo más admirable desde mi punto de vista es que la manera como llevó su vida, como actuó en el momento histórico que vivió, es decir, como definió sus posibles, fue absolutamente coherente con lo que expresó en sus textos filosóficos y por esa razón se convirtió en un referente de las luchas de independencia y de libertad que se dieron en los pueblos colonizados o en aquellos sometidos en nombre de la libertad socialista o capitalista. Sartre defendió la independencia de Indochina y de Argelia, ambas colonias francesas, y por eso le dinamitaron en dos ocasiones su apartamento en París; se opuso a la invasión soviética a Hungría y a Checoslovaquia, y a la norteamericana a Santo Domingo; denunció la discriminación y persecución a los negros en Estados Unidos, incluso escribió una pieza de teatro sobre el tema: *La puta respetuosa*; presidió el Tribunal Russell que investigó y juzgó los crímenes de guerra en Vietnam, y siempre estuvo dispuesto, de manera activa, a defender y apoyar a individuos o a grupos que levantaban su voz en nombre propio o en el de un conglomerado, como expresión humana de su libertad.

Digamos que el postulado fundamental de la libertad humana como la imposibilidad de no actuar y de tener que decidir por sí mismo, tener que tomar esa decisión en función de lo que se quiere ser en un futuro que todavía no es ni se es, pero que debe hacerse para poder llegar a serlo, desencadenó en muchas partes del planeta el sentimiento de que efectivamente se era libre y que era el momento de empezar a actuar y dejar de esperar. Digamos que se empezó a fraguar en distintos niveles sociales e individuales la necesidad de pasar a la acción, de buscar, más allá de lo establecido y permitido, nuevas formas de reconocimiento, ya no a partir de la igualdad establecida por el otro –otro que era y había sido el colonizador, el blanco, el heterosexual, etc.–, y que reconocía solamente a los que eran como él. No, ahora se buscaba el reconocimiento a partir de la diferencia, diferencia que buscaba ser el factor de inclusión y no, como hasta entonces, de exclusión. La noción de

esperanza, tan propia del cristianismo —que siempre fue utilizada como concepto paralizante de la acción, en la medida que era comprendida y vivenciada culturalmente como un algo que se debe esperar pasivamente y que se me puede dar a mí o a mi grupo por la voluntad, por la misericordia o por la generosidad de otro, independientemente de mis posibles, pero dentro de los posibles del otro que la daba y, en consecuencia, en función de sus intereses—, fue transformada en acción, con el fin de obtener ese reconocimiento, en sus propias condiciones y necesidades, y no en las de aquel o aquellos que las otorgaban. Se me podrá objetar que esa lucha ya la estaba llevando a cabo el marxismo desde el siglo XIX, y es cierto, pero limitada única y exclusivamente a la lucha de clases y a las relaciones sociales de explotación económica, como veremos un poco más adelante.

El hecho concreto es que el mundo de las ideas —en el que los seres humanos como individuos o como sociedades tenían todos los mismos derechos, pero en el que la posibilidad de gozar de ellos dependía exclusivamente de la calificación que recibieran por parte de quienes detentaban el poder— comenzó a cambiar. Comenzó a cambiar en el sentido de que las nuevas ideas de libertad como acción empezaron a ser llevadas a la práctica, independientemente de que los individuos o grupos que actuaban en esa dirección hubieran o no leído sobre el particular. Es más, si algo habían leído era sobre marxismo y no sobre existencialismo; sin embargo, al lado de la idea de cambio de la estructura social y política como un todo, se fue gestado la idea de los derechos diferenciados entre los individuos, que el marxismo no contemplaba.

