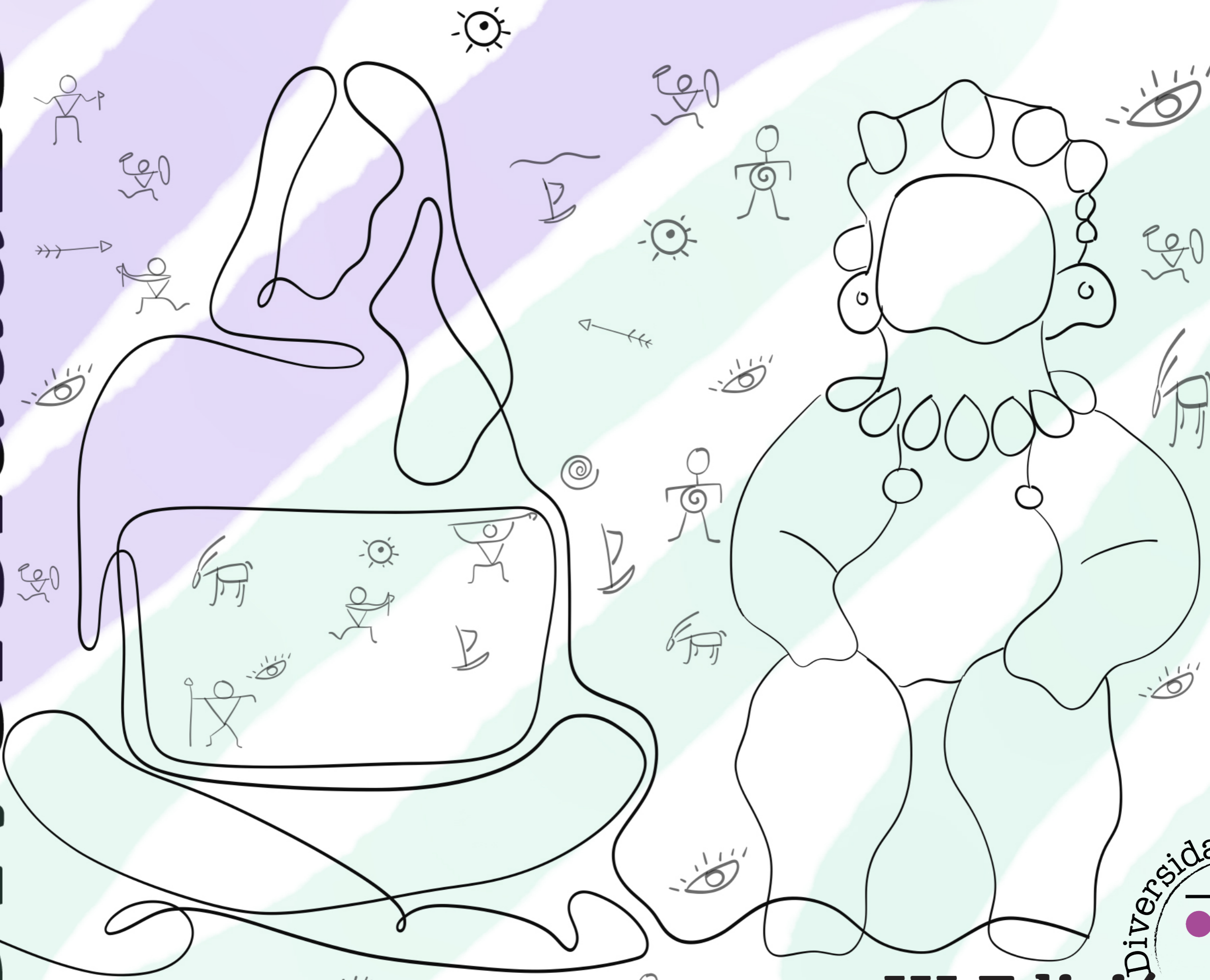


Diversidades



III Edición
Revista de la
Fundación DiversidadES



DiversidadES

Vol. 3 Junio, 2023

Volumen 3 (2023): Revista Fundación DiversidadEs ISSN:
2954-9167

Director General:

