

Parresia y metrópolis: entre la razón pragmático-normativa y los modelos tímóticos de convivencia actual

Parrésia e metrópole: entre a razão pragmático-normativa e os modelos tímóticos de convivência atual
Parrhesia and metropolis: between the pragmatic-normative reason and the thymotic models of current coexistenc

Omar Eduardo Cañete Islas
Juan Luis Moraga Lacoste

Fecha de recepción: 26 - 01 - 2021

Fecha de evaluación: 14 - 03 - 2022

Resumen

El presente artículo, ofrece una reflexión respecto al problema de la parresia y el sujeto en la polis actual (anticipada por Benjamin) en el seno de la vida en las ciudades, donde su ejercicio y posibilidad, pasa no solo por un factor de umbral y escala dentro de la multitud, o del juego de poderes de Foucault, o las configuraciones fragmentadas y pasajeras de sentido, según las condicionantes que el capitalismo liberal ofrece (Sennett) sino que también se tensiona y diluye (Bauman) en el juego entre lo racional-instrumental, a decir de Habermas, y lo irracional o tímótico, a decir de Sloterdijk.

Abstract

This article offers a reflection about the problem of parrhesia and the subject in the current polis (anticipated by Benjamin) in the heart of life in cities, where its exercise and possibility, passes not only by a threshold factor and scale within the multitude, or Foucault's power play, or the fragmented and temporary configurations of meaning, according to the conditions that liberal capitalism offers (Sennett) but also tense and dilute (Bauman) in the play between the rational-instrumental, according to Habermas, and the irrational or thymoic, according to Sloterdijk.

Resumo

Este artigo oferece uma reflexão sobre o problema da parrhesia e do sujeito na polis atual (antecipada por Benjamin) no seio da vida nas cidades, onde seu exercício e possibilidade passam não apenas por um fator de limiar e escala na multidão, ou pelo pensamento foucaultiano jogo de poderes, ou as configurações fragmentadas e fugazes de sentido, segundo as condições que o capitalismo liberal oferece (Sennett) mas também acentua e dilui (Bauman) no jogo entre o racional-instrumental, segundo Habermas, e o irracional ou tímótico, de acordo com Sloterdijk.

Palabras clave:

tensión social, ciudad, Benjamin,
Foucault, Sloterdijk

Keywords:

social's tension, city, Benjamin,
Foucault, Sloterdijk

Palavras-chave:

tensão social, cidade, Benjamin,
Foucault, Sloterdijk

El conjunto dinámico de violencia policial, democracia y producción que desarrolla el capital ha creado la segregación espacial y la discriminación social que retroalimenta a la metrópoli. Esto, porque las transformaciones sociales de los últimos años de desarrollo de las metrópolis han estado signadas con el título de *democratización*:

Invariablemente, la circulación de estos discursos del miedo y la proliferación de prácticas de segregación se entrelazan con otros procesos de transformación social: transiciones democráticas en América Latina, *post-apartheid* en Sudáfrica, postsocialismo en el este europeo, transformaciones étnicas derivadas de la intensa inmigración en los Estados Unidos (Caldeira, 2007, p. 11).

Estas acciones políticas incluyen de manera inmanente la segregación espacial y discriminación social. Por ende, dan cuenta de una tensión, si no imposibilidad, de establecer vínculos positivos entre la metrópoli y las normas y políticas sociales comunitarias. En otras palabras, cada vez resulta más impensable que la política en la metrópoli reemplace la democracia participativa por formas más directas de mando colectivo. En parte, porque el ejercicio del poder no sirve a la comunidad, sino a las formas de producción y consumo, dado que no puede coexistir la política con la ética en el sistema. Esta política mantiene las formas de vida a través del salario en zonas de segregación socioespacial, cuyo fin de existencia es promover la movilización social por medio de la publicidad y la educación.

La relación de la política y la ética podría ser referida al apéndice B de la "Tesis para la Filosofía de la Historia" planteada por Walter Benjamin, en cuanto a que la política y ética se encontrarían en la detención del progreso: "no por ello el futuro se convirtió [...] en un tiempo homogéneo y vacío [...] cada segundo de este era el pequeño portillo donde debería entrar el Mesías" (Benjamin, 2009, p. 53).

Al igual que en la tesis I, Benjamin (2009) hace referencia a la esperanza de la irrupción de la teología para detener el tiempo. Lo que se sigue es que no hay teología sin ética; es el compro-

miso con el futuro que genera aquello homogéneo y vacío que se debe llenar con los anhelos de la publicidad.

Parresia

A propósito de las reflexiones precedentes cabe preguntarse por la situación del sujeto, en la gran metrópoli, donde vive atrapado en la dinámica de las grandes fuerzas desarrolladas por el Estado, la Policía y el desarrollo económico del capital.