El 5 de diciembre de 1955 es una de las fechas más importantes y significativas del siglo XX. Ese día, una mujer, es importante señalarlo, pero además negra, llamada Rosa Parks —que no sabía quiénes eran el señor Sartre ni el señor Marx ni los había oído mencionar nunca, muy seguramente—, en la pequeña población de Montgomery, en el estado de Alabama —donde los ciudadanos “de bien” se arrogaban el derecho de ahorcar, quemar o simplemente disparar a seres de piel negra por la sola razón de ser negros y ellos “gentes de bien blancos”—, cansada después de una jornada de trabajo, se subió a un bus y decidió sentarse en el puesto que quiso y no en el que le correspondía por ser ella de color negro. Ese día —en el que a pesar de que el conductor le solicitó que se cambiara de puesto, ella no aceptó; y en el que el bus no se movió por causa de su acción y que la policía quiso obligarla a cambiar de puesto, ella hizo resistencia conjuntamente con otros negros que fueron llegando porque vieron que había una confrontación, por nada

más—, la señora Parks decidió no esperar más, decidió actuar libremente, y ese día, sin que ella lo hubiera premeditado ni calculado ni pensado, pero sí deseado, se dio un gran paso (primeros pasos se habían dado varios) que terminó consolidando la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos.

Esa actitud libertaria, ese gran paso, como lo he llamado en el párrafo anterior, es el que se va a consolidar plenamente en los años sesenta. Habían surgido nuevas condiciones y nuevas circunstancias, como diría Nietzsche, para que se inventaran nuevos conceptos. Sin embargo, el marxismo, que era la doctrina filosófica que en muchos aspectos había contribuido a desarrollar esas posibilidades, debido a sus tesis de carácter social y revolucionario, fue sobrepasado por las mismas circunstancias que se generaron, y fueron esas mismas circunstancias las que, a través de prácticas sociales inéditas, gestaron la necesidad de un nuevo tipo de pensamiento para que, desde otras perspectivas, se pudiera comprender lo que estaba sucediendo y lo que iba a continuar sucediendo. Esto, claro está, no es una crítica negativa a esa doctrina, es simplemente para mostrar que las condiciones de posibilidad de explicación de un fenómeno por parte de una teoría se encuentran delimitadas por los significantes y significados con los que ha sido construido el lenguaje de esa teoría. Dicho en términos bastante más simples, una teoría no puede explicar nada que se encuentre por fuera del lenguaje con el cual fue elaborada y, a pesar de muchos, no puede dar explicaciones de fenómenos o acontecimientos que se encuentren por fuera de lo que ella misma postula.

Desde el existencialismo, Sartre consideró, de manera coherente con él mismo, que la opción primera y fundamental de la acción era política y que el marxismo constituía el modelo ético de una sociedad donde podía realizarse de mejor manera el proyecto de existencia humana y, de esa manera, el absurdo propio de esa existencia quedaba entre paréntesis, por decirlo de alguna manera, en la medida en que el valor “ser humano” era el valor social por excelencia en una sociedad socialista que realizara los principios de ética social propios de la teoría marxista. Y vale recalcar ese punto, porque Sartre, al igual que muchos otros, se dio cuenta, algunos más pronto que otros y que él, de que los regímenes que decían encarnar los valores propios del pensamiento marxista estaban muy lejos de lo dicho por Marx, cuando afirmaba: “El lugar de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y contradicciones de clases, será ocupado por una asociación en la cual el libre desarrollo de cada cual será la condición para el libre desarrollo de todos” (Marx

1998, 67). Sartre intentó, sin mucho éxito, la verdad sea dicha, aportarle al marxismo la noción de individuo, y al existencialismo, la de historia, de las cuales carecía cada uno, respectivamente. Para eso escribió un extenso tratado titulado *Crítica de la razón dialéctica*; sin embargo, y a pesar de diversos aportes teórico-prácticos, el objetivo principal no se logró porque a una teoría no se le pueden adjuntar conceptos que se encuentran por fuera del marco teórico establecido y delimitado por ella misma. En el caso específico del marxismo, se trata de lucha de clases, de relaciones sociales de explotación, de igualdad social, es decir, todo hace referencia a la sociedad como un todo y no al individuo como parte que pueda diferenciarse de ese todo, por lo menos durante el período en que domina la burguesía, de acuerdo con la última cita, y por ello solamente es pensable el individuo dentro de una asociación de una sociedad sin clases, propuesta que, en la práctica, ninguna de la llamadas sociedades socialistas desarrolló. La verdad es que, aparte de la mencionada cita del *Manifiesto comunista*, no fue mucho más lo que Marx dijo a propósito del individuo en singular, y dentro de esa comprensión no estaba incluida la posibilidad de desarrollos individuales marginales respecto al todo social, como pueden ser los problemas de género, o de gustos sexuales, para no mencionar sino dos de ellos.