Robert Ojeda Pérez,
Universidad de La Salle, Colombia
robert.rojeda@gmail.com
diversidadesrevista@gmail.com
320 803 7099

Jefe editorial:

Robert Ojeda Pérez

Editores invitados

Dorismilda Flores Márquez
Profesora-investigadora de la Universidad La Salle Bajío, México
dfloresm@lasallebajio.edu.mx

Coordinadora editorial y de Comunicaciones:

Maria Camila Montoya Páez
montoya.mariacamila@gmail.com

Diseñadora:

Maria Camila Montoya Páez

UNIVERSIDAD DE
LA SALLE

 Universidad
La Salle®
Bajío

Publicado en Bogotá, Colombia

Comité Científico

Sebastián Alejandro González. Ph, D. Titular Professor at Doctoral Program in Studies in Development and Territory - Economics, Enterprises, and Sustainable Development Faculty - FEEDS Bogotá D.C. Metropolitan Area

Ricardo Antonio Sánchez Cárcamo. Doctor en Ciencias Sociales. Docente de la Escuela de Negocios de la Universidad de la Salle. Investigador Grupo de Investigación y Desarrollo Social - SocialGRID. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2258-3927>. Email: ricsanchez@unisalle.edu.co

Cristian Yepes-Lugo. Doctor en Industria y Organizaciones, Universidad Nacional de Colombia. Investigador visitante doctoral, HEC-Montréal. Magíster en Negocios y Relaciones Internacionales. Universidad Militar Nueva Granada. Administrado Público, ESAP, Director programa de Negocios y Relaciones Internacionales, Universidad de La Salle. Cryepes@lasalle.edu.co

César Niño. Profesor asociado de Relaciones Internacionales de la Universidad de La Salle (Colombia). PhD en Derecho Internacional por la Universidad Alfonso X el Sabio (España), Doctorando en Estudios de Paz y Conflictos en la Universitat Jaume I (España). Magister en Seguridad y Defensa Nacionales por la Escuela Superior de Guerra y Politólogo e Internacionalista por la Universidad Sergio Arboleda.

Carlos-Germán van der Linde. Profesor asociado de la Universidad de La Salle y doctor en literatura latinoamericana contemporánea de University of Colorado (Boulder). Es editor académico de los libros Representaciones estéticas de las violencias en Colombia. Novela y cine sobre el conflicto armado con una mirada a la violencia bipartidista (2022) y “¡Pa’ las que sea, parce!” Límites y alcances de la sicaresca como categoría estética (2014). Cuenta con diversos artículos sobre la violencia en la literatura y el cine de Colombia y Latinoamérica, así mismo sobre la obra de García Márquez.

Dorismilda Flores Márquez. Profesora-investigadora en la Facultad de Comunicación y Mercadotecnia de la Universidad De La Salle Bajío. Licenciada en Comunicación Medios Masivos por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el ITESO y Doctora en Estudios Científico-Sociales, en la línea de Comunicación, Cultura y Sociedad por la misma institución. Integrante del Sistema Nacional de Investigadores de Conacyt en el nivel I.

Suelen Emilia Castiblanco Moreno. Profesora asociada de la Facultad de economía, empresa y desarrollo sostenible de la Universidad de La Salle. Doctorado en Estudios Interdisciplinarios sobre Desarrollo del Cider, Universidad de los Andes. Experta en temas asociados con género, economía del cuidado y mercados de trabajo. Ha dirigido trabajos de pregrado y maestría asociados al mismo tema y ha participado en diferentes proyectos de investigación y consultoría. Ha acompañado el proceso de diagnóstico para la implementación del sistema de cuidado municipal de la ciudad de Medellín, bajo la coordina-

ción de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Es investigadora asociada según clasificación del Ministerio de Ciencia y Tecnología de Colombia -MinCiencias-. (CvLac; Google Scholar; ORCID).

Germán Ulises Bula Caraballo. Profesor investigador de la universidad Pedagógica Nacional. Doctor en Educación por la misma universidad, con maestría y pregrado en Filosofía de la Universidad Javeriana.

