

Malestar en la simbolización

Contextualidad y lucha por la dignidad

Fred Poché*

Universidad Católica del Oeste, Francia

Traducción

Camilo Diagama, UPTC

Resumen

Si la idea de una lucha por el reconocimiento se revela insuficiente, en tanto que tal, ¿cuáles serían entonces las condiciones concretas de un respeto real de la dignidad? Es aquello que quisiera tratar de desarrollar al curso de la presente contribución. En un primer momento, se planteará algunos rudimentos metodológicos, a fin de situar el ángulo de aproximación de la problemática. Enseguida, se planteará la hipótesis según la cual la cuestión de la dignidad tal como aparece hoy día puede ser pensada a partir de aquello que llamo el proceso de «desimbolización» de las sociedades contemporáneas. En fin, se tratará de proponer algunos elementos que favorecen una praxis orientada en el sentido de la promoción de la dignidad humana y de una «resimbolización» social.

Palabras clave: Dignidad, contextualidad, desimbolización, resimbolización, ritualidad.

Précis

Si l'idée d'une lutte pour la reconnaissance se révèle insuffisante, en tant que telle, quelles seraient alors les conditions concrètes d'un réel respect de la dignité? C'est ce que je voudrais essayer de développer au cours de la présente contribution. Dans un premier temps, l'on proposera quelques rudiments méthodologiques, afin de bien situer l'angle d'approche de la problématique. Ensuite, l'on posera l'hypothèse selon laquelle la question de la dignité telle qu'elle apparaît aujourd'hui peut être pensée à partir de ce que j'appelle le processus de « désymbolisation » des sociétés contemporaines. Enfin, il s'agira de proposer quelques éléments qui favorisent une praxis orientée dans le sens de la promotion de la dignité humaine et d'une « resymbolisation » sociétale.

Mots clef : Dignité, contextualité, désymbolisation, resymbolisation, ritualité.

*Dirección: 13, rue Simone Signoret
49460 Montreuil-Juigné
France
fred.poché@wanadoo.fr

La presente contribución se propone abordar la noción de dignidad cuestionando la *vida social* actual. En una de sus piezas de teatro titulada *El sol de las aguas*, el poeta René Char hacía decir a uno de sus personajes: “La dignidad de un hombre solo, no se percibe. La dignidad de mil hombres, incita a una marcha de combate”¹. La fórmula es elocuente. Podría sin embargo chocar a nuestros contemporáneos. Porque sí, en 1946, al salir de la segunda Guerra Mundial, la noción de “combate” rimaba con “liberación”, revela, hoy día, otra coloración. Nuestra época, marcada por un temor de los conflictos, una exacerbación, mediática y pública, de lo emocional, comprende los vocablos relativos al “combate” como otras tantas lógicas belicosas, agresivas, vale decir irrespetuosas. La cirugía social ha operado en la claridad de las palabras. El lifting semántico reemplaza las viejas pieles usadas de la “opresión” y de la “explotación”, por un vocabulario más dudoso, más afectivo: el “sufrimiento social”, el “mal-estar”². Sin embargo, esta dignidad se ve con frecuencia cruelmente atacada, ultrajada o sacrificada en el palacio de las lógicas financieras. Ciertos filósofos insisten no obstante sobre la importancia de una “lucha por el reconocimiento”. En este sentido, para retomar las propuestas de Axel Honneth, conviene promover el *amor*, el *derecho* y la *solidaridad*. Estas tres nociones permiten, en efecto, dar acceso a la *confianza en sí*, al *respeto de sí*, y a la *estima de sí*, caminos de un retorno de la dignidad. Sin embargo, como me he esforzado en mos-

trar en *Una política de la fragilidad*³, no podemos aferrarnos a la dinámica del reconocimiento sin interrogarnos sobre aquello que se juega al nivel humano. Y ello al menos por tres razones.

1. Grupos extremistas neo-nazis pueden constituir muy bien espacios de reconocimiento para personas en gran fragilidad social⁴. La modalidad del reconocer se convierte entonces, en este caso, en una experiencia que valorizando al miembro del grupo, hace nacer en él una micro-solidaridad fundada en el aborrecimiento de los otros. El reconocimiento mutuo de una pertenencia a un mismo colectivo corre el peligro, en ciertas circunstancias, de casarse con la nominación de un enemigo a destruir. En su célebre obra *Malestar en la civilización*, Freud declaraba que siempre es posible unir los unos a los otros por los lazos del amor a una masa cada vez más grande de hombres, con la única condición de que dejen a otros afuera de ella para recibir los golpes⁵.

