

## ¿Es la figura del anti-sistema una figura emancipatoria emergente?

**Ester Jordana Lluch**

**Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y filosofía de la cultura  
de la Universidad de Barcelona.**

En la llamada a participar en estas jornadas se presentaba el “estado de la cuestión” en relación al problema de emancipación en nuestros tiempos en estos términos:

**“Del proyecto ilustrado de emancipación humana como un todo se ha pasado a la emancipación feminista, ecologista, de los pueblos, de las minorías, cultural, étnica o social, ganando en intensidad lo que se diluye del proyecto global. Estas nuevas formas de emancipación que surgieron de las críticas a los límites y carencias del proyecto moderno han venido a generar una tensión entre el compromiso y perfeccionamiento del proyecto ilustrado de emancipación y el surgimiento de nuevas vías autónomas de emancipación que renuncian a la universalidad y ponen su mirada en la emancipación grupal o incluso individual.”**

Esta presentación resume perfectamente el marco y el lugar común en que nos explicamos a nosotros mismos cuáles son los límites y desafíos de las luchas emancipatorias hoy. Revisemos pues, de entrada, cómo se nos presenta ese “estado de la cuestión”.

Nos decimos a nosotros mismos que “pensamos después de la modernidad” y que hemos dejado atrás su pretensión de universalidad. Nos decimos que la ruptura del ideal ilustrado de hombre que se presentaba como universal ha estallado, por así decirlo, en un sinfín de particulares, y que, esos particulares, han renunciado a la universalidad. Disolución pues de lo universal en favor de lo particular. Cabe preguntarse, entonces, en qué consiste esa *emancipación* de un particular.

Consideremos algunas posibilidades:

1) Una posibilidad sería partir de que el problema del universal moderno era su insuficiencia, es decir que, en tanto que universal, y, para garantizar su universalidad, es necesario sumarle un sinfín de particulares que, en la modernidad, no se habrían

considerado. En tanto que la universalidad moderna pasa por la universalidad jurídica, se trataría de completar las “insuficiencias” jurídicas que, pese a estar contempladas ya en el universal moderno de hombre, devienen, en tanto que concreción, en el propio proceso histórico. Es decir, esta perspectiva apostaría por el reconocimiento jurídico y la igualación de derechos de aquellos particulares que, perteneciendo *de iure* al universal, están, *de facto*, excluidos en el derecho que lo regula. Para ello habría que añadirle tantos particulares como insuficiencias se detecten. Esa yuxtaposición sin fin de particulares posibles irían restituyendo la justicia de un universal que habría que ampliar. Tomando uno de los ejemplos que suele usar Zizek, podemos ir yuxtaponiendo particulares a la lucha de la mujer, la mujer lesbiana, la mujer lesbiana afroamericana, la mujer lesbiana afroamericana y madre soltera, etc. Esas luchas se traducirán entonces en alcanzar la igualación de derechos entre mujeres y hombres, entre madres y madres solteras, entre blancos y afroamericanos, entre lesbianas y heterosexuales, etc.

¿En qué sentido podemos hablar de *emancipación* en este modo de luchas? La *emancipación* es pensada en este caso como la *conquista de la igualdad de derecho*, es decir, *la inclusión en el universal que esta sujeto a la condición de derecho*. De lo que se trata es de señalar la exclusión de un particular del universal al que, *de iure*, pertenece. Se repararía así, mediante esa igualación jurídica, una in-justicia o, mejor dicho, una falta de justicia entendida como falta de reconocimiento jurídico.

2) Otra perspectiva señalaría que no se trata de ampliar cada vez más ese universal ilustrado, sino de mostrar cómo aquello que se presenta a sí mismo como universal, no es más que la elevación a esa categoría de ciertos intereses particulares. Se trata de la crítica clásica que señala que no es que el universal ilustrado deba ser criticado por su abstracción de lo humano (o no sólo por eso), sino, más bien, por la elevación a la categoría de universal de un conjunto de particulares concretos: hombre, blanco y propietario.