Gina Reyes. Doctora en Estudios Sociales de América Latina de la Universidad Nacional de Córdoba - Argentina. Magíster en Sociología de la Universidad Nacional de Colombia. Socióloga de la Universidad Nacional de Colombia. Integrante del grupo de investigación Intersubjetividad en Educación Superior. Investigador Junior (IJ) Minciencias. Docente de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de la Universidad de La Salle. https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001368706

Elizaveta Sergeevna Golousova. PhD thesis on Journalistic discourse of terrorism; 1996-2001 – Department of Journalism of the Ural Federal University. (graduated with honors); Expert in the field of intercultural communications, business communication, foreign media awards, achievements: victory in the contest “The best electronic educational resource in English” (2016, 2017) Teaching experience – more than 15 years Scientific interests: Cross-cultural management, business communications in international business, the specifics of the foreign media, the Russian-speaking diaspora in Latin America.

Jorge Eliecer Martínez. Postdoctor en Bioética de la Universidad El Bosque, Postdoctor en Filosofía Universidad de Cádiz, Estudios Postdoctorado en Ciencias Sociales CINDE- CLACSO. Doctor en Filosofía programa Historia de la Subjetividad. U. Barcelona Doctor en Ciencias Sociales. Niñez y Juventud. CINDE-UM, Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en Filosofía U. Barcelona .Magíster en Desarrollo Educativo y Social CINDE- UPN, Licenciado en Filosofía USB, . Líder del grupo Intersubjetividad en la Educación Superior y miembro de la red Bioética de la UNESCO. Ha sido invitado como profesor y conferencista de la Universidad de Barcelona, España; la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina; la Universidad Católica Silva Henríquez de Chile. Universidad de Cadiz- España. Nombrado “Profesor visitante Distinguido” por la Universidad Nacional de Córdoba -Argentina (2013) autor de diversos artículos y libros de los que se destaca “La Universidad productora de productores entre Biopolítica y subjetividad” y el libro “ subjetividad, biopolítica y educación: una lectura desde el dispositivo”. Profesor Titular de la Universidad de la Salle.

Robert Ojeda Pérez. Profesor investigador líder del grupo de investigación GIDEP con clasificación A1 avalado por Minciencias Colombia. Doctor en Educación y Sociedad de la Universidad de la Salle, con magister en historia de la Universidad de los Andes, pregrado en Historia de la Universidad Javeriana. Director e investigador de la Fundación DiversidadEs. <https://orcid.org/0000-0002-1227-7854>

5 Lo común es la diferencia, identidad y sujeto en la esfera pública

46 *The Common is the Difference. Identity and Subject in the Public Sphere*

Por: Christian Saúl Hernández Pérez

Resumen

Se presenta un trabajo de reflexión en torno a los conceptos de «esfera pública», «identidad de la diferencia» y «realidad», desde el horizonte filosófico de la potencia y la posibilidad. El argumento es el siguiente: *el* hombre no es apolítico en su esencia; en consecuencia, *los* hombres no tienen esto en común. Lo común entre *los* hombres es la diferencia, puesta en común en la esfera pública y que, simultáneamente, es la base de su identidad y de la realidad.

Palabras clave

Identidad, Política, Sujeto, Diferencia, Público, Realidad, Razón, Esfera pública, Potencia, Posibilidad

Abstract

A reflection work is presented about the concepts of «public sphere», «identity of difference» and «reality», from the philosophical horizon of potency and possibility. The argument is: *the man* is not apolitical in his essence; consequently, *the men* do not have this in common. What is common among the men is difference, shared in the public sphere and which, simultaneously, is the basis of their identity and reality.

Keywords

identity, politics, subject, difference, public, reality, reason, public sphere, potency, possibility

Introducción

Una de las mayores aportaciones de Kant al pensamiento y al conocimiento sobre el conocimiento fue que concilió y explicó la relación entre la realidad y el sujeto. Esto no solo fue relevante para la epistemología, también lo fue para la ontología, la metafísica y la ética. Con Kant, el conocimiento del «mundo» y de la posición del sujeto en él se renovaron con una lucidez inusitada, solo igualada posteriormente por Hegel.