2. Ciertas formas de reconocimiento, como aquella, por ejemplo, de la cultura de ori-

3 F. Poché, *Une politique de la fragilité. Dignité, éthique et luttes sociales*, Paris, Cerf, 2004.

4 Sin llegar a este extremo, se puede subrayar que existen formas de reconocimiento en el mundo de la pequeña delincuencia, como en el ejemplo que sigue: “Recuerdo hasta qué punto era feliz, cuando era ladrón. Tenía buen dinero y sobre todo era reconocido y valorado en la ciudad. En fin, era alguien. Como la prisión, la vivía bien, para mí era asimilable a un accidente de trabajo”. Cuestión citada por Charles Rojzman (con Sophie Pilods) en *Savoir vivre ensemble. Agir autrement contre le racisme et la violence*, Paris, Syros, 1998, p. 52.

5 S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1929, trad. fr. Ch et J. Odier, Paris, Puf, 1981, p. 68.

1 R. Char, *Le soleil des eaux*, 1946, *Œuvres complètes*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1983, p. 1040.

2 F. Poché, *Organiser la résistance sociale*, Lyon, Chronique sociale, 2005.

gen, a veces pueden funcionar como un cuajamiento de una identidad que no siempre es reivindicada. En este caso, el sujeto en cuestión se encuentra enfermo por una suerte de “esencialismo” que niega radicalmente su singularidad. En el mismo sentido, la confusión entre la *alteridad* y la *diferencia* es a menudo productora de una forma de reconocimiento impotente para fabricar unos sujetos a la vez libres, responsables y preocupados por el cuerpo social.

3. En fin, la búsqueda de reconocimiento corre el riesgo, en cierto momento, de presentar la bandera del conformismo, o sea del sectarismo. Se lo sabe, el objetivo de reconocimiento por una comunidad particular —o la búsqueda de solidaridad con ésta, sin discernimiento— puede conducir a las peores atrocidades⁶. Pensar el reconocimiento como un camino para la dignidad, requiere entonces de un cuestionamiento en tres dimensiones: 1. ¿Quién es el sujeto del acto de reconocer? 2) Cuando se habla del reconocimiento del otro, ¿“qué” se reconoce en él? 3) En fin, ¿cuál es la *finalidad* del reconocimiento? Así el “quién”, el “qué” y el *telos* constituyen los tres agujones de un pensamiento real del acto de reconocer.

Si la idea de una lucha por el reconocimiento se revela insuficiente, en tanto que tal, ¿cuáles serían las condiciones concretas de un respeto real de la dignidad? Es aquello que quisiera tratar de desarrollar al curso de la presente contribución. En un primer momento, se plantearán algunos rudimen-

tos metodológicos, a fin de situar el ángulo de aproximación de la problemática. Enseguida, se planteará la hipótesis según la cual la cuestión de la dignidad tal como aparece hoy día puede ser pensada a partir de aquello que llamo el proceso de “desimbolización” de las sociedades contemporáneas. En fin, se tratará de proponer algunos elementos que favorecen una praxis orientada en el sentido de la promoción de la dignidad humana y de una “resimbolización” social.

I. UN PRESUPUESTO METODOLÓGICO: ¿CÓMO INTRODUCIRSE EN LA VÍA?

Subrayemos, en primer lugar, tres convicciones. 1. Conviene situar nuestra problemática en nuestro contexto contemporáneo. 2. Es necesario pensar la dignidad a partir de aquello que llamo un sujeto de contextualidad⁷: un sujeto enredado en los contextos actuales, pero también en lo que él ha atravesado en el curso de su historia. 3. En fin, para rendir cuenta de las situaciones concretas de ataque a la dignidad, debemos romper con las aproximaciones “mono-causales” de los problemas sociales.

Contextualizar la problemática

En filosofía es corriente desarrollar una postura formal que consiste en elaborar un pensamiento a partir de ideas generales y

6 Cf. C.R. Browning, *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la solution finale en Pologne*, 1992, trad. fr. E. Barnavi, Paris, Les Belles lettres, 1994.

7 F. Poché, *Sujet, parole et exclusion. Une philosophie du sujet parlant*, Paris, L'Harmattan, 1996.

* Del término “concrétude”, en el original (N. T.).

a-históricas del Hombre. Ahora bien, a mi juicio, las “ideas reguladoras” o los nombres formales de la dignidad resultan insuficientes y con frecuencia poco operatorios, cuando no se abren a la concreción* de las situaciones. Conviene menos, entonces, retomar los grandes principios generales, que evocar la *singularidad de los contextos*. La antropología de contextualidad que me esfuerzo en pensar desde hace algunos años se vuelve atenta a aquello que se encuentra interiorizado por los seres humanos en lo actual de su situación. El filósofo se presenta entonces como una suerte de “periodista radical” (Foucault), que rehúsa ocultar lo real social contemporáneo y se esfuerza por proponer herramientas, a fin de transformar aquello que vulnera la dignidad de los sujetos humanos. No se trata pues de pensar la cuestión de la dignidad retomando la noción abstracta de individuo, sino de apoyarse en la contextualidad, teniendo en cuenta particularmente el “macro-contexto” contemporáneo: la actual mundialización del liberalismo económico.