Es importante señalar que Marx, por ser hijo de la modernidad, no podía escoger la diversidad, en la medida en que el lenguaje propio de esa modernidad es de carácter excluyente, en el sentido de que de dos términos es necesario escoger uno de los dos, por ser un lenguaje que pretende develar la verdad a partir del buen uso de la razón, y la verdad no es, desde esa perspectiva, diversa. Un ejemplo sobre el particular puede ser el que al hablar del ser humano había que escoger, o bien que era un ser social, o bien un ser individualista y egoísta, el que se es normal dentro de unas pautas establecidas o se es anormal, el que se es o no se es, al mejor estilo, claro está, de Shakespeare, el cual genialmente se anticipó a esa modernidad. ¿Ha *podido* Marx anticiparse y crear un nuevo lenguaje? Claro que es posible, pero las condiciones y circunstancias de su momento hacían necesario denunciar las relaciones sociales de explotación propias del capitalismo (Parece que a los dioses se les da todo lo que desean porque los poetas lo posibilitan).

Ya hemos dicho que sobre el individuo como tal no dice nada el marxismo, distinto a la prioridad de lo social sobre lo particular; así la concibió Marx, no porque despreciara al individuo, sino porque consideró que era prioritario hacer la crítica a un sistema de producción

como el capitalista que conduciría, de manera global, al enriquecimiento de unos pocos y a la miseria de la gran mayoría.

Lo anterior nos da la pauta para comprender, por lo menos en parte, la razón por la cual, siendo el marxismo el marco de referencia de las luchas sociales después de la Segunda Guerra Mundial y, de manera más concreta, en los años sesenta, no pudo dar respuesta a lo demandado. En efecto, desde los años cincuenta se empezaron a dar otras luchas y reivindicaciones distintas de las meramente sociales; más aún, se consideró que a las luchas sociales había que agregarles otras de carácter particular, aunque también sociales, sin las cuales las primeras carecían de sentido; por ejemplo, mientras la mujer era sometida por una sociedad a ocupar un lugar de segunda categoría con relación a los derechos del varón, independientemente de que fueran blancas, negras o de la raza o condición social que fuera; mientras se consideraba que la sexualidad femenina era propiedad de un solo individuo y, por el contrario, la masculina de muchas mujeres; mientras los homosexuales eran considerados anormales y eran condenados por serlo o eran expulsados masivamente de su país —como sucedió en la Cuba de la Revolución, que llenó un barco con homosexuales y los mandó a Miami para que corrompieran por dentro la sociedad capitalista—, se empezó a preguntar: ¿cómo se podía decir que se estaba frente a una revolución o a un proceso revolucionario si estas situaciones específicas se trataban y analizaban de la misma manera que en la sociedad burguesa o en los partidos políticos burgueses?

El hecho fue concreto; ante la pregunta: ¿qué dice el marxismo sobre la mujer?, por ejemplo, se respondía con otra pregunta coherente con el lenguaje propio de la teoría: ¿es la compañera proletaria? Si la respuesta era no, simplemente era declarada pequeñoburguesa, lumpemproletariado, irresponsable familiar, o cualquier otra categoría, menos explotada, porque la explotación sólo es vista desde lo económico y, concretamente, el único posible explotado es el proletariado, nadie más, y mucho menos si esa persona se encontraba por fuera del mercado de trabajo: si, por ejemplo, era ama de casa o estudiante, para citar dos actividades que no tienen como contraprestación un salario. Esto era coherente dentro del marco de análisis establecido por la teoría misma y, como ya hemos dicho, ninguna teoría puede responder a lo que no se encuentra dentro de su propio marco de análisis y referencia. Por esa misma razón, el Partido Comunista francés calificó el movimiento estudiantil de Mayo del 68 como un movimiento pequeño-

burgués y desautorizó la participación de la clase obrera en las marchas y protestas, facilitando de esta manera la acción del gobierno del general De Gaulle. Como el marxismo no podía dar respuesta a ningún problema que se encontrara por fuera de las relaciones sociales de explotación, propias de esa teoría, entonces el homosexual, el negro, el marginado, el discapacitado y todos los seres humanos que eran discriminados por una u otra razón se dieron cuenta de que, además de la acción práctica por el reconocimiento, tenían que crear un nuevo discurso, un discurso a partir de la diferencia. La lucha era para hacer que la diferencia, que hasta entonces había sido el elemento a partir del cual legítimamente se excluía, se convirtiera en la reivindicación fundamental para ser incluido, sin que esa inclusión buscara la constitución de un todo homogéneo, sino un conjunto diverso donde las partes de esa diversidad tuvieran autonomía.