Se puede establecer una relación entre la situación del sujeto actual en la metrópoli y la relectura de los clásicos grecolatinos hasta los padres de la Iglesia formulada por Michael Foucault (2004) en *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. En esta obra, se aprecia un giro significativo, como lo señalan Gabilondo y Fuentes Megías (2004):

Foucault fue siempre un pensador filosófica y personalmente comprometido con su presente, y, sin embargo, ante la sorpresa de los meno avisados, dedicó los últimos años de su vida, a una minuciosa relectura de los clásicos grecolatinos, desde Platón a los Padres de la Iglesia. Muchos fueron los que se extrañaron de que el filósofo insurrecto por excelencia, el que acudía a las puertas de las cárceles, y a las manifestaciones, el que luchaba porque se le diera la palabra a los locos, los presos, los excluidos, que durante tanto tiempo habían sido acallados, se dedicara a estudiar La Calve de los sueños, de Artemidoro o los Discursos de Dion de Crisostomo. (pp. 16-17)

Por cierto, estas lecturas de la tradición griega deben entenderse como genealogía del presente. En este contexto, Foucault descubre el valor de la parresia, en tanto instancia a través de la cual las creencias se expresaban y manifestaban en el ejercicio de la vida, en el mundo antiguo grecolatino y cristiano (en sus inicios). Al respecto, anotan Gabilondo y Fuentes Megías (2004):

¿Qué lugar ocupa, dentro de todo este entramado conceptual, el problema de la *parresia*, de ese decir verdadero, sincero y arriesgado que tan larga data tuvo en la Antigüe-

dad como forma de relación de sí mismo con los otros? Para Foucault, es este un concepto central en el pensamiento moral y político grecorromano, a través del cual puede seguirse buena parte de la evolución de la filosofía clásica, y constituye uno de los nexos de unión entre paganismo y cristianismo. Como forma de veridicción, la parresia tuvo que competir con otras existentes en la época, como la profecía, la sabiduría y la técnica. Como modo de discurso, además, hubo de soportar la dura competencia de la retórica, instrumento de gran potencia en el terreno político. (pp. 21-22)

Desde tal perspectiva, parece pertinente poner en relación algunos aspectos del concepto de parresia¹, a fin de leer su posibilidad de expresión y vigencia, en la metrópoli actual, donde la pérdida de la sinceridad y la franqueza del sujeto es prácticamente inmanente a la vida en la ciudad. La modernidad, hecha ciudad, captura al sujeto, haciendo así imposible el discurso de la parresia.

De este modo, Foucault ve en ella un mecanismo político de gran interés desde una perspectiva ética, y se esfuerza en recorrer con gran minuciosidad toda la historia del término, poblada de variaciones semánticas. Más aún, señala Foucault (2004):

La parresia es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política. (p. 29)

Es posible formular la pregunta sobre la continuidad de la representación de sí del sujeto a través de la historia. Y también preguntar si con el arribo de las muchedumbres, que caracterizan a la ciudad moderna, algo se rompe de dicha continuidad. ¿Quién habla con libertad en la metrópoli?

1 La palabra griega *parresia* se deriva de dos raíces: *pan* (todo) y *rhésis* (discurso). El significado fundamental de *parresia* es el de 'libertad para decirlo todo'; de ahí las diversas modulaciones de su significado: franqueza, valentía, libertad confiada.

El habitante de la metrópoli ya no puede practicar la parresia. Este concepto que introduce Michael Foucault (2004) apela a que dicho habitante ya no puede ser sincero y franco, tal como lo eran, por ejemplo, los antiguos griegos en el ágora.

Es evidente que en la modernidad se ha perdido la continuidad con el mundo antiguo grecolatino. En el mundo de la modernidad se afianza un conocer desvinculado de un yo, desvinculado de un cuidado de sí y de los otros. Como señala Foucault (2004):

Sería interesante comparar la parresia griega con la concepción (cartesiana) moderna de la evidencia, ya que, desde Descartes, la coincidencia entre creencia y verdad es lograda en una cierta experiencia (mental) probatoria. Para los griegos, sin embargo, la coincidencia entre creencia y verdad no tiene lugar en una experiencia (mental), sino en una actividad verbal, a saber, la parresia. Parece que la parresia no puede, en su sentido griego, darse ya en nuestro moderno marco epistemológico. (p. 40)

En la ciudad, que necesita de la violencia para subsistir, es imposible la verdadera libertad de discurso que implica el concepto de parresia estudiado por Foucault, dado que el modo en que se vive es el miedo y, por tanto, no se puede ejercer plenamente una libertad de vida. Esta queda para algunos del margen: artistas, poetas, locos.

Los miedos contemporáneos típicamente urbanos, a diferencia de aquellos que antaño condujeron a la construcción de las ciudades, se concentran en el "enemigo interior". Quien sufre este miedo se preocupa menos de la integridad y la fortaleza de la ciudad en su totalidad —como propiedad y garantías colectivas de la seguridad individual— que por el aislamiento y la fortificación del propio hogar dentro de aquélla. Los muros que antes rodeaban la ciudad ahora la cruzan y se entrecruzan en varias direcciones. Vecindarios cercados, espacios públicos rigurosamente vigilados y de acceso selectivo, guardias armados en los portones y puertas electrónicas; todos ellos son recursos empleados contra el conciudadano indeseado más que contra los ejér-

bitos extranjeros, lo salteadores de caminos, los merodeadores y otros peligros desconocidos que aguardan más allá de los portales. (Foucault, 2004, p. 65)

Más aún, en lo material, la proliferación en la ciudad de espacios, formas y amueblamientos asépticos impide que el discurso del sujeto que dice la verdad al modo de la parresia conecte con el mundo en el que se encuentra inmerso. La pérdida del espacio social imposibilita la aceptación del otro como comunidad. El espacio social, esto es, el lugar de aquello que humanamente *debe, quiere o necesita tener lugar*, es la manera en que se habitaba y de cuyas formas todavía existen huellas en las ciudades. Benjamin (2010) lo define y acota en el tiempo:

Lo más difícil en cuanto al habitar: de una parte, reconocer en ello lo primitivo —y quizá lo eterno—, la imagen misma del estar humano en el seno del útero materno; de otra, al margen del motivo primigenio, entenderlo en su forma más extrema como posición del existir en el seno del siglo diecinueve. (p. 239)

Esto define, según Benjamin, una forma de habitar que se ha ido alterando y transformando:

La forma "original" del habitar no es el estarse en casa, sino el estar dentro de una funda. Pero una que lleva las huellas que ha dejado su inquilino. En último extremo, la vivienda se convierte en funda. El diecinueve fue un siglo más ansioso de aquel habitar que ningún otro. [...] Con su porosidad y su transparencia, siempre luminoso y ventilado, el veinte ha dado fin al habitar en el viejo sentido de este término. [...] El *Jugendstil* conmovió profundamente el habitar resguardado, como funda. Hoy, que se ha esfumado por completo, lo que nos resta en tanto que habitar se ha visto reducido casi al mínimo: los vivos, con el hotel y la pensión, y los muertos con los crematorios. (Benjamin, 2010, p. 239)

Este tener lugar de un modo de habitar es una práctica política, una manera de organización, de acuerdos que la metrópoli con-

sulta, más bien como espacio de consumo y no de experiencia. Por cierto, la misma licuefacción de las relaciones sociales e institucionales dentro de una ciudad, dada por el consumo, altera, al menos simbólicamente, los planteamientos de Benjamin respecto de los umbrales y “todas aquellas figuras de lo intermedio que definen los límites y los espacios de transición” (García Moggia, 2016, p. 2). Ello plantea una reflexión acerca de los ámbitos en que opera a licuefacción moderna y posmoderna, reconocida también por autores como Bauman (2010, 2013). Recordemos que para Benjamin:

La figura del umbral deviene tanto en un método como en un objeto prototípico: portadora de un orden mítico del espacio y el tiempo, esto es, de un orden en el que cosas y fenómenos pueden cobrar un significado más allá de su existencia. Esta se muestra potencialmente capaz de revivir los ritos de pasaje en los que se expresa un culto por espacios perceptivos y vitales previos o situados “más allá de la distinción tajante entre interior y exterior, sí mismo y mundo, vida y muerte”. (Como se citó en García Moggia, 2016, p. 2)

Corresponde, entonces, empezar a reflexionar sobre estas nociones, en función de cómo se organizaron y evolucionaron, en relación con el ejercicio de la parresia, como parte de todo modo de vida en la ciudad.

Inicialmente, pareciera irremediable la pérdida de la conciencia del sujeto como parte de los otros. Esto debido a la extrema individualización y castigo a que está sometido un sujeto que padece una extrema inseguridad, que es aquel que habita la metrópoli. Por otro lado, esta otredad renueva el interés por ver sus límites y umbrales, por muy fugaces que sean.

Respecto a la polis, esta conserva grandes divisiones, generadas a partir de atrincheramientos urbanos. Este atrincheramiento es visible en los barrios que se han emplazado en lo alto, por encima de la confusión de la ciudad y de la mezcla caótica de intereses. En las poblaciones más pobres, la gente se atrinchera casa a casa, colocando rejas que impidan los asaltos directos a sus viviendas. Los mismos condominios se cierran a la ciudad y

a la vida de barrio, para ser lugares de pernoctación, custodiados por casetas de vigilancia y muros perimetrales. Otro modo de atrincheramiento lo constituyen los grandes centros comerciales, espacios cerrados y cuidados que garantizan la seguridad para el comercio, y se constituyen en los espacios del anhelo de futuro en las mercancías que allí brillan en las vitrinas.

Cuán lejos queda el hombre del paseo libre, como una forma de habitar e interactuar en la ciudad, entendido como *flaneur* urbano, o más aún, como una forma de goce existencial, y en ese acto, perderse para encontrarse con lo otro, como parte una experiencia vital de mundo.

No deja de ser significativo, en este contexto, cómo la obra de un escritor como Walser, cercana incluso a formas sensibles y contemplativas de lo cotidiano, como el haiku, o de un "ser en el mundo" heideggeriano, terminó siendo una práctica de liberación anómala, anómica y psiquiátrica en el mundo moderno europeo de inicios del siglo XX. Detengámonos, en un fragmento, del clásico relato de Walser, *El paseo* (2016):

No se puede dejar de atender y reseñar a un modesto peatón, porque me ruega que tenga la amabilidad de mencionarle. Se trata de un anticuario y perista enriquecido. Chiquillos y chiquillas corretean al sol libres y sin freno. «Dejémoslos ir tranquilos y sin freno», pensé; «la edad se encargará de asustarlos y frenarlos. Demasiado pronto, por desgracia». Un perro se refresca en el agua de la fuente. Golondrinas, me parece, trisan en el cielo azul. Una o dos damas elegantes, con faldas asombrosamente cortas y botines altos de color sorprendentemente finos, se hacen notar espero que tanto como cualquier otra cosa. Llamen la atención dos sombreros de verano o de paja. La cosa con los dos sombreros de paja es la siguiente: de repente veo dos sombreros en el aire luminoso y delicado, y bajo los sombreros hay dos excelentes caballeros que parecen desearse buenos días mediante un bello y gentil levantar y agitar el sombrero. (pp. 11-12)

Declive de lo público en las ciudades y fragmentación del sujeto

Los procesos de fragmentación de la vida cotidiana, anticipados y predichos por autores como Benjamin, sin duda, hoy aparecen como parte de un diagnóstico realizado por diversos intelectuales, hacia aspectos de la modernidad, acentuada por los procesos de globalización, que inciden directamente en la desinstitucionalización de modos de vida tradicionales, la pérdida de arraigo a los lugares y del conocimiento mutuo que fomente solidaridades básicas, las desconfianzas, las migraciones y el constante traslado, así como las diversas externalidades de este modo de vida.