Pensar la dignidad a partir de un sujeto de contextualidad

Por consiguiente, el presupuesto teórico que se viene a subrayar a grandes rasgos opera una ruptura con las dicotomías de la metafísica occidental (individuo-sociedad; cuerpo-palabra; palabra-acción y así mismo puede ser idealismo/materialismo...). Hablar de un sujeto de contextualidad es afirmar que los sujetos humanos se encuentran verdaderamente enredados en unos contextos. En una palabra, cada sujeto humano interioriza los contextos que atraviesa en el curso de su historia. Pues no es suficiente, a mi juicio, hablar de dignidad de la persona hu-

mana y todavía menos retomar una noción abstracta de individuo, como lo hace la tradición del liberalismo político. Hay que interrogar desde un punto de vista concreto aquello que puede significar, hoy día, en el macro-contexto del espacio-tiempo mundial, una “sociedad digna”. Se comprende de sobra que hablar de un sujeto de contextualidad permite abordar la cuestión de la dignidad superando el debate entre un idealismo que se centra en el aspecto del individuo y una aproximación materialista situada, por ejemplo, en las simples estructuras socio-económicas. La contextualidad es la exterioridad de los contextos interiorizados por los sujetos.

Romper con las aproximaciones mono-causales de los problemas sociales

En fin, una postura epistemológica marca nuestras representaciones: llamémosla el mono-causalismo. Se trata, en este caso, de aprehender los problemas en singular, de manera lineal, pensándolos en una relación de *causa a efecto*. Así, por ejemplo, las interpretaciones prematuras de la noción de “análisis” del joven Freud, o el estatuto de la “infraestructura” en la tradición marxista revelan este posicionamiento. Ciertas lecturas de la realidad social nos dan a pensar que lo que adviene a un sujeto, o a una sociedad, proviene de una sola y única causa. Así, en la “doxa” contemporánea, los problemas del “vivir juntos” serían duros, para los unos, en el desempleo, y para los otros ante la ausencia de una verdadera educación. Estas lecturas ingenuas de lo social resultan tributarias de una aproximación “mono-causal”. Ahora bien, aquí se trata de romper con esta lógica lineal a fin de tomar en cuenta aquello que llamo una “causalidad

rizomática”⁸. En una palabra, para el problema que nos concierne, esta postura teórica apunta a pensar aquello que nos “acontece”, en el plano de los ataques a la dignidad, a partir de una diversidad de causas que se articulan y se responden, sin confundirse. La diseminación de las causas viene a complejizar las respuestas que debemos dar a los ataques a la dignidad.

II. EL PROCESO DE LA DESIMBOLIZACIÓN DE LO SOCIAL

Después de entender el método, llevemos nuestro análisis al proceso de desimbolización de la realidad social. A la luz de las declaraciones recientes de numerosos psiquiatras, vivimos actualmente un fenómeno de sociedad particularmente inquietante. Así, para no tomar más que el ejemplo de Francia, en 2003, cerca de 15 millones de cajas de Stinox (somnífero) y 11,5 millones de Deroxat (anti-depresivo) han sido enviadas a este país. Además, con el pasar de los años, las prescripciones no cesan de progresar. Así, en Francia, de 1980 a 2001, el mercado de psicotrópicos ha explotado

8 Esta formulación evoca sobre todo las palabras de Deleuze y Guattari: “No importa qué punto de un rizoma pueda estar conectado con no importa qué otro y así debe ser. El rizoma remite a un principio de multiplicidad, de ruptura asignificante. No es justificable por modelo alguno; a diferencia de los árboles y de sus ramas, el rizoma conecta un punto cualquiera con otro punto cualquiera, y cada uno de esos trazos no remite necesariamente a trazos de la misma naturaleza, pone en juego regímenes de signos muy diferentes y así mismo estados de no-signos. El rizoma no se deja reducir a lo Uno ni a lo múltiple”. Deleuze/Guattari, *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*, Paris, 1980, p. 31.

literalmente, pasando de 317 millones de euros de cifra de negocios anual a más de mil millones de euros. Estas cifras muestran que el psicotrópico ha dejado de ser un medicamento para transformarse en un producto destinado a tratar las “desgracias de la sociedad” (E. Zarifian). La depresión se convierte entonces en un tesoro jugoso para la industria farmacéutica. Este fenómeno nos permite comprender la amplitud del mal-estar vivido por nuestros contemporáneos. Ahora bien, como lo subrayan Miguel Benasayag y Diego Sztulwark, en *Del contra-poder*: “la depresión (el hecho de que millones de personas estén bajo anti-depresivos o tranquilizantes no puede ser considerado insignificante por aquellos que se interesan en el pensamiento de la libertad), el aburrimiento, la lenta extinción del deseo, son problemas que tienen que ver con la potencia, más aún, son verdaderas cuestiones políticas”⁹.