Es realmente sorprendente pensar que solamente desde hace tan poco tiempo se haya empezado a construir un discurso en el cual las personas reivindican sus diferencias y no tratan de imponérselas a los demás, ni pretenden que los demás actúen como ellas. El movimiento de lucha por los derechos civiles que llevaron a cabo los negros en Estados Unidos incluía algo que no se había escuchado, y era justamente eso; ellos no pretendían que la sociedad norteamericana no negra adquiriera la visión y comprensión del mundo de ellos, ni los gustos ni el modo de ser de ellos, ni por no tenerlos los iban a descalificar. Ustedes blancos, les decían, sigan siendo como son y déjenos a nosotros los negros con nuestros ritmos, nuestras vestimentas, nuestra forma de ser diferente a la de ustedes; no pretendemos que piensen y actúen como nosotros, ni ustedes pretendan que nosotros pensemos y actuemos como ustedes. Somos diferentes y deben entender que la diferencia es mutua, pues somos diferentes para ustedes y ustedes son diferentes para nosotros.

Todas esas luchas que empezaron a darse en los años sesenta van a dar nacimiento a nuevos discursos teóricos, a nuevos lenguajes, que proporcionarán como resultado nuevas y diferentes comprensiones del mundo, de la sociedad y del individuo, todas con un elemento en común: lo diverso. El dilema de Hamlet desaparece: ya no se trata de ser o no ser, como una totalidad única y como una única posible elección frente a la alternativa del vacío que representa el no ser; ahora, por el contrario, se trata de ser y no ser, o dicho en otros términos, poder escoger múltiples opciones de ser dentro de un conjunto de posibles de los cuales algunos pueden parecer antagónicos, y, simultáneamente, dejar de lado otras

tantas de esas posibilidades, dentro de una diversidad donde las diferencias sean inclusivas, y así tener un mundo diverso, una sociedad diversa y un individuo diverso.

Todas o casi todas las ciencias sociales cambiaron gran parte de su discurso al tener que incluir dentro de él la diferencia y la diversidad; no sólo se amplió el espectro de sus posibles, sino también las perspectivas de análisis. La ética, el derecho, la estética, la moral, y demás saberes que crean conceptos y teorizan sobre estos temas, crearon un nuevo lenguaje, una nueva perspectiva de comprensión a partir de esos nuevos conceptos, y lentamente fueron imponiéndose esas nuevas comprensiones. Un ejemplo del desarrollo de ese lenguaje y del cambio en las perspectivas de análisis lo podemos encontrar en la Constitución Política de nuestro país, cuando en su Artículo 7 declara: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana”, y en el 10 declara “[...] Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios [...]”, cuando la anterior Constitución no reconocía ni siquiera la existencia de los grupos indígenas y la Ley 89 de 1890 los declaraba incapaces, igual que a los niños, pero con la diferencia de que los niños cuando crecen se vuelven ciudadanos con plenitud de derechos, mientras que los indígenas siempre seguirían siendo incapaces y nunca llegarían a ser ciudadanos, salvo en el momento en que fueran asimilados por la civilización, acontecimiento que la citada ley consideraba debía suceder en un lapso de 50 años. El hecho concreto es que hoy en día todos esos saberes son muy distintos, no porque digan cosas diferentes a lo que decían las teorías de esa época, sino porque la estructura conceptual de donde se partía para el análisis cambió completamente. La mirada cambió; podríamos decir que de alguna manera la premonición de Nietzsche de que “solamente será comprendido dentro de cien años” efectivamente empezó a darse, y sus tesis sobre la diversificación de los conceptos y de las miradas surgieron como resultado del cambio de las condiciones y de las circunstancias en las cuales la sociedad y los individuos confrontaron sus intereses y necesidades:

A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un “sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo”, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como “razón pura”, “espiritualidad absoluta”, “conocimiento en sí”: aquí se nos pide siempre pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda

orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas, que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo, aquí se nos pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad” (Nietzsche 1997, 154-155).