Siguiendo en este punto a Sennett (2007) no deja de ser llamativo que incluso diversos movimientos sociales, de protesta contra el sistema, no solo no han podido proponer o afianzar modelos alternos, sino que terminan promoviendo una acentuación de los procesos de desconfianza en lo público, propio de los mismos procesos de modernización y globalización que se critican. Como señala Sennett (2007):

Los insurgentes de mi juventud creían que desmantelando las instituciones lograrían producir comunidades, esto es, relaciones de confianza y de solidaridad cara-a-cara, relaciones constantemente negociadas y renovadas, un espacio comunal en el que las personas se hicieran sensibles a las necesidades del otro. Esto, sin duda, no ocurrió. (p. 10)

Peor aún, en muchos sentidos, podemos afirmar que solo se ha ahondado en los procesos de fragmentación y crisis, acentuando la desvinculación, desconfianza, segregación, e individualismo progresivo en la vida de mucha gente. Siguiendo, de nuevo a Sennett (2007):

La fragmentación de las grandes instituciones ha dejado en estado fragmentario la vida de mucha gente: los lugares en los que trabajan se asemejan más a estaciones de ferrocarril que a pueblos, la vida familiar ha quedado perturbada por las exigencias del trabajo, y la migración se ha conver-

tido en el icono de la era global, con más movimiento que asentamiento. El desmantelamiento de las instituciones no ha producido más comunidad. (p. 10)

En esta última frase, debemos detenernos, pues no solo se evidencia una paradoja, cual es que, mientras más gente vive junta, dentro de la urbe, menos vida en común existe. En ese sentido, hoy en día, la parresia está lejos de aparecer como una posibilidad identitaria, entre iguales, propia del ciudadano que ejerce su condición de hombre libre en el foro descrito tanto en las sociedades grecolatinas, como en el cristianismo primitivo (Sennett, 2007) donde el esclavo veía en la palabra evangélica la posibilidad real de constituirse en un hombre libre y nuevo para vivir en una comunidad que le fuese propia.

En cambio, la modernidad simplifica, horada y relativiza las relaciones; las vuelve utilitarias, con un peso relativo y mutable, y, por ende, evanescente y escindido del mundo en el que se habita.

También debemos considerar que, para el mundo griego, la parresia, lejos de ser solo un ámbito de espontaneidad pública, colindaba con el propio *ethos* de la vida democrática. Más aún, en la tradición griega-occidental, es uno de los tres fundamentos verdaderos del derecho, que se resumen en los siguientes puntos: a) igualdad ante la ley, b) igualdad de derecho a la palabra y c) igualdad de condición de libertad entre los hablantes. Como señala Vásquez-Gómez (2014):

En su influyente ensayo *Libertad y civilización entre los griegos*, Festugière (1972) delimita cuatro conceptos fundamentales de la democracia antigua: *isonomía* (igualdad ante la ley), *isegoría* (igual derecho a la palabra), *leuyería* (libertad) y *parrhesía* (decirlo todo, libertad de palabra). Nos enseña que para el hombre griego libertad y bienestar pasan por la obediencia voluntaria a la ley: ella le garantiza tomar la palabra y vivir según su propio deseo. (p. 66)

En ese sentido, la parresia no se restringe al ámbito legal, sino que se vincula a un plano del deseo de vivir en libertad, y no solo

a una cuestión de posibilidad o condición legal utilitaria o funcional incluso, para hacerlo. Más aún, supone un "pacto" entre hombres que, por una u otra razón, incluso teniendo diferencias, asumen "que exista una disposición al diálogo franco y abierto, y por tanto una disposición de escuchar al otro" (Vásquez-Gómez, 2014, p. 67).

En cambio, el sujeto moderno, anticipado por Dostoievski o Víctor Hugo en la literatura, es un sujeto en constante crisis y contradicción con la vida misma y sus circunstancias, donde asoman y alternan impulsos y deseos apenas conscientes, que dan cuenta de apetitos agresivos, e incluso autodestructivos, y, por ende, de antinomias internas y cambios en la dirección, intensidad, voluptuosidad y asidero de muchos de sus deseos, adquiriendo una complejidad y fracturas psicológicas de amplio espectro que buscan reproducirse en la dispersión. A diferencia de otras etapas históricas, en las cuales la normalidad, idealizada o no, era algo anhelado, ahora nos aparece como una delgada línea de integración, constantemente trasgredida, pero a la vez anhelada e incluso reiteradamente autoimpuesta, como ideal forzado, vaciado ya de sus significaciones originales y valores que lo fundamentaban. La posibilidad de reconocerse como legítimo otro es cada vez más vaga y frágil.