¿Qué sería *emancipación* desde esta perspectiva? En un primer momento señalar a aquello que, presentándose como universal, no es más que la elevación de un interés particular y que, justamente en su condición hegemónica, puede borrarse posteriormente a sí mismo en tanto que particular. Una vez señalado el universal como un particular interesado, cabe pues pensar *la emancipación como la posibilidad de luchar por el universal*. La lucha por la *hegemonía* del universal entendido como significante-vacío (como apuntan, por ejemplo,

Laclau & Mouffe). El universal se conceptualiza así como una pugna de particulares que nunca consiguen completarlo porque el lugar del universal es siempre un lugar vacío y cabe siempre sospechar que, cuando no lo es, un particular interés hegemónico se presenta a sí mismo como universal.

3) Queda, en esta herencia moderna de pensar la emancipación en la relación de lo particular con lo universal, una tercera aproximación. Lo que podemos señalar, como la “bestia negra” de la propia ilustración: la posibilidad o imposibilidad de la Revolución. Revolución entendida aquí como la posibilidad de atacar la *totalidad* y, en esa disolución, reformular la relación particular-universal. Desde esta perspectiva el universal ilustrado contenía, al menos, el germen de tres revoluciones posibles: la abolición del dominio del hombre sobre la mujer, la abolición de la dominación del hombre blanco sobre las otras razas y la abolición de la propiedad privada. Cualquiera de estas tres revoluciones posibles no puede pensarse como la revolución de un particular sino que implicaba la abolición de la totalidad de las relaciones. Así, cualquiera de ellas, abolía de cuajo la particular relación que mantenía con las otras en tanto que obligaba a modificar todas las relaciones dadas entre ese universal y lo particular.

Retomando nuestro “estado de la cuestión”, la alternativa que se nos brinda podría llegar a formularse como aporética si eliminamos la perspectiva de la totalidad. Tanto si tratamos de “completar la ilustración” -engrosando el universal ilustrado con los particulares que vayamos recogiendo por el camino (y asumiendo que esta lucha sólo puede pasar por una lucha por la forma jurídica del universal) como si renunciamos al universal y entender que, como mucho, éste puede ser comprendido- como una multitud de particulares en pugna luchando autónomamente, lo que una y otra perspectiva omiten es que, justamente aquello que se ha dejado de lado del ideal ilustrado, es la posibilidad de Revolución entendida como proyecto de emancipación que apunta a la disolución de totalidad de las relaciones ente particular y universal y la emergencia de relaciones nuevas.

Así pues, se hace necesario pensar críticamente qué nos pasa con aquello que hoy consideramos emancipación, más allá de esa posible aporía. Y creo que no resulta demasiado arriesgado señalar que, sea cual sea el camino que se haya tomado hasta ahora - sea por la vía del reconocimiento jurídico o sea por la vía de la autonomía de las luchas particulares-, al final, es inevitable toparse con la totalidad que organiza esas relaciones.

Esa totalidad que debemos entender, no como estructura de lo posible, ni como categoría trascendental, sino como aquello que ordena de un modo (y no de otro) la relación entre particulares y universales. Esa relación es siempre una relación marcada y no cualquiera posible.

Pongamos un par de ejemplos para ilustrarlo. Imaginemos que se ha tomado el primer camino y se ha luchado por el reconocimiento jurídico de un particular, por ejemplo, que un matrimonio gay tenga el mismo estatuto jurídico que “cualquier matrimonio” y, por tanto, los mismos derechos. Una vez conseguida esa *igualación de iure*, puede que reivindiquen que “como matrimonio” no debería ser posible que les desahucien de su casa porque se han quedado sin empleo y no saben cómo pagar la hipoteca o que su deseo de adoptar un hijo no debería pasar por cribas abstractas sobre su poder adquisitivo o que cuando, afectados por no poder adoptar un hijo o vivir bajo la amenaza de un desahucio se etiquete esa “afección” de “estrés” y su médico les receten un par de ansiolíticos recomendándoles visitar a un psicólogo para “aprender a manejar ese estrés”. Es decir, los límites en la igualación jurídica topan con el modo en que “el matrimonio” se inserta en otro tipo de relaciones. A quien acudir o dónde con estas reivindicaciones no puede seguir el mismo camino que la igualación de derechos.