Precisamente con Hegel, dicha reconfiguración adquirió un tono más político, sobre todo desde la «idea» hegeliana del estado y las leyes. Su dialéctica fue retomada pocos años después por Marx, y ésta misma, luego, por los fundadores de la Escuela de Fráncfort.

Con el paso de los años, pensadores y pensadoras siguieron reflexionando sobre las formas en las que el mundo es creado por, y/o presentado ante el sujeto, aunque con sistemas conceptuales distintos. Uno de estos es el de la «esfera pública».

El horizonte de la reflexión

El desarrollo esta reflexión desde el horizonte filosófico de la *potencia* y la *posibilidad*. Captura un horizonte que se perfilan la diferencia, la identidad y el sujeto, como líneas constitutivas del argumento sobre la esfera pública y la realidad.

Precisamente por tratarse de una reflexión sobre *el hombre* y *los hombres*, así como sobre su *identidad* y la *realidad*, busco distanciarme de posturas esencialistas, por un lado, y de posturas historicistas, por otro. Pretendo que este horizonte me permita hacer explícita la propuesta de que el sujeto es, en cierta medida, un conjunto vacío, provisto, por tanto, de potencia, en un campo de posibilidades que, no obstante, lo limitan.

En este sentido, en primer lugar, entiendo al sujeto como un conjunto vacío definido por su potencia y su posibilidad. No descarto que la noción de sujeto se refiera a la sujeción del individuo —y su subjetividad— a ciertos asideros de la realidad. Pero considero que esta dependencia objetiva pierde de vista aspectos relevantes del propio sujeto, como su voluntad de cambio, de realización o su capacidad para *llegar a ser*.

Con base en esto, la noción de potencia, desde su formulación aristotélica en la *Metafísica* resulta pertinente. Potencia es la «capacidad de llevar a buen término una cosa, o de realizarla de acuerdo con nuestra elección» (Aristóteles, 2014, p. 183 [Libro V, Δ]). Es en otras palabras, una *capacidad pasiva* (poder ser sin llegar a ser todavía), que permite moverse y llegar a ser lo que no se es.

Conviene anotar además que el *horizonte filosófico* de Aristóteles —como el del hombre griego, en general— fue el del movimiento, el cambio (Merino, 2011). Por esto, vale la pena actualizar la perspectiva. Así también, Berardi (2019) hace lo propio desde el horizonte de los futuros posibles, en un contexto de aceleración informática, entropía, capitalismo y terror. Para él, la potencia es «la energía que transforma las posibilidades en realidades» (2019, p. 11).

Allí, la potencia, añade en amplia coincidencia con el estagirita, es la «condición que posibilita una transformación, en conformidad con la voluntad de un sujeto [...] nos da el potencial de ser libres y transformar nuestro medio» (2019, pp. 17-18). Esto quiere decir que ‘potencia’ es una ‘condición’ dentro de un campo de posibilidades que siempre son muchas, pero no infinitas. Donde lo posible es el campo de los escenarios abiertos y la posibilidad es un estado, en cierta medida caótico, del que se desprenden escenarios que pueden conducir a otros estados. Para ello es necesario la potencia, sea una condición del sujeto.

Sin embargo, la posibilidad y la potencia son limitadas, y de hecho, decadentes; no solo en su condición objetiva, sino en la configuración subjetiva del sujeto que busca llegar a ser en dichas condiciones, y se resiste a sucumbir a otras. Es decir: las posibilidades del mundo (o de la realidad) le restan potencia al sujeto, convirtiéndolo en un sujeto impotente y, finalmente, resistente:

El sujeto resistente que se enfrenta al azar y a la violencia, y que sufre «los tiros penetrantes de la fortuna injusta», es desprovisto del lujo del azar entre los posibles resultados. Cuando se disloca el mundo, la «maldita suerte» del sujeto resistente se ocupa de volver a colocarlo, y las modalidades apropiadas para «volver a colocarlo» [...] son la realidad y la necesidad. Por tanto, las subjetividades resistentes no gozan de la libertad de la posibilidad, sino de la mera capacidad para resistir ante la hostilidad y el azar (Caygill, 2016, p. 148).