Desde el punto de vista teórico, esta complejidad es abordada y encarada, por ejemplo, por el psicoanálisis, que, desde fines del siglo XIX, comienza a describir los diversos estratos del psiquismo y sus disociaciones, tensiones y crisis, en muchos casos reprimidas o confinadas a un plano inconsciente y de no expresión.

Por otro lado, se evidencia, una creciente diversidad de mecanismos semióticos de producción cultural y simbólica en obra de autores como Peirce, que a decir de Habermas (1980), nos ofrece una comprensión de cómo la modernidad pragmática, científicista y tecnológica, que organiza y genera constantemente discursos y hábitos que permiten integrar y dialogar con los procesos de novedad y creatividad que suponen la ciencia y la tecnología dentro del desarrollo normativo de la modernidad, pero que también, a modo de lo planteado por Nietzsche, redundan en la exclusión y generación de crisis de roles y fracturas existenciales

asociadas a los procesos de alienación y represión propiciados por el mismo control social inherente a la modernidad. Foucault estudiará varios de estos procesos y mecanismos que se albergan y anidan en la vida moderna, en distintos ámbitos de la vida pública y privada, tras una máscara de asepsia y orden.

En consecuencia, en este contexto, el sujeto cotidiano habita en una suerte de múltiples fisuras y trazas que se tensionan entre sí, con diversos grados de imbricación y alternancia entre planos conscientes e irracionales de sus actos, dificultándose así la capacidad de ejercer cualquier monitoreo o control racional o incluso volitivo, pues sus efectos dependen de contextos y circunstancias cambiantes, que no siempre es posible predecir, y sobre las cuales no siempre se puede obrar. Si bien se ganan grados de espontaneidad, su límite externo ya no es la represión, sino la falta de regulación o encause.

De ahí la ambivalencia ante las normas. El sujeto las resiente, pero también las anhela o requiere, incluso como locus o prótesis externa de control. La ética, lejos de fortalecerse, propicia el surgimiento de sectores integristas, por un lado, pero también antisistémicos, por otro. A veces, aparecen rasgos identitarios superfluos o exacerbados, cubiertos de una suerte de levedad insoportable, que solo busca el brillo de lo nuevo y hedónico, pero bajo la cual subyacen rasgos autodestructivos o de evasión disociativa respecto de los actos. En otros casos, surge un apego a formas egocéntricas de neoconsumismo, como las descritas por Senett (2007), para aproximarnos al problema de la vida y el habitar en las ciudades hoy en día. Según dicho autor, todos estos actores y mecanismos de interacción social suponen y confluyen en una volatilidad de lo público en la vida cotidiana. Esto, pese a su preponderancia en la noción misma de la megapolis moderna que agrupa una cantidad creciente de personas que allí viven y dependen de ella.

Por cierto, esto no es nuevo en el sentido humano y político de la convivencia, en tanto articula o no la convivencia democrática. Como señala Vásquez-Gómez (2014), es necesario

que se diga eso que es verdad, que se corra el riesgo; de otra manera el régimen político se corroe. Este aspecto permitió a la sociedad griega autocriticarse y regularse a sí misma. No obstante, el *parrhesiastés* arriesga su privilegio de hablar libremente cuando revela una verdad que amenaza a la mayoría [...]. La confrontación, la aceptación de la *parrhesia*, mantiene la *politeia*, razón por la cual es menester que políticamente ni desaparezca ni se inscriba en otros ámbitos por fuera de lo colectivo. Por lo tanto, ella se constituye como una línea maestra para la democracia, pero igualmente como una actitud ética y personal característica del buen ciudadano. (p. 69)

La pregunta que se deduce de lo anterior es ¿cuál o cuáles son los planos de la vida en la urbe en los cuales nos sentimos parte de un cierto rango de horizontalidad, incluso en la diferencia, en los cuales nos legitimamos, y si estos planos permiten o hacen viable el desarrollo de una vida en común dentro de la polis, o son más bien de progresiva desintegración y fractura.

Sin duda, un plano que ofrece la sociedad capitalista de integración es el consumo, al cual autores como Sennett (2007) han dedicado parte significativa de su obra, al analizar su evolución e impacto en la vida cotidiana (particularmente la norteamericana), que puede describirse en términos del rol del consumidor en la significación y valoración de los productos, bienes y servicios, y no solo en los mecanismos de producción, como insistía la teoría clásica. Más allá de lo casuístico, y desde una mirada intersubjetiva, destacamos lo señalado por Sennett cuando plantea que: "lo que ahora ha cambiado es la participación del consumidor en el proceso de magnificación de las diferencias [donde] el consumidor busca estimular la diferencia entre bienes cada vez más homogéneos" (Sennett, 2007, p. 127).