Del mismo modo y, por la otra vía, una “cooperativa ecológica” puede entenderse a sí mismas como una lucha particular y autónoma que, en general, aspiran a ser hegemónica (es decir, a modificar el universal respecto a la relación misma del hombre con el medio) corre el riesgo de encontrar un modo de encajar dejando de lado la parte en que, esa aspiración hegemónica, desafiaba la totalidad. Así pues, la lógica crítica de la “cooperativa ecológica” fácilmente encuentra un cómodo espacio en el discurso de la “alimentación saludable”. En lugar del señalar la explotación de los recursos naturales por parte del hombre subordinada a una producción capitalista y alertar sobre la manipulación genética de los alimentos - lo que obligaría a importantes modificaciones en muchos ámbitos- esa crítica puede inscribirse perfectamente en el funcionamiento general si se desplaza su lugar. Cualquiera hoy puede sumarse a la “moda” de participar en alguna “cooperativa de consumo ecológico”, aduciendo que “es importante controlar lo que uno come y mantener una alimentación sana”. Es decir, algo que, en origen, se presentaba como una crítica general, acaba encajando en una solución privada, perdiendo toda potencia performativa.

Nos encontramos entonces con que, paradójicamente, parece que las luchas particulares acaban encontrando el modo de encajar en la dinámica general sin modificar las relaciones en que se inscriben. Pueden aspirar al reconocimiento jurídico y político, pero no a modificar el marco de las relaciones. Esa totalidad a la que nos estamos refiriendo es a la articulación de los particulares bajo unos límites que marcan aquello que se les permite y aquello que no.

Podemos poner algunos ejemplos de cómo se insertan estos particulares en una lógica más general. Por ejemplo, “las cooperativas de consumo” se permiten mientras los usuarios de las mismas sigan subordinándose a una lógica general de consumo, es decir, se relativiza o yuxtapone ese modo de consumo con el “otro” presentándose como una mera preferencia; “Los productos ecológicos” son perfectamente integrables mientras compitan en el mercado con los otros productos; “La conciliación de la vida laboral y familiar” se propugna a la par que cada vez se disuelven más los límites entre qué es tiempo trabajo y qué no lo es; Se fomenta e invertir en “la investigación y el conocimiento” si y sólo si estos supongan obtener un valor de competitividad añadido; Podemos “manifestarnos en el espacio público” si por “manifestarse” se entiende recorrer ordenadamente una calle y por “espacio público” el recorrido de calles pactado; Se fomenta “la participación democrática directa” si es para decidir sobre el futuro de la Diagonal; Se alienta a la “valentía política” cuando se trata de recortes de derechos sociales pero no cuando se trata de recortes de derechos financieros, y un largo etcétera.

¿Entonces qué es esa “totalidad” a la que nos estamos refiriendo? Lejos estamos de poder dar ninguna definición satisfactoria que no sea por la vía negativa. Parece que hablar de ese “todo” apelando a “la sociedad” o “lo social” como el lugar o espacio donde se tejen todas estas relaciones, resulta insuficiente si en esa cartografía de lo sociológico nos limitamos a una descripción ese espacio de lo social. Se trata de pensar como se tejen los límites performativos de esa totalidad, cómo se tejen en sus alianzas concretas y cómo se fijan los límites de lo que puede ser modificado y lo que no.

Esa “totalidad” a la que nos estamos refiriendo marca a la vez, los límites de “lo que es” y “lo que puede ser”. Esos límites no son exclusivamente jurídicos, ni políticos, ni morales, ni económicos, son una compleja relación que se teje entre todos ellos. Así, no se trata de priorizar una perspectiva economicista, ni política, ni jurídica ni moral. Cualquiera de estos