Hoy día, en cierto número de países, asistimos a una psicologización de la cuestión social¹⁰. Los términos *explotación* y *opresión* han dado lugar a fórmulas menos colectivas como el “sufrimiento en el trabajo” o el “hostigamiento moral”. La individualización de los problemas y la crisis del sentimiento de pertenencia a un grupo social, hacen que se consulte más fácilmente a un médico, que se participe colectivamente en la acción. ¿De dónde viene ese “mal-estar”,

9 M. Benasayag et D. Sztulwark, en *Du contre-pouvoir. De la subjectivité contestataire à la construction de contre-pouvoirs*, 2000, traducido del español por Anne Weinfeld, Paris, La Découverte & Syros, 2000, p. 27.

10 F. Poché, *Organiser la résistance*, Lyon, Chronique Sociale, 2005.

ese lamento social, ese sentimiento de una dignidad atacada, a menudo de manera profunda? Haríamos mal en creer que existe una sola y única respuesta. Como lo hemos evocado precedentemente, desde el punto de vista de la aprehensión de lo social, conviene pensar a partir de una concepción rizomática de la causalidad. En ningún caso es satisfactorio reducir una realidad, como el surgimiento de un evento dramático, personal o colectivo, a una causalidad única. Decir, por ejemplo, que las situaciones actuales de ataque a la dignidad provienen únicamente de las estructuras económicas no sería honrar la complejidad de lo real; aún cuando este dominio juegue, como es evidente, un papel notorio. Debemos pues, una vez más, salir de las aproximaciones mono-causales a fin de mostrarnos atentos a la capilaridad de las causas¹¹. Ahora bien, para eso formulo una hipótesis. Vivimos actualmente un proceso de “desimbolización” de la existencia social que afecta de manera radical la dignidad y por consiguiente el “bien-estar” de las personas. Por “bien-estar” no entiendo la simple posesión de bienes, la acumulación de riquezas, la satisfacción de un deseo o de una preferencia, sino a la manera del economista Amartya Sen, la valorización de capacidades como, por ejemplo, aquellas que consisten en experimentar la estima de sí, en poder expresarse sin vergüenza en público, o todavía más, en participar en la vida de su comunidad¹².

11 Transpongo, sobre esta cuestión de la causalidad, la categoría foucaultiana o deleuziana del poder.

12 A. Sen, *Éthique et économie*, 1987, trad. fr. S. Marnat, Paris, Puf, “Quadrige”, 2002, p. 236.

La palabra sociedad, del latín *societas*, está formada a partir del término *socius*. Ahora bien, este vocablo expresa el siguiente sentido: “aquello que va con”. Es tanto como decir que *símbolo* y *sociedad* emergen teóricamente de una misma dinámica semántica. En el marco de esta contribución, entiendo por simbolización cinco dimensiones que cruzan diversas teorías del símbolo sin encubrirlas por ello:

1. *Identificarse;*
2. *reunirse con otros;*
3. *verbalizar su existencia;*
4. *participar, de palabra y de acto, en una comunidad;*
5. *humanizarse.*

Ahora bien, justamente parece que estos cinco puntos son actualmente aquejados y tocan algo esencial de la dignidad de las personas y de nuestras sociedades contemporáneas. Conviene pues, en primer lugar, describir el actual “proceso de desimbolización” que da lugar, a veces, a un lamento social y proponer, enseguida, algunas pistas para permitir una praxis social de avanzada en el sentido de una vida humana digna.