Son varios los pensadores que a partir de esa década han desarrollado nuevos conceptos y nuevos lenguajes que han permitido un cambio en las estructuras de análisis y del pensamiento, dando la posibilidad de poder ver claramente las diferencias de comprensión del individuo y la sociedad con relación a los años anteriores. Dicho en otros términos, los procesos, luchas y acciones que se desarrollaron en esos años sí representaron una ruptura que continúa estructurándose hoy con la creación de nuevos conceptos y lenguajes que hacen que se tenga una comprensión y vivencia del otro y del mundo muy diferente, y que, como corresponde a cualquier proceso de conocimiento, se encuentra en pleno desarrollo. Lo anterior no quiere decir que el lenguaje y la comprensión propia de la modernidad hayan desaparecido o tengan que desaparecer; no, justamente no, entre otras razones, porque sería contradictorio con la propuesta de la diversidad y con la importancia de la diversidad de miradas. Tampoco quiere decir, tal y como lo anotamos al inicio de este artículo, que esa forma de conocer y, por consiguiente, de comprender, se encuentre plenamente incorporada en el mundo de la cotidianidad de todas las sociedades e individuos, pero sí que es vista, vivida y comprendida como un discurso legítimo que postula nuevas formas de ver o de construir la realidad, según la perspectiva de la mirada.

Por todo lo anterior, me parece importante hacer una referencia a Michel Foucault, en la medida en que he tomado prestados algunos elementos de su mirada para construir los elementos de reflexión expuestos en este artículo, pero muy especialmente, por ser uno de esos pensadores que comprendieron realmente lo que estaba sucediendo desde lo que sucedía, y no desde una teoría previa que, como toda teoría, establece lo que hay que ver y desde dónde hay que verlo y, al no permitir ver nada nuevo, preestablece la respuesta. En síntesis, Foucault decidió comprender las prácticas sociales des-

de sus condiciones de surgimiento o, dicho con sus propias palabras, en una entrevista de 1969, con ocasión de la aparición de *La arqueología del saber*:

Por archivo entiendo, en primer lugar, la masa de cosas dichas en una cultura, conservadas, valorizadas, reutilizadas, repetidas y transformadas. En síntesis, toda esa masa verbal que ha sido fabricada por los hombres, invertida en sus técnicas y sus instituciones, y que es tejida con su existencia y su historia. Esta masa de cosas dichas yo la observo, no desde el lado de la lengua, del sistema lingüístico que ellas ponen en funcionamiento, sino del lado de las operaciones que les dan nacimiento. Mi problema podría ser enunciado de la siguiente manera: ¿cómo sucede que en una época determinada se pueda decir algo, y que jamás eso haya sido dicho antes? Es, en una palabra, si usted lo quiere, el análisis de las condiciones históricas que nos rinden cuentas de lo que se dice o de lo que se rechaza, o de lo que se transforma en la masa de las cosas que se dicen (Foucault 1994a, 786-787).

Foucault va agregarle a la vieja interrogación del por qué suceden las cosas, la pregunta por el cómo; no en el sentido de cómo se manifiesta un hecho o un acontecer, que es meramente descriptivo, sino cómo ocurre, cómo opera, y cuáles son los mecanismos de funcionamiento. Y, además, va a cambiar el punto desde donde se mira, pues lo va a hacer desde abajo, desde quien recibe los efectos de la acción, de la norma, o de la orden. No se trata ya, por ejemplo, de mirar el conjunto de elementos de carácter político, social, sexual o económico con los cuales se discrimina a la mujer o a cualquier grupo o individuo, y se les impone a partir de ellos una serie de conductas y formas de vida, sino de la manera como las personas resisten y modifican o legitiman esas condiciones. Esta mirada va a llevar a nuestro autor a fijar como centro de sus investigaciones al sujeto, a estudiar cómo y de qué manera a través de la historia se ha convertido al individuo en sujeto, y esto le permite formular quizás la única tesis que pretende de carácter universal, según la cual, en cualquier sociedad y en cualquier relación entre individuos se presentan relaciones de poder.