flancos permite hacer profundas críticas al modo en que se articulan las relaciones entre ellas, pero ninguna de ellas, por sí misma, puede dar cuenta de esa totalidad. No sólo hay que señalar hoy la explotación mediante la formulación de la plusvalía como se hacía desde la tradición marxista, en que esa explotación era una dinámica económica y no un concepto moral, en ese sentido no es ni necesario recurrir a Marx para denunciar una explotación que es absolutamente un modo de esclavitud y que adopta la forma trabajo en más de medio mundo; no sólo se trata de apuntar una moral “normativa” que se impone a cualquier otra moral posible como se señalaba con la “moral burguesa”, sino, más bien, que haya una moral del interés particular que se jacta de vivir a costa del interés general; no sólo se trata de criticar una política aduciendo que no que no representa adecuadamente a la ciudadanía, sino dar espacio político a un ciudadano no se reconoce en el uso y abuso que se hace muchas veces de él mediante esa categoría; no sólo se trata de denunciar los borrosos límites que, en ciertas materias, distinguen a las categorías de “izquierda” y “derecha”, matizadas bajo la noción de “centro”, sino de señalar que lo que las aproxima no tiene que ver con sus diferencias políticas sino con el lugar que la política juega en el conjunto de esa compleja trama de relaciones. Es decir, las políticas de “izquierda” y las políticas de “derecha” son, sustantivamente distintas en tanto que “políticas”, sin embargo, aquello en que ambas converge no es en un “centro” entendido como un punto de convergencia política. En lo que convergen es en la pragmática que “la política” en general, sea de derecha o izquierda, encaja en esa red de influencias mutuas. Lo que “puede” la política, es decir el poder autónomo de lo político está siempre en un tira y afloja con otras formas de poder. Hemos señalado ya suficientemente que en esa visión de la totalidad a la que apuntamos no podemos posicionarnos en un ámbito parcial que lo explique, pero sí nos sirve señalar que se trata de describir, en un momento concreto, lo que “pueden” cada uno de esos ámbitos, es decir, su nivel de influencia o su capacidad performativa, en el funcionamiento general. Es importante señalar esto en un momento en que habría que preguntarse si lo que está siendo atacado últimamente no es el ámbito político en general, es decir, lo que “puede” la política en el sentido de su capacidad de influencia en la totalidad. Que los mercados señalen a los estados qué deben hacer, sea el gobernante del color que sea, debería escandalizarnos tanto como lo haría que lo hiciese el alto representante de cualquier orden religioso.

Así pues, y retomando de nuevo nuestro análisis de nuestro “estado de la cuestión”, muchos de los proyectos de emancipación señalados: el feminismo, el ecologismo, las

minorías étnicas, etc. desafían de base esa relación con la totalidad. Sin embargo, parece que esas luchas acaban marcadas por la limitación de sus aspiraciones: todas esas luchas particulares acaban experimentando los límites de su capacidad performativa. Se podrá aspirar a modificar una ley, a un reconocimiento público y político, pero no a modificar complicada red que nos ha infringido el agravio y que generará, tras de nosotros, nuevos agraviados.

Es por todo esto que, cuando se pregunta a alguien “de qué es de lo que se queja”, muchas veces aparece esa vaga respuesta de “es que todo que va mal, el sistema entero”. Es a la noción de “sistema” a la que se acaba recurriendo para referir ese conjunto de relaciones al que se acaba señalando como ese “todo que no funciona”. Esa totalidad se hace entonces visible de nuevo y marca, por un lado, que los límites de las relaciones que permite son unos y no otros y, por otro, que la capacidad de incidir en ellos performativamente es muy poca. Se pueden ganar pequeñas luchas, pero no se puede dar un paso más allá de ellas e aspirar a incidir en las relaciones en que estas se inscriben.

Ese “estoy contra todo en general, contra el sistema” define, en su vaguedad, un gesto importante: señalar a la totalidad como aquello que produce ese rechazo. No se trata de rechazar el Todo pensado como una categoría trascendental. Se rechaza “este todo” inmanente, estas particulares relaciones y no otras. Lo que pretendemos señalar es que, cuando se apunta vagamente al “sistema” como un “Todo”, se apunta a la posibilidad de recuperar esa perspectiva de la totalidad que conllevaba la posibilidad de emancipación que había quedado diluida: esa perspectiva que contenía la posibilidad de Revolución entendida como la posibilidad de redefinir la relación entre particular y universal. Recuperar la perspectiva revolucionaria vinculada a la figura de emancipación implica recuperar la perspectiva de totalidad como perspectiva emancipatoria. Eso no significa leer la revolución en término de advenimiento de la misma, como tampoco implica darle ningún contenido sustantivo a un “después de la revolución”. No hay nada más allá de esta totalidad a la que se apunta porque, sea lo que sea lo que la transforme, está por realizar. Lo que se defiende es que la recuperación de esa mirada a que apunta totalidad recupera un modo de pensar la emancipación que había quedado diluido en perspectivas particulares.