Estas y otras diferencias actuales nos llevan a plantearnos ciertos elementos conceptuales para valorar las diferencias dentro de un sistema social. Por un lado, como hemos visto, algunos los modelos y autores han optado por modelos de racionalidad comunicativa, pragmática o psicosocial en sus diferentes manifestaciones; desde autores como Charles Peirce, Habermas, John

Dewey, Charles Taylor y Otto Apel, hasta la sociología normativista-institucionalista. Esta perspectiva supone ver el conjunto desde los lazos, consensos, intereses o confluencias que dan estabilidad, continuidad, identidad, homogeneidad y permanencia al cuerpo social. Por otro lado, desde finales de la década de 1990, han surgido intentos por conceptualizar el problema de las diferencias, y la amplificación de estas, en contextos de sociedades posmodernas, o como las tildó Habermas (2008), en referencia a las ideas de autores como Sloterdijk, sociedades neopaganas (Sloterdijk & Heinrichs, 2020), que, en conjunto, compartirían, al menos en la forma, un ethos antimodernista. Como lo resume Cincunegui (2014):

Según Habermas, en aquel entonces, se había extendido a todo lo largo y ancho del dominio intelectual una respuesta "afectiva" que había dado lugar a una serie de teorías posilustradas, posmodernas y poshistóricas que, desde su perspectiva, comparten una forma antimodernista. En vista de esto, se propone explorar (1) si la afirmación "posmodernista" del acabamiento de la modernidad puede sostenerse argumentativamente y (2) si acaso eso que llamamos "posmodernidad" no es una parte de la herencia "afectiva" que la modernidad cultural ha provocado como reacción desde mediados del siglo XIX. (p. 72)

Esto nos llevaría, actualmente, a un nuevo tipo de concepción de lo social, cuyos límites y mixturas aún están en discusión. Tal concepción ya tenía antecedentes en los trabajos sobre movimientos sociales de Touraine (1978), los procesos de reificación y reconocimiento social de Honneth (1997), o los fenómenos de ira o *thymos* social planteados por Sloterdijk (2011, 2017). Estos últimos se pueden extender al análisis de diversos estallidos sociales recientes, y a ellos nos referiremos a continuación.

Las dinámicas timóticas y los modelos de tensión social

Podemos afirmar que hoy en día se requiere una concepción múltiple de los espacios de significación tanto de corte racional como irracional dentro de la sociedad, los cuales se van fusionando

y entramando, y que, como en el caso de Sloterdijk, se puede hablar de una suerte de nihilismo en incubación, al referirse a la influencia de autores como Nietzsche en el mundo posmoderno, asimilándolo a un intento o modo histórico de asignar un valor cultural e individual (auge, caída y transformación de los símbolos culturales) en un espacio cultural dominado por múltiples otros signos de diversa fuente.

De alguna manera, el mismo Heidegger (1994), refiriéndose a la obra de Jünger (1994), comenta que se debe entender "el movimiento del nihilismo", y que este, en su germen, "expresa diferentes posibilidades". Aun así, el contexto globalizador y total de la modernidad propia de la Europa Occidental entre guerras y posterior a ellas, como había denunciado Jünger en sus obras, debe ser comprendido más bien como "una huida desde lo racional hacia lo irracional", configurando más bien una polaridad, también globalizante y totalizante, abriendo constantes interrogantes, sobre si esta huida deriva o no en un nihilismo que tiene su cumbre en "la Nada aniquiladora o si es el tránsito al dominio de una nueva donación del Ser" (Heidegger, 1994, p. 79). Resulta interesante en este texto constatar que, para Heidegger, esta huida no solo es existencialmente angustiante, sino también incierta, lo cual constituye parte del problema en tanto condición de nuestra era, pues: "el proceso de que el racionalismo e irracionalismo se involucren por igual es un negocio de intercambio, del que no sólo ya no saben cómo salir, sino que tampoco quieren ya salir" (Heidegger, 1944, p. 80).

Siguiendo esta descripción heideggeriana de huida de la razón hacia lo irracional, como parte del nihilismo occidental, tanto en la ciencia racionalista como en las artes, creemos que solo puede abrirse una nueva etapa en la donación y ampliación del ser.

Paralelamente, hay otro plano de creciente desarrollo y arraigo cultural e intersubjetivo, cual es la cadena que se genera a partir de las formas de segregación y exclusión, que redundan en formas de reificación de la diferencia, y posterior legitimación y naturalización social de diversas formas de hostilidad y agresividad, que han sido explotadas casi comercialmente por los discursos posmodernos. En consecuencia, esta tensión social,

no proviene únicamente del malestar de la cultura señalado por Freud, como consecuencia de las dinámicas de represión y falta de elaboración consciente de los impulsos no expresados socialmente; sino también de la convergencia de este malestar con los propios deseos aspiracionales e inmediatistas de acceso a los bienes, hacia los cuales el capitalismo de consumo ha encauzado gran parte de su desarrollo y energía, como forma de homogeneización e integración social, relegando otras, como las nociones cooperativistas, desarrollistas, relacionales, de legitimación institucional o de consenso social.

Hoy en día, siguiendo a autores como Sloterdijk (2011, 2017) bien pudiera plantearse un campo o punto de convergencia y retroalimentación entre las dinámicas de exclusión-inclusión generadas tanto por el consumo capitalista como por la misma política basada en la crítica posmoderna que tiende a magnificar los hechos discursivamente (casi sin filtro ni mediación), en función de una autoafirmación y modo de legitimación, para denunciar políticamente el malestar en esta suerte de sistema bancario de la ira y la agresividad, como describe Sloterdijk en obras como *Estrés y libertad* (2011), o *Ira y tiempo* (2017). Así, gran parte del malestar es expresado en un discurso y códigos anclados en el consumo y las faltas de acceso a él, pero también en crecientes ideas, incluso fantasías, de daño o exclusión, o mediante la manipulación sociopolítica de las mismas.