Ante este escenario, en el que el sujeto ha perdido la capacidad subjetiva de llegar a ser —es decir, su potencia— y está sujeto a las condiciones objetivas que lo oprimen, lo único posible es la resistencia por necesidad.

Esta resistencia por necesidad ancla al sujeto al campo de posibilidades primigenio: el de la vida frente a la muerte. Lo vuelve a colocar, como se dijo, frente a la necesidad y la realidad, la de la propia supervivencia.

La subjetividad resistente está muerta en cierto sentido, [es] una subjetividad póstuma [que genera] el sentimiento de estar ya muerto o desprovisto de toda posibilidad, que caracteriza muchas de las expresiones de la subjetividad resistente [...] El sujeto resistente no descubre ni la libertad ni

la posibilidad, sino su propia necesidad de resistir. [Es] el acceso de un sujeto al terreno de la necesidad, al terreno de la muerte (Caygill, 2016, pp. 148-155, corchetes propios).

Desde este punto de vista, la resistencia objetiva solo busca evitar o aplazar la muerte del sujeto, y con él, de su potencia subjetiva. Por tanto, la potencia subjetiva, en tanto *condición de posibilidad del sujeto*, es, como plantea Berardi (2019) la *energía* que hace real lo posible y nos permite ser libres. No obstante, para que lo real —el mundo, la esfera pública como lo propongo aquí— sea liberador necesita romper con la lógica objetiva dominante.

Esta lógica objetiva dominante se manifiesta en el ejercicio del poder determinista mediante el que se busca moldear y uniformar la identidad, la diferencia y la conducta del sujeto. Por esta razón, como sugiero en seguida, la identidad de la diferencia —como parte constitutiva del sujeto, de su subjetividad y, por tanto, de su potencia— necesita romper con la lógica dominante y construir lo político desde la base de lo común: la diferencia.

Reflexión

Lo común es la diferencia

Para Arendt (2016a), la esfera pública integra dos fenómenos en torno a lo común: lo que «aparece» en público y es visto y sabido por todos, y lo que es el «mundo» común a todos los hombres, incluyendo la vida juntos y lo creado juntos.

Esta primera aproximación requiere tres aclaraciones importantes. La primera de ellas es que para Arendt, «los hombres» (en específico, el «entre-los-hombres») no es una categoría genérica, sino la distinción entre lo creado por dios y lo creado por el hombre. Dios creo a *el* hombre, *los* hombres crearon a los hombres, pues su realización se da solo en el espacio que estos comparten y en el que se relacionan.

La segunda es que, precisamente, el «mundo» común no es solo un espacio habitado por *los* hombres, sino el mundo creado por estos; es el mundo material, mundano, creado y compartido por *los* hombres.

La tercera es que, sostiene Arendt, el hombre es «apolítico»: la política se da en el *entre-los* hombres (2016b), es relacional, trata sobre las cosas de los hombres. La política es producto de las relaciones entre *los* hombres; está construida por estos.

El problema es que si *el* hombre es apolítico, y éste es creación de dios, entonces el hombre es esencialmente apolítico y todos los hombres tienen esta condición en común. ¿Cómo es posible que surja lo político de una relación o relaciones entre

individuos esencialmente apolíticos? Suponiendo que el hombre es esencialmente apolítico, ¿cuál es el factor que hace posible lo político en su relación con *los* otros?

En otras palabras: establecer lo apolítico como lo común esencial en *el* hombre, solo llevaría a poner en común esto mismo —lo apolítico— en la relación entre *los* hombres, llevando de nuevo al mismo punto de partida y haciendo imposible lo político.

Peor aún: si la realización de lo político depende por entero de lo relacional entre *los* hombres, habrá elementos no relacionales que por no ser relacionales ni ser considerados políticos no serán reconocidos. Por ejemplo: la diferencia. Aun si entre *los* hombres tuviera lugar lo político, siendo esencialmente apolítico, el hombre vería la diferencia como algo no político, «natural», justificando prácticas de segregación y exclusión.