1. *Lo que no ayuda a los sujetos a identificarse*

Vivimos, en primer lugar, una crisis de aquello que el filósofo americano Michael Walzer denomina las “asociaciones involuntarias”, y que podría llamarse la simbolización particular que nos precede: la sociedad y la familia; las comunidades humanas que el individuo no escoge, pero que juegan sin embargo un papel esencial para su desarrollo y la estructuración de su *identidad*. Para no tomar más que un ejemplo, a veces es difícil para un niño, en cierto número de

sociedades post-industriales, hoy día, identificarse en la cadena de las generaciones, o más ampliamente frente al mundo adulto, cuando las nuevas tecnologías lo ponen en una situación de superioridad frente a sus padres, o a sus abuelos; pues ocurre que sea él quien tenga la autoridad en materia de apropiación de este nuevo don informático. Es un primer trastorno en la historia de la humanidad. Por otra parte, buen número de sociedades hace poco podían ser calificadas de “tópicas” (*topos*: lugar); en otros términos, las que articulan un territorio (Estado-nación), una identidad, una relación (así fuese conflictiva), una memoria (tradicción, relatos históricos) y unos valores. Desde hace poco, se desarrolla un mundo en las sociedades a-tópicas¹³, desmaterializadas, en las que unas identidades frágiles se constituyen por la red, en una temporalidad de la urgencia y una diversidad axiológica que aflige a la hora de producir lazos.

13 F. Poché, “De l’espace comme exigence sociale”, A. Gomez-Müller (dir), *La question de l’humain entre l’éthique et l’anthropologie*, Paris, L’Harmattan, 2004, pp. 27-46. “Los hombres y las mujeres buscan grupos a los cuales pertenecer seguramente y para siempre en un mundo donde todo lo demás es miseria y cambio, donde todo lo demás es incierto”. Jock Young reitera esta mirada de manera sucinta y punzante: “entonces así como la comunidad se derrumba, la identidad es inventada”. La atención que esta “identidad” recibe y las pasiones que engendra, las debe al hecho de que es un “sustituto de comunidad”, un sucedáneo de esa pretendida “residencia natural que no está ya disponible en un contexto de mundialización rápida”. Z. Bauman, “Identité et mondialisation”, Université de tous les savoirs, Yves Michaud (dir), *Qu’est-ce que la société?*, Volume 3, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 452.

2. Lo que no contribuye a reunir a los sujetos

La crisis del empleo ha contribuido a dividir a los ciudadanos. Cuando la rareza del trabajo se despliega, los individuos en busca de empleo se encuentran en concurrencia. Por otra parte, no estamos ya en una cultura del trabajo, compartida antaño por una teología del trabajo (Chenu) y por una filosofía del trabajo (marxismo). La relación con el trabajo permitía una “conciencia de clase”. Reunía a los asalariados en torno a una cultura común, una memoria común, unos imaginarios comunes. Hemos pasado del “trabajo industrial”, que en cierto número de países remitía a los trabajadores a unos espacios comunes, favoreciendo la solidaridad, a un trabajo inmaterial en unas sociedades post-industriales, existencialmente individualistas y sociológicamente desmoralizadas. Se habla entonces de relaciones productivas *flexibles, móviles y precarias*: “flexibles porque los trabajadores deben adaptarse a unas tareas diferentes, móviles porque deben cambiar frecuentemente de empleo, precarias porque ningún contrato garantiza la estabilidad y la duración indefinida del empleo”¹⁴.

En unas páginas célebres de sus *Manuscritos de 1844*, Marx hablaba ya del dinero como esta potencia de perversión contra el individuo y contra los lazos sociales¹⁵. Hoy día, más que nunca, las lógicas financieras avanzan por encima del respeto a los humanos. La “sobremonetarización” de una

14 M. Hardt et A. Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l’âge de l’empire*, Paris, la Découverte, 2004, p. 139.

15 K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Paris, Sociales, 1972, p. 123.

minoría de poseedores es tal que de acuerdo con el informe mundial del programa de las Naciones Unidas, la fortuna de 225 riquísimas personas es igual a los ingresos de 2,5 miles de millones de humanos. Las tres personas más adineradas poseen unos recursos financieros iguales al PIB acumulado de los 48 países más pobres¹⁶.

Buen número de pueblos a lo ancho del mundo han funcionado como sociedades atadas a unas tradiciones y a unos ritos que las inscribían en una comunidad. Los individuos se pensaban como herederos. Además, cierta forma de modernidad los ha acostumbrado a una lógica orientada hacia el porvenir. Fue el gran periodo de las utopías: “Del pasado hacemos tabla rasa”.