Pero es necesario aclarar, antes de hablar de esas relaciones de poder, de cuál sujeto se trata cuando hablamos de él; aquí, contrariamente a la tradición occidental, no va a partir de una teoría, como ya lo habíamos anotado, y menos aún desde una teoría que se pregunte por la posibilidad de una determinada forma de conocimiento, donde el peso de la pregunta se encuentra en “una determinada”. Nuevamente, en una entrevista

realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez Muller, —esta vez en enero de 1984, muy pocos meses antes de morir—, a la pregunta sobre si lo que él afirmaba era que el sujeto no era una sustancia, Foucault responde:

No, no es una sustancia, es una forma, y esta forma no es, sobre todo, siempre idéntica a sí misma. Usted, por ejemplo, no tiene respecto a usted mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye en un sujeto político, que va a votar o que toma la palabra en una asamblea, que cuando intenta realizar su deseo en una relación sexual. Existen, sin duda, relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, pero no estamos ante el mismo tipo de sujeto. En cada caso, se juegan, se establecen respecto a uno mismo formas de relaciones diferentes (Foucault 1994b, 122-123).

Tenemos entonces que nos está hablando de un sujeto que pertenece a una cultura, que a partir de ella puede compartir miradas, sentimientos y valores que son comunes a todos los que se encuentran en ella, pero, y éste es un punto central, no existe una identidad de perspectiva y de forma de conocer que sea siempre igual en cada sujeto y con la cual pueda ser identificado. Buscar esa identidad a partir de una forma determinada de conocimiento común a todos es una manera de eliminar la posibilidad del reconocimiento de las diferencias pero, por sobre todo, poder uniformizar dentro de parámetros de normalización lo que debe ser pensado, sentido, racionalizado, vivido y, además, el cómo debe hacerse. Todo esto, claro está, forma parte de los procesos de constitución del sujeto.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos hacer referencia a esas relaciones de poder que ya mencionamos, y que son definidas justamente como relación, donde la noción alude por lo menos a dos términos o elementos que participan de la relación y, en ese sentido, conforman una unidad, que es la relación propiamente dicha, en la que una parte tiene un poder que ejerce y la otra no es un ente pasivo que es sometido por ese poder, sino que se le resiste, y las distintas formas de resistencia modifican la relación. Foucault va a ser muy claro en este punto, en el sentido de que, según él, sólo se puede hablar de relaciones de poder cuando hay resistencia, y por eso excluye de su discurso el análisis de las relaciones de dominación, que por definición no pueden ser una relación, porque son formas de imposición, donde las personas dejan de ser sujetos y se convierten en objetos; de allí que en reiteradas ocasiones haya afirmado que

donde no hay resistencia se presenta un nuevo tipo de esclavismo, porque las personas han perdido la libertad.

El poder, dice, “[...] se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que ordena a los individuos en categorías, designándolos por su individualidad propia, amarrándolos a su identidad, imponiéndoles una ley de verdad que deben reconocer y que los demás deben reconocer en ellos” (Foucault 1998, 12). Si el poder se ejerce de esa manera y cumple su cometido de manera absolutamente avasalladora, no existe una relación de poder, existe una sociedad que ha perdido su libertad. Esta visión corresponde en gran medida a la mirada tradicional de un poder absoluto que se ejerce sobre seres sin derechos y que no tienen conciencia de su situación sino que la padecen. La propuesta de Foucault, surgida del análisis de las prácticas sociales, es otra; dice:

Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia a los diferentes tipos de poder. O, para emplear otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permite poner en evidencia las relaciones de poder, observar dónde se realizan, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que ellas emplean. En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través de la confrontación de estrategias (Foucault 1998, 10).