Para resolver esto, considero que es más preciso plantear que lo verdaderamente común entre *los* hombres es la diferencia, y que ésta es esencial en *el* hombre, no natural entre *los* hombres. Es necesario ubicarla en un lugar común para reconocerla.

De tal forma, lo «común» en la esfera pública es, de inicio, la posibilidad de la diferencia, antes y más allá que cualquier otra cosa compartida y sabida por todos, pues es propia de *el* hombre. En suma: el hombre no es esencialmente apolítico, sino esencialmente diferente, y en sus relaciones pone en común su diferencia y la posibilidad de su reconocimiento.

En cierta forma, solo así sería posible que la esfera pública lleve a efecto lo que la propia Arendt le atribuyó, como la esfera que «al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro» (2016a, p. 62).

Este reconocimiento del «mundo en común», inmanente, cuyo fundamento sería la diferencia, no solo ayuda a equilibrar las prerrogativas de *ser uno y ser uno mismo*, sino que se inserta como núcleo de la esfera y establece las condiciones de su trascendencia:

Solo la existencia de una esfera pública y la consiguiente transformación del mundo en una comunidad de cosas que agrupa y relaciona a los hombres entre sí, depende por entero de la permanencia. Si el mundo ha de incluir un espacio público, no se puede establecerlo para una generación y planearlo solo para los vivos, sino que debe superar el tiempo vital de los hombres mortales (Arendt, 2016a, p. 64).

Para Arendt es necesario encontrar la no-mundanidad en el mundo. El mundo está entre los hombres, pero «sin esta trascendencia en una potencial inmortalidad terrena, ninguna política, estrictamente hablando, ningún mundo común

ni esfera pública resultan posibles» (2016a, p. 64). Arendt sitúa lo trascendente en lo potencialmente inmortal de lo terreno, y con ello, la condición de posibilidad de lo común, lo público y lo político.

La identidad de lo distinto necesita de la ruptura

Sin embargo esta condición estrictamente relacional también deja de lado la base subjetiva de la propia relación. En palabras simples: omite al sujeto. El sujeto es considerado solo en su condición individual cuando se le sitúa en el mundo inhóspito y caótico de la diferencia, ante el cual necesita establecer relaciones de parentesco que tienden, precisamente, a lo uniforme, a lo familiar y, por extensión, a lo normativo.

En este marco, para mantenerse, la diferencia —esencial e identitaria—, necesita romper con el molde lógico tradicional que la excluye por no adecuarse a lo normativo. Esto es fácil de apreciar cuando coloquialmente se habla de las «lógicas» de tal o cual cosa. Llevado a un punto más profundo, esto condiciona lo que se entiende por ser, verdad y realidad —es ontológico, epistemológico y metafísico—, pues a la lógica le corresponde definir lo lógicamente deductivo, es decir, lo que se concluye «con absoluta necesidad». Non plus ultra. Ni siquiera es posible pensarlo, pues «la apariencia de la identidad es [...] inherente al pensar mismo [...] Pensar significa identificar» (Adorno, 2005, p. 17).

En consecuencia, la identificación y el reconocimiento de la identidad no son posibles si se mantienen sujetas a las lógicas de la totalidad, y esto no se atenúa ni siquiera bajo las condiciones de la dialéctica:

esa totalidad se construye conforme a la lógica, cuyo núcleo constituye el principio de tercio excluso, todo lo que no se adecúe a éste, todo lo cualitativamente distinto, recibe el marchamo de la contradicción. La contradicción es lo no-idéntico bajo el aspecto de la identidad; la primacía del principio de contradicción en la dialéctica mide lo heterogéneo por el pensamiento de la unidad (Adorno, 2005, p. 17).

Bajo el tercero excluso la dialéctica es apenas imaginable, y obliga al retroceso hacia el principio de no contradicción, y si la diferencia es la contradicción, solo queda aceptar el principio de identidad.