16 Estas cifras datan de 1999. Desde entonces, las desigualdades se han agravado aún más. “En cuanto al argumento según el cual el exceso de moneda en los más ricos se traduciría en una multiplicación de los intercambios y una capacidad de crear riquezas susceptibles de responder a los principios necesarios de la humanidad, es ampliamente falaz. Porque lo esencial de esta moneda reside en las bulas especulativas, de las que la explosión regular hace los estragos en la economía real”. P. Viveret, *Pourquoi ça ne va pas plus mal?*, Paris, Fayard, 2005, p. 237. Siguiendo a Emmanuel Renault, se puede decir que existen tres formas de experiencia de la injusticia: la primera se funda en el hecho de que unos principios de justicia instituidos en el espacio público político o en las arenas institucionales particulares son violados. La segunda remite al sentimiento de que esos principios no son reconocidos como principios más que de modo restrictivo, y que hacen el objeto de interpretación que, en los hechos, excluye a grupos de individuos del derecho que definen. En fin, es posible decir que estos principios son falsos porque son compatibles con injusticias tan graves como inexpressables en el lenguaje normativo institucionalizado. E. Renault, *L’expérience de l’injustice. Reconnaissance et clinique de l’injustice*, Paris, La Découverte, 2004, p. 88.

Hoy día, el pasado es percibido como rebasado y el porvenir como incierto. La mirada se enfoca entonces hacia el presente cerrado sobre sí mismo; en virtud del desarrollo de las nuevas tecnologías, vivimos en lógicas de urgencia. Para retomar una fórmula psico-sociológica de Jean Pierre Boutinet, nos encontramos en sociedades de agendas. En algunas décadas, el horizonte de nuestros proyectos se ha estrechado singularmente para no intervenir más que en el corto o el muy corto plazo¹⁷.

3. De la dificultad de simbolizar su existencia.

Numerosas personas en “sufrimiento social” no alcanzan a simbolizar su existencia. Lingüistas han mostrado que muchos jóvenes de barrios populares a lo ancho del mundo viven con solamente 400 palabras. A falta de una capacidad real para expresarse, la violencia se convierte en la respuesta al mal-estar y al sentimiento de injusticia vivido en lo cotidiano. Y sin embargo este lenguaje funciona también como un signo de reconocimiento y de reagrupamiento. Hay que hablarlo para no ser excluido del grupo. La dificultad de simbolizar su existencia remite a una forma patógena de la relación, que llamo la “denarración”¹⁸. La denarración se caracteriza por tres dimensiones: 1.) la imposibilidad de hablar porque el sufrimiento es muy fuerte o porque las palabras faltan (*laguna lingüística*); 2.) La repetición constante del mismo “traumatismo” (*círculo neurótico*) y, por consiguiente,

17 J-P. Boutinet, *Vers une société des agendas. Une mutation des temporalités*, Paris, Puf, 2004, p. 116.

18 F. Poché, (avec V. Margron), *L'échec traversé*, DDB, 2003.

la incapacidad de producir un relato; 3.) la no distinción entre el espacio privado y el espacio público (*pérdida del sentimiento de pudor*).

4. *De la dificultad de participar de palabra y de acto en una comunidad.*

Nuestros contemporáneos han parecido hacer más mal al ponerse en movimiento, al entrar en una praxis social. En *El ser y la nada*, Sartre ha mostrado aquello que permite a un individuo ponerse en acción; no es la situación de opresión, de explotación, o de injusticia que vive, sino la apertura de los posibles: el hecho de creer que esto puede ser de otro modo. Ahora bien, en los últimos años los imaginarios sociales han cambiado profundamente. A menudo abrumados por la globalización, nuestros contemporáneos han roto con las utopías colectivas. Al mismo tiempo, se nos presenta el capitalismo como el horizonte insuperable de nuestro tiempo, como una suerte de don de naturaleza. El planeta es capitalista, entonces, habría que estar con él.

5. *Deshumanización.*

Sociedad de prestación, lógica financiera y de eficacia... Cierta número de personas de condiciones modestas han roto o, así mismo, no tienen lazo alguno con el mundo del trabajo. Asistimos a una *guetización* de ciertos barrios. Foucault lo había mostrado bien, desde el siglo XIX algunos políticos han instrumentalizado la delincuencia¹⁹. Se le ha utilizado políticamente. Hoy día,

19 Cf. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

por todas partes del mundo, se pueden constatar unas políticas del espacio que no permiten de ninguna manera la “mixtura social”, la mezcla de las diversas categorías sociales, o culturales. Tal situación corre el peligro de crear lo que H. Arendt llamaba un *acosmismo de la fusión* y un *acosmismo de la desunión*. El *acosmismo de la desunión* es una separación sin relación. Separa los individuos por la focalización en el yo y el desinterés por el mundo. El *acosmismo de la fusión* es una relación sin separación. Procede por una unión de los individuos contra el mundo (común) y una identificación en el todo de una comunidad²⁰.

III. DIGNIDAD Y CONTEXTUALIDAD: ¿HACIA QUÉ PRAXIS SOCIAL?

Parece posible trabajar en el sentido de una “resimbolización” que permitiría a los individuos identificarse mejor, reunirse con otros a fin de practicar la solidaridad, verbalizar su existencia, participar, de palabra y de acto, en una comunidad y, en fin, humanizarse.