Desde esta perspectiva, la vaga crítica al “sistema en general”, abre la posibilidad de considerar el término “antisistema” como un espacio político a pensar. Pocas veces un

término, cuyo sentido suele estar ya fijado por un uso que le precede, se abre a ser pensado de manera pública. Es lo que ha pasado estas últimas semanas con este término tras lo sucedido en la jornada del 29S en Barcelona. Sin embargo, si al oír el término “antisistema” lo único que nos viene a la mente es que el término hace referencia a un conjunto de “vándalos, jóvenes, radicales y violentos”, eso significa que esa apertura se ha vuelto a cerrar rápidamente sobre sí misma.

Ciertamente, su uso en los medios de comunicación no es nuevo, pero en estas últimas semanas, por primera vez, ese término se había abierto a consideración. El uso hasta ahora más frecuente del término “antisistema” en los medios era más estratégico que de contenido. Ante cualquier emergencia más o menos crítica sobre cualquier cuestión (la solidaridad con las protestas en Grecia, el plan Bolonia, etc.) todo se reducía a colocar del lado de los “antisistema” los argumentos antagonistas deslegitimando toda potencia crítica. La etiqueta “radical-anti-sistema” servía estratégicamente para desprestigiar e imposibilitar cualquier reflexión sobre por qué un grupo de gente había salido a la calle. Sin embargo, la huelga del 29S, al menos en Barcelona, desbordó tanto el término que se pasó de un uso estratégico, que funcionaba casi en un gesto de automatismo, a la pregunta abierta sobre quiénes eran aquellos cientos de personas que se concentraron en Plaza Cataluña en lugar de asistir a la manifestación “oficial”.

Es bastante ridículo considerar a todos aquellos cientos de personas como “vándalos radicales” y, si bien es cierto que los acontecimientos violentos desplazaron de nuevo el término “anti-sistema” hacia ese lugar, lo interesante no es caer en ese debate sino preguntarse por esos cientos de manifestantes. Las asambleas previas a la jornada del 29S en ese extraño espacio abierto en Barcelona tras la ocupación del banco, sirvieron de encuentro a personas de procedencias muy distintas. Para empezar había un numeroso grupo de personas que se acercaban sólo hasta la puerta. Eran personas que más o menos parecían simpatizar con una crítica un poco más profunda al “sistema en general”, que mostraban su descontento y decían no sentirse representados por ninguna de las fuerzas políticas pero que, a su vez, no querían participar en la asamblea porque era un “edificio ocupado”. De entre los que se congregaron en las asambleas había gente procedente de diferentes movimientos sociales, cooperativas, asociaciones de mujeres, de enfermos, estudiantes, gente sin trabajo decepcionada por los sindicatos o las políticas de ayuda al empleo, etc. pero, quizás, lo más relevante, es que había muchas personas a las cuales no

podríamos clasificar con ninguna etiqueta al uso y, desde luego, esos que no se dejaban etiquetar, eran la mayoría.

Desde esta perspectiva ¿Podemos pensar el término antisistema como un lugar de encuentro en que de esa heterogénea convergencia de personas emerja una figura emancipatoria? Podríamos pensar que hay algunas corrientes que lo harían posible: por un lado, un goteo de personas procedentes de esas luchas denominadas como pospolíticas o posmodernas que han tenido la experiencia de que, por mucho que se organice políticamente la lucha alrededor de un particular, son los límites que impone la totalidad que los organiza lo que posibilitan o imposibilitan esa lucha política; es decir, que siempre hay un momento en que no se puede ir “más allá”; por otro lado, personas procedentes de movimientos “militantes” cansados de una codificación simplista de la realidad que todo lo acaba resumiendo en nosotros/ellos, dentro/fuera, conscientes/no conscientes, etc. en que, dada la complejidad de relaciones y factores, muchas no se sabe muy bien qué es dentro y qué es fuera; por otro , personas que sin un lenguaje político previo desde el cual “leer el mundo” que balbucean ese “No sé, contra todo, contra el sistema en general” y, por último, lo que podríamos llamar directamente como “afectados por el sistema” que- si bien en cierto sentido somos todos- se congregan en ciertos puntos de intensidad: no sólo personas sin trabajo o con trabajos precarios, sino también asociaciones y colectivos de toda clase que, de algún modo, se manifiestan “afectados” por alguno de los aspectos de esa totalidad.