Si lo que es idéntico a sí mismo es diferente al pensamiento de la totalidad, aquél no puede ser junto con éste a la vez, y dado que no es posible que se dé un tercero, se anula la contradicción, o sea, lo distinto. La contradicción es lo distinto, por eso necesita la ruptura.

A nivel colectivo, esto repercute en la dimensión de los sujetos que constituyen la base de organizaciones y movimientos sociales. La relación entre concepto/categoría y

sujeto es fundamental para la comprensión de estos movimientos. Es importante analizar qué implica la relación entre raza y personas de diferente color de piel; entre género y hombres y mujeres, o entre el sexo y masculino y femenino, por mencionar algunos.

Por ejemplo: el movimiento feminista. Desde la década de los 90, Butler ha sugerido la necesidad de replantearse «de manera radical las construcciones ontológicas de la identidad para plantear una política representativa que pueda renovar el feminismo sobre otras bases» (Butler, 2022, p. 52).

Lo anterior, no es un tema menor. Con esta apuesta crítica se busca descolocar la identidad del sujeto feminista de la base o distribuir el peso de su responsabilidad, liberando al movimiento de la obligación de construir una base única o constante que lo pondría en riesgo.

La identidad del sujeto feminista no debería ser la base de la política feminista si se asume que la formación del sujeto se produce dentro de un campo de poder que desaparece invariablemente mediante la afirmación de ese fundamento. Tal vez, paradójicamente, se demuestre que la «representación» tendrá sentido para el feminismo únicamente cuando el sujeto de las «mujeres» no se dé por sentado en ningún aspecto (Butler, 2022, p. 53).

Si el movimiento feminista sigue instalando la identidad del sujeto «feminista» como la base de su política, y éste, a su vez, está dado por sentado con relación al sujeto de las «mujeres», corre el inevitable riesgo de quedarse sin sujeto, pues, en teoría, dentro y fuera del movimiento, el contexto indica que la noción estable de género ya no es la premisa básica. En otras palabras, si el sujeto de las mujeres se da por sentado como el sujeto feminista, al reformularse éste dentro de las nuevas nociones de género, el movimiento perdería su sujeto.

El riesgo de que nada pueda existir sin los hombres

Probablemente, la pérdida del sujeto no sea una tragedia. Aunque si ocurre, en el núcleo de cualquier movimiento, no debería aceptarse como una derrota permanente ni definitiva. No obstante sería conveniente considerar los matices que se podrían apreciar si, por un momento, se aceptara que la realidad puede también existir independientemente de la existencia de los sujetos. Este distanciamiento no implica la omisión del sujeto, solo su desplazamiento.

La ruptura con el orden lógico dominante no se dará sola, tampoco su cuestionamiento. En el caso del movimiento feminista, los movimientos por la diversidad, los movimientos por la justicia racial y otros, problematizan conceptos y realidades «socialmente contruidos». También la propia identidad, puesta en

juego en la esfera pública del «mundo en común» entre los hombres es susceptible de esta determinación.

Lo anteriormente señalado me puede llevar a un problema. Que se de por hecho que el género, la sexualidad y la raza están socialmente contruidos e implican relaciones de poder, sometimiento y dominación. Pues como sugerí, también la identidad puede ser parte de esta dinámica de construcción.

Haslanger (2012) ha advertido que, si bien es posible argüir que estos están «socialmente contruidos», ampliar el rango de esta posibilidad a otras dimensiones conduciría a sugerir que «todo» es una construcción social, lo que «parece estar a un paso de la conclusión de que no existe una realidad independiente de nuestras prácticas o de nuestro lenguaje, y que la verdad y la realidad son solo ficciones usadas por el dominante para enmascarar su poder» (2012, p. 84).

En lo inmediato se aprecian tres consecuencias directas de esta afirmación. La primera de ellas es que entonces ni siquiera la diferencia ni la identidad son posibles, mucho menos esenciales. Si están socialmente contruidas, nada asegura que el individuo no es un producto de lo socialmente contruido, o que él mismo está socialmente contruido. La raíz común de la diferencia no es auténtica, sino una simulación instrumental.