1. *Permitir identificarse: elogio de la ritualidad.*

Promover la dignidad es permitir a cada uno encontrar un lugar en la sociedad, verse reconocido, inscribirse en una temporalidad social. Un trabajo por la ritualidad en el seno de nuestras sociedades se revela necesario. En virtud de la crisis de las instituciones, las lógicas de urgencia y las crisis de identidad, los ritos se diluyen. Ahora bien, ritualizar

20 F. Poché, «Pauvreté, fragilité sociale et action politique», *Projet* n°280, 2004, pp. 74-80.

permite justamente a los sujetos identificarse. Les ayuda a habitar una temporalidad social entera, a tener su lugar en una comunidad, a inscribirse en una cultura de pertenencia y de valores. Desarrollar la capacidad de los individuos de identificarse, de situarse mejor en el plano de las identidades personales y colectivas, requiere una atención particular a la ritualidad.

2. *Ayudar a reunir: no solamente tener presente el lazo social, sino también luchar contra las desigualdades sociales.*

A propósito del parcelamiento de las sociedades, uno de los peligros actuales de la vida social consiste en enfocarse hacia la sola cuestión del “vivir juntos”. Se trata, por otra parte, de todo el límite de una cierta comprensión de la simbolización: lo importante sería el *aglutinamiento** de los individuos. Ahora bien, el problema del lazo social o de la “coexistencia pacífica” no es la única finalidad. En efecto, no basta con buscar la coexistencia de los sentidos, de los diferentes valores (postura liberal), sino que se debe apuntar al *sentido de la coexistencia*²¹ (A. Gomez-Müller) y a la dignidad. Ahora bien, tal posición no puede tomarse sin una lucha contra la injusticia. Este problema es efecti-

vamente el que toca a los más desfavorecidos a lo ancho del mundo²². En las últimas décadas muchos actores sociales, pero también muchos sociólogos se han concentrado en el “vivir juntos”, olvidando a veces que si semejantes dificultades surgieron, no era siempre necesariamente por causa de una simple delicuescencia de las insignias morales, o de una confusión al nivel axiológico. Se trataba, más bien, de un terrible sentimiento de injusticia, vivido por los más desfavorecidos de nuestras sociedades y, al mismo tiempo, de una gran visibilidad de las disparidades.

3. *Dar la posibilidad de verbalizar la existencia.*

Es esencial desarrollar espacios para la producción y la estructuración de relatos. Como lo destaca Paul Ricoeur siguiendo a MacIntyre, hacer que la vida sea reunida para que luzca poderosa bajo la mirada de la verdadera vida. Si mi vida no puede ser tomada más que como una totalidad singular, jamás podría desear que sea bien lograda²³. La palabra intercambiada con el otro permite advenir como ser conciente. Comunicándose con otra, una persona toma conciencia de su identidad. Expresando a la otra lo que ella vive, participándole sus convicciones, hace advenir y estructura su propio pensamiento. Intercambiando con otros, compartiendo con ellos, uno aprende a conocerse y a veces se sorprende de sí mis-

* Del vocablo «ajointement», en el original (N. T.).

21 A. Gomez-Müller, *Éthique, coexistence et sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

22 Frente a los filósofos liberales, como Rawls, que se esfuerzan en pensar una teoría de la justicia, parece entonces preferible, de buenas a primeras, replicar el sentimiento de injusticia, de desprecio, ante la opresión o la exclusión. A este respecto, cf. E. Renault, *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte, 2004.

23 P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 190.

24 F. Poché, *Sujet, parole et exclusion. Une philosophie du sujet parlant*, Paris, L'harmattan, 1996.

mo. El pensamiento se construye en la interlocución²⁴. Relatarse contribuye a realizar una cierta unidad de su existencia. El relato permite una mejor comprensión de sí.

4. Ayudar a los más frágiles a participar de palabra y de acto en una comunidad.

Ayudar a los más frágiles a participar en la vida de la ciudad no es solamente importante porque éstos tengan derecho a ello en toda democracia, sino porque su participación puede enriquecer verdaderamente el conjunto de la sociedad. Conviene entonces desarrollar espacios *argumentativos*, que permitan a cada uno participar activamente en el debate en el espacio público. Pero para ello, la vuelta a los textos continúa siendo fundamental. Es vital para la democracia dar la posibilidad a los ciudadanos más desfavorecidos de apropiarse de los textos que permiten interrogarse sobre la organización de la sociedad, la vida de la ciudad, el sentido del “vivir juntos”. Ser ciudadano y hacer parte de una comunidad humana es leer un cierto número de documentos, de obras o de artículos, para alcanzar una distancia crítica, pensar el bien común y evaluar la complejidad del campo social. El acceso al conocimiento y la posibilidad de operar un distanciamiento en relación con tal o cual realidad social constituyen las condiciones de posibilidad de aprendizaje del registro argumentativo. Porque para debatir, se precisa de recursos.