Esta confluencia se articularía en una suerte de rasgo identitario muy cercano a la noción de *orgullo*, en el sentido del *thymós* griego, o incluso a la de *impulsividad narcisista* (individual y colectiva) en términos psicoanalíticos, como núcleo del *ethos* del hombre posmoderno y poscontemporáneo actual. Como señala Sloterdijk (2017, p. 72): "Existe aquí una conexión evidente entre ira y orgullo, gracias a la cual, la cólera se expide a sí misma un certificado de legitimidad moral".

Es importante señalar entonces el factor legitimador que ofrece la ira dentro de las relaciones sociales, pero también destacar que esta opera asimismo como factor deslegitimador de otras formas de expresión, actuando como cauce y marco para valorarlas en la medida en que se supediten a esta forma primera o nuclear. Por

ello, según este autor, la ira, como fenómeno social e intersubjetivo dentro de la polis, lleva a un nuevo escenario y horizonte en el cual "el desempeño plenamente motivado de la ira sería aquello que se siente a sí mismo como realización de una noble e irrenunciable necesidad" (Sloterdijk, 2017, p. 72). Esto sucede porque "el portador de la ira posee, como se ha señalado, la evidencia inmediata de poder remediar la carencia de los otros con sus medios" (p. 72). Posiblemente, este anhelo de inmediatez en la consecución de impulsos y variabilidad de modos de expresión, más allá del común denominador de malestar, incluso como anticipación o respuesta a un fantasma de daño, sea un rasgo nuevo a considerar.

La pregunta por el valor de este nuevo ser, en relación con una nueva antropotecnia, o más bien nueva tecnopolítica de control, abre nuevos planos de reflexión al respecto. En consecuencia, vale la pena preguntarse por las nociones de sujeto y de derechos sobre las cuales se buscado encausar el malestar de la cultura en las sociedades occidentales.

Más aún, la legitimación que ofrecen las emociones negativas para sus cultores no solo se aleja de las formas de parresia democrática, entendida tradicionalmente, sino que pudiera incluso entenderse como una cierta ampliación o forma de manipulación inconsciente del modelo racional-comunicacional pragmatista de Habermas (1980, 2008), de tal manera que, para mantener una presencia o grado de expresión, si no grados de hegemonía o, al menos, sentido local dentro del cuerpo social, debe ahora autoexcitarse periódicamente, en una sociedad que funciona bajo una suerte de recursión de configuraciones de estrés, que se expresan como crisis permanentes dentro de la sociedad. En tal sentido, no estaríamos sino en una forma de ondas gravitacionales, para una manipulación autoimpuesta que ha derivado en rasgos identitarios en las nuevas generaciones. Autores como Ernst Jünger denunciaban ya tales configuraciones en los años 30 del siglo XX (Fermendois, 1995), identificándolas como parte importante de los procesos de movilización total en los que se embarcan los nacionalismos propios de las guerras mundiales, y que han quedado reverberando como eco dentro de las sociedades, agudizados por el funcionamiento interno del capitalismo y

los medios masivos, junto a las complejas tensiones y diferencias entre estado, sociedad, capital, tecnociencia e individuo, articuladas en trazas mutables, múltiples, fragmentadas y líquidas, a decir de Bauman (2013). Similar prisma comprensivo se puede aplicar a la obra de autores como Elias Canetti (1981) respecto de los comportamientos en masa con relación al poder, en los cuales se dan mecanismos de irracionalidad y disolución mimética del sujeto en el grupo. Sobre esta base, como señala Sloterdijk (2020), las sociedades ya no pueden ser entendidas

bajo el punto de vista de una síntesis conformada mediante información o a la luz de comunidades de valor y estructuras de sentido distribuidas por canales políticos y morales. Me parece mucho más plausible considerar los cuerpos sociales vertebrados por los grandes medios de masas como conjuntos dispuestos a auto estresarse. (p. 79) Los sujetos dentro de los grupos, según Sloterdijk (2020), "se integran mediante mecanismos mimético-co-estresantes, a través de los cuales fluyen energías de un tipo particular, que él denomina "pánicos discretos", de tal manera que "las alucinaciones de unidad o coherencia son proyectadas en uniones sociales creadas artificialmente, o, mejor dicho, son inducidas en ellos de un modo tan intenso, cuanto más recientes, artificiales y arbitrarias son estas uniones" (p. 82). Más aún, en el contexto de globalización, iniciado en los años 90, estaríamos hablando, de una suerte de "sincronización del estrés", a nivel global, y, "primer deber del ciudadano", siempre atento a la "movilización de consignas" (p. 85).

Lo anterior nos hace reflexionar sobre algo que para muchos autores es algo inherente y no un rasgo trágico y apocalíptico de la modernidad, cual es el hecho de que la crisis, la tensión y el cambio son propios de las democracias contemporáneas y que no deben verse necesariamente desde una perspectiva absolutista, como "el fin de los tiempos" (Fermendois, 1995; Sloterdijk, 2011, 2017; Sloterdijk & Heinrichs, 2020). En este contexto, cabe preguntarse, casi retóricamente, si en este campo divergente de expresión, cimentado en la deslegitimación de lo permanente, la magnificación individualista de lo propio y ajeno en su circunstancia estrecha (sea positiva o negativamente percibido), es posible encontrar expresiones libres y tolerantes a la vez, que no se basen

en la consecuente inmediatización de las relaciones mediante mecanismos de autolegitimación de la hostilidad, la agresividad y el orgullo, para legitimar o deslegitimar formas de expresión que, solo parcialmente, pueden ser entendidas como formas de parresia (cada vez más difusa), como eje del habitar y convivir, especialmente democrático, en la polis.