El análisis de la racionalidad interna de las distintas formas de ejercicio del poder justifica la validez de su ejercicio, y es claro, a través de la historia, que solamente son declaradas inválidas cuando son derrotadas o cuando se declara que deben ser excluidas por ir en contra de los intereses de otro tipo de poder. Otra cosa muy distinta sucede cuando son analizadas “a través de la confrontación de estrategias”, porque en este análisis no se tienen en cuenta valores como el de justicia, o el de verdad, que en sí mismo no es un valor pero que para efectos utilitarios puede ser convertido en máximo valor, justamente por ser declarado verdadero, pues no hay que olvidar que es quien ejerce el poder el que impone el valor de los valores y es quien lo resiste el que busca modificar su sentido e introducir una nueva estructura de comprensión y valoración, para el ejemplo que estamos dando, la cual, si se impone, enfrentará resistencias.

A este tipo de luchas de resistencia las teorizó Foucault desde las prácticas sociales que se dieron a partir de los años sesenta, y por eso las calificó como transversales,

en el sentido de que no se encuentran limitadas a un país en particular, ni tampoco necesariamente a todos o a muchos; igualmente, consideró que su objetivo son los efectos del poder en sí mismo, el que se ejerce sin control, justificando su ejercicio en el poder mismo, y, finalmente, que son luchas inmediatas porque buscan resolver lo que afecta en un presente “inmediato” y, por eso, se busca al enemigo que lo genera, sin esperar a que cambie toda la estructura social. Se lucha, por ejemplo, por una ley en la que no quede excluida ninguna opción sexual, y no se espera a que se dé la revolución.

Para terminar, quisiera hacer un bosquejo práctico de la manera como dentro de esta comprensión diversa que surge a mediados del siglo pasado –comprensión en la que no es necesario relacionar un todo como totalidad con otro todo, sino en la que es legítimo la relación de una parte de un discurso con otra parte de otro discurso, sin necesidad de pasar por el todo del mismo, y aclarando que la referencia es a Hegel, para quien la parte es el todo y el todo es la parte– podemos encontrar un vínculo importante en un tema específico, como es el de la libertad, entre Foucault y Sartre.

Para Foucault la libertad no es el tema central en los análisis que hace sobre el poder; el tema es la resistencia; en consecuencia, no se trata de definir las relaciones de poder a partir de la libertad, como sí hubiera sido en el caso de Sartre. Para Sartre, el principio a partir del cual se darían esas relaciones de poder sería el de la libertad, mientras que para Foucault la libertad es la consecuencia de la manera como ellas se ejercen. Sin embargo, aunque se trata de la posición exactamente contraria a la postulada por Sartre, en última instancia, como parte de una comprensión teórica, no como la totalidad de ella, Foucault adopta el principio sartriano según el cual, en cuanto se tenga la posibilidad de decidir a propósito de una acción, se es libre; una acción que, por supuesto, tiene que ver con el futuro, un futuro que

no existe aún, pero se quiere que sea de una manera determinada y por eso se lucha. Pero todo esto visto desde una perspectiva contraria a la de Sartre, para quien la libertad es ontológica (por lo menos, para el Sartre de *El ser y la nada*), es decir que forma parte integral del ser humano, que es el ser humano mismo y por esa razón no se puede perder, porque perdería su propia cualidad. Foucault, en cambio, no hace un análisis desde la ontología; esa libertad sí se puede perder, sin perder la especificidad humana, y también se puede limitar y, de hecho, se limita en su ejercicio y por eso lo que le interesa conocer son las formas de resistencia. Nos encontramos pues con dos comprensiones teóricas antagónicas vistas como un todo, pero que analizadas en la particularidad de su práctica social pueden ser complementarias en el análisis de las prácticas sociales. Otra cosa muy distinta, y que sin duda es importante sostener, es la especificidad teórica de cada una de ellas. ☉

REFERENCIAS

1. Foucault, Michel. 1994a. *Dits et écrits. T.I.* París: Gallimard.¹
2. Foucault, Michel. 1994b. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
3. Foucault, Michel. 1998. El sujeto y el poder. *Texto y Contexto* 35: 10.
4. Marx, Karl. 1998. *Manifiesto comunista*. Barcelona: Grijalbo.
5. Nietzsche, Friedrich. 1997. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
6. Sartre, Jean-Paul. 1968. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.

1 Traducción del autor de este artículo.