24 En su célebre *Tratado de las autoridades teológicas y políticas*, Spinoza declara a este respecto: “Una Autoridad política ejercerá [...] un reinado de una violencia extrema, si rehúsa al individuo el derecho de pensar, luego de enseñar lo que piensa. Brindará, al contrario, pruebas de moderación aprobando esta

5. De los caminos para humanizarse.

Cierto número de sociedades a lo ancho del mundo están marcadas, positivamente, por décadas –incluso siglos– de combates que han permitido el reconocimiento del derecho de expresarse, de dar su parecer²⁵. Se puede, por cierto, afirmar, de manera formal, que la libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre, aunque hay que lograr que los medios para elaborar un pensamiento sean dados a cada uno. Ahora bien, la realidad mundial en la que estamos inmersos se manifiesta en una aceleración del mundo y una transformación de las realidades humanas sin precedentes, que no ocurren sin tocar la dignidad de los seres humanos. Así, todo está en recomposición, o, si se quiere, en “deconstrucción”: el poder, el espacio, el tiempo, la democracia, la comunicación, la relación con el saber, con los otros, con el trabajo, con la política, con las culturas, con las identidades. La aceleración de la máquina planetaria produce unas sociedades *ansiógenas*. El sentimiento de impotencia gangrena a los ciudadanos marcados por un individualismo gregario complejo y unas teorías del poder sustancialistas, obsoletas, que rayan en el paneconomismo. Si, en el siglo XVIII, Diderot y los autores de la célebre *Enciclopedia* se esforzaban por hacer accesibles los saberes, ¿dónde estamos nosotros hoy a este respecto? Es verdad que la Internet brinda acceso a unos campos de conocimiento extraordinarios. Pero al mismo tiempo, la multipli-

libertad de todos”. B de Spinoza, *Traité des autorités théologiques et politiques*, 1670, Paris, Gallimard, 1954, p. 311.

cidad de las ofertas, el fanatismo de la novedad, el primado de lo emocional sobre lo argumental, no dejan siquiera lugar para un pensamiento reflexivo, capaz de tomar distancia frente a lo que hacemos. Nuestro mundo contemporáneo nos invita menos a pensar que a derrochar; en este sentido se deshumaniza. En *Democracy matters*, el filósofo americano Cornel West afirma que “una estrategia económico-financiera ha consistido, en los Estados Unidos, en inundar el mercado de los jóvenes de diversiones sedantes, que de cualquier manera los desvían de todo compromiso relativo a las cuestiones de paz y de justicia. El incesante bombardeo de imágenes (del porno a la violencia gratuita) procedente de la televisión, de los films y de los clips, persuade a muchos jóvenes de que la cultura de gratificación inmediata (...) es la única manera de ser humano”²⁶. Vivimos en un mundo que favorece la “malnutrición espiritual” (C. West) y que organiza unos hedonismos de superficie.

En semejante contexto, ayudar a humanizar debería comenzar por permitir a cada

ser humano desprenderse de las lógicas mercantiles y superficiales para desarrollar otros valores, otras maneras de vivir, de confiar, de hacer sociedad, y así mismo, de “hacer mundo”. En su libro *Crítica de la existencia capitalista*, el economista Christian Arnsperger²⁷ propone por su parte cambiar nuestra axiomática. En lugar de axiomas espontáneos de la lógica neo-liberal (lógica monetaria, mercado, rentabilidad, competencia, expansión), propone axiomas auténticos que remiten a otros valores como la gratuidad, los derechos del hombre, la solidaridad, la organización colectiva y la ecología. La humanización de nuestro mundo pasará por el desarrollo de nuevos imaginarios, la elaboración de otros valores, que, en lugar de apoyarse en las lógicas de prestación y de competencia generalizada, permitirán encontrar, en los más frágiles, los fundamentos de la existencia humana necesarios para poner en práctica una política real al servicio de la dignidad del mayor número²⁸.

Recibido 22/08/06. Aprobado 12/10/06

26 C. West, *Democracy matters*, 2004, *Tragicomique Amérique*, Paris, Payot, 2005, p. 189.

27 C. Arnsperger, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf, 2005.

28 Cf. F. Poché, *Une politique de la fragilité. Dignité, éthique et luttes sociales*, Paris, Cerf, 2004.