Todas esas convergencias podrían pensarse como un espacio común abierto alrededor de un término que no organiza esa pluralidad sino que parte de ella y la presupone. Se trata de pensar esa vaguedad de la crítica, ese “contra el sistema en general” no como su principal defecto, sino como su principal virtud. Ese balbuceo alrededor de la palabra “sistema” significa que ninguna de las aproximaciones teóricas clásicas es capaz de pensarlo en tanto que conjunto de relaciones. No puede subsumirse a señalarse como anti-capitalismo, ni como anti-globalización, aunque ambas perspectivas se contemplen, no es apolítico, pero tampoco está politizado, no tiene ningún tipo de organización pero tampoco es un conjunto arbitrario de personas.

Es desde esta perspectiva desde la que, tras la campaña de acoso y derribo al término de “anti-sistema” que hemos vivido en los días posteriores a la jornada del 29S, un sinfín de

voces se han levantado para decir “Si por sistema entendemos “lo que hay”, desde luego, yo también soy anti-sistema”.<sup>1</sup>

Se puede aducir razonablemente a esa vaguedad, no sólo que se presenta como una crítica sin voluntad constructiva [“es muy fácil criticarlo todo y no hacer nada”] y, por otro lado, que detrás de esa crítica general, hay una falta de proyecto [“qué es lo que se propone”]. Ante esto podríamos considerar que no es que a esas críticas les falte razón sino que quizás vienen demasiado pronto. Pensar esa confluencia de inquietudes políticas heterogéneas como posibilidad de construir un espacio propio implica que, de haber ahí un posible proyecto político, está, desde luego, por hacer. Se trata pues de señalar simplemente un espacio, un lugar de confluencia bajo un término vago y confuso “antisistema” y pensar esa crítica al “sistema” como la posibilidad de un lugar de emergencia política cuyo devenir es impredecible. Lo importante de esta consideración no es analizar ese espacio como una “posición” política ante la cual, se dirá, adolece de cualquier nexo común o fundamento. Tampoco es cargar tintas sobre el concepto de “sistema” como algo a lo que pueda apelarse como un todo compacto, algo que delimite un adentro/afuera del sistema. La vaguedad de la formulación de “sistema” cae por su propio peso, pero abre la posibilidad de pensar cómo se configuran sus límites. Tampoco se trata de pensar la figura de “antisistema” como una nueva subjetividad política, es decir, como el nuevo sujeto político antagonista. Se trata de pensar el término como un lugar de encuentro, como un punto de convergencia heterogéneo que, por supuesto, está siempre a riesgo de desaparecer, de disolverse en su propia heterogeneidad, de no conseguir articular esos balbuceos en ningún discurso, de no darse a sí mismo un lugar sólido y quedarse en una crítica vaga y general que poco puede.

Si es posible pensar ese lugar común como un lugar en que lo común pueda encontrarse, desde la perspectiva de la emancipación, es porque recupera esa mirada que se coloca a sí misma ante una totalidad de relaciones. Esa mirada es la que recupera una perspectiva emancipatoria en sentido fuerte. No podemos dejar de señalar ese lugar como un espacio político que abre las categorías, conceptos y posiciones políticas que hasta ahora conocemos y manejamos. Y, como tal, como un espacio abierto desde el cual pensar y repensar nuestro espacio político.

---

<sup>1</sup> Véase por ejemplo el manifiesto firmado por cien profesores de universidades catalanas o algunos artículos de opinión recogidos en los periódicos de mayor tirada.