Por cierto, hay una tendencia a la formación de grupos mimético-estresantes, predominan la asociación y la instrumentalización circunstancial y explosiva de las relaciones, la preeminencia de liderazgos grupales parciales, circunscritos a intereses o demandas acotadas pero asimilables como generalidad, o en su efecto, generalistas desde una vaguedad de contenidos, pero no institucionalizadas o débilmente institucionalizadas. A esta vaguedad y dispersión semántica, como eje autorregulador de las prácticas sociales, se le opone una mayor carga energética e intensidad de las reacciones, observándose incluso una continua desconexión y alternancia de estas dentro del mismo sujeto, de tal manera que, en un momento dado, los sujetos, después participar de un exceso, "vuelven a enfrascarse en una normalidad reencontrada, como si ellos nunca hubieran tomado parte del delirio" (Sloterdijk, 2020, p. 87) dinámica que bien pudiera describirse como la inversión de una *endoneurosis* a una verdadera *exoneurosis* psicosocial.

Por último, si bien las relaciones empiezan a ser coaptadas, o al menos encausadas o valoradas, en la medida en que supongan un relato de ira legitimado antisistémico, tampoco pierden su potencial encause institucional llegado cierto clímax. Ya Sloterdijk, en *Estrés y libertad* (2011), a modo arquetípico, siguiendo el relato de Tito Livio sobre la fundación de Roma, recuerda el sentido identitario y cohesionador que esta vía adquirió como consecuencia de la revuelta e indignación causada en la sociedad luego de que Lucrecia se quitara la vida al verse mancillada por uno de los hijos del rey. De este modo, la sociedad civil terminó por encausar esta oleada de indignación social, plasmándola en el reconocimiento de mayores derechos propios y en la deslegitimación de la autoridad monárquica, lo que derivaría en el nacimiento de la República como experimento social dentro de

la cultura romana, y el giro político que significó este hecho particular en la historia occidental.

Conclusión

De vuelta al tema de la parresia, resulta importante destacar las formas de encausar los planos de legitimación y deslegitimación social dentro de la urbe, que, incluso a modo de mito y tabú (prohibición y trasgresión), tienen unos grupos respecto de otros en uno u otro momento, y como estas formas se expresan en los modos de habitar en la polis, tanto a través de la necesidad normativa-regulatoria propia de la vida en común institucionalizada, como mediante la creciente expresión más pulsional, acentuada por dinámicas de estrés y tensión social mimética con diversos grados de porosidad y umbralidad, como fuentes que afectan y moldean el ejercicio de la libertad en el habitar en las ciudades, donde estas oscilan constantemente, como ondas que rebotan en un estanque, en uno u otro sentido, entre diversas orillas opuestas.

Referencias

- Bauman, Z. (2010). *La globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica del suspenso: sobre el concepto de historia*. LOM.
- Benjamin, W. (2010). *Libro de los pasajes*. Akal.
- Caldeira, T. (2007). *Ciudad de muros*. Gedisa
- Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. Muchnik.
- Cincunegui, J. M. (2013). Jürgen Habermas y Charles Taylor sobre el proyecto de la modernidad. *Praxis*, (70), 70-96. <https://doi.org/10.15359/praxis.70.4>
- Dostoievski, F. (2013). *El gran inquisidor*. Taurus.

- Fernandois, J. (1995). Ernst Jünger: escritura en tiempos de catástrofe. *Estudios Públicos* (58), 465-525
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia* (Á. Gabilondo, Ed.; F. Fuentes Megías, Trad.). Paidós.
- García Moggia, M. (2016). Umbrales de la mirada: mito y política de la ventana en Walter Benjamin. *Revista 180*, (38).
- Gabilondo, Á., & Fuentes Megía, F. (2004). Introducción. En M. Foucault, *Discurso y verdad en la Antigua Grecia* (Á. Gabilondo, Ed.; F. Fuentes Megías, Trad.). Paidós.
- Gutiérrez, M. (2016). Prólogo. En R. Walser, *El paseo*. Siruela.
- Jünger, E. (1994). *Acerca del nihilismo: sobre la línea*. Paidós.
- Habermas, J, (1980). *Conocimiento e interés*. Crítica.
- Habermas, J, (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Heidegger, M. (1994). Hacia la pregunta del Ser. En E. Jünger, *Acerca del nihilismo: sobre la línea*. Paidós.
- Sennett, R. (2007). *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama
- Sloterdijk, P. (2011). *Estrés y libertad*. Gedisa.
- Sloterdijk, P. (2017). *Ira y tiempo*. Siruela.
- Sloterdijk, P., & Heinrichs, H. J. (2020). *El sol y la muerte*. Siruela.
- Touraine, A. (1978). *Movimientos sociales e ideologías en las sociedades dependientes*. En *Las sociedades dependientes: ensayos sobre América Latina* (pp. 209-225). Siglo XXI.
- Vásquez-Gómez, V. H. (2014). Parrhesia: entre ley y filosofía. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 12(1), 65-75. <https://doi.org/10.21500/22563202.46>
- Walser, Robert (2016). *El paseo*. Siruela.