La segunda es que si se acepta que esta realidad existe únicamente como producto de estas relaciones de construcción, sería indispensable preguntarse si la realidad desde la que se hace esta cuestión no está ya cooptada por la visión dominante. De ser así, lo público no sería una realización del individuo, y, de hecho, no sería una realización de «nada». Así la pregunta en sí misma sería redundante.

Finalmente, la tercera recae directamente sobre la dimensión de la esfera pública: ¿qué sería lo puesto en común sino una identidad artificial que no haría más que reproducir la visión dominante a costa de lo creado y lo compartido en el «mundo en común»? Una pregunta igualmente acuciante es: ¿cómo sería posible que el individuo se diera cuenta? Y una pregunta obligada: ¿cómo sería posible revertirlo?

Hasta cierto punto, este es el aspecto más cercano a la metafísica en esta reflexión. Se trata, en última instancia, de la pregunta: ¿qué hace posible a la esfera pública? ¿Únicamente la relación entre *los* hombres? Esta relación, como se vio, pone en común las diferencias, pero si éstas están preconstruidas, no hay otra cosa en común sino la dominación implícita en el mundo compartido.

Por extensión, esto determina la forma y la experiencia de la realidad entre *los* hombres que, valga reiterarlo, no tendrían sino una esencia artificial que no sería otra cosa más que el depositario de la dominación.

Conclusión

Esta visión «negativa» de la esfera pública no es una derrota, como no lo fue la visión negativa de la dialéctica de la ilustración. Es simplemente la apreciación de uno de los aspectos de la realidad.

Tanto la homologación como la separación de los compuestos de la realidad son, sin lugar a dudas, peligrosos. El primero porque muestra al mundo como una masa uniforme, sin detalles ni variaciones; el segundo porque lo atomiza, y lo vuelve inaprehensible. Como en la mayoría de los casos, quizá sea más prudente buscar un punto medio en el que tanto la realidad como sus sujetos sean apreciados en su justa dimensión.

Con esto quiero decir que la realidad, en muchos aspectos independiente del sujeto, no es un espacio «absoluto» de la agencia, pero tampoco es siempre un entramado de relaciones «necesarias» para su existencia. En otras palabras, no hay «absoluta necesidad» en ninguna de las proposiciones que intentan explicar la realidad como un vacío o como un conjunto de relaciones.

Si fuera así, lo derivado de todas estas problemáticas sería definir —y establecer—, en última instancia, qué es lo más importante: el bien público o el bien común. Si se acepta la premisa de que lo común es la diferencia, parte del valor del bien común sería el valor de cada diferencia. Entonces, en el «mundo común» de la esfera pública se buscaría el bien público en función del reconocimiento y el cuidado de cada uno, sin dejar de ser comunes.

En suma, por esto es importante lo subjetivo, porque solo así puede tener valor frente a lo objetivo —sea lo que sea— de la realidad. Este valor subjetivo es motor y principio de la posibilidad de pensamiento y transformación del mundo, que durante muchos años se ha dado por perdido y, en el peor de los casos, se ha ignorado con total deliberación.

Esta deliberación ha sido confundida y desvirtuada muchas veces desde las lindes de *la política* institucional o partidista. El carácter político de esta apuesta no está limitado ni condicionado por el ejercicio del poder determinista, al contrario, es una posibilidad de construcción que va más allá de identidades históricas y políticas. Lo político, en este frente de apuesta por lo subjetivo, no es resistencia, es potencia frente al poder objetivo.

Lo político visto como potencia nos invita entonces a reflexionar sobre el mundo, a interpretar la realidad y a transformarla, construyendo un sentido de lo público más propio, que no renuncie ni nos haga renunciar a lo diferente, sino a volverlo común.

En cierta forma, he buscado hacer una invitación a interpretar la realidad como primera instancia, ante la necesidad de su transformación. A la filosofía no le fue

fácil reponerse de las consecuencias de esta acusación, a la que Adorno llamó «juicio sumario», y que estableció una ruptura innecesaria en el quehacer práctico y reflexivo de los hombres: pensar y actuar.

Referencias

- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal.
- Arendt, H. (2016a). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2016b). *La promesa de la política*. Paidós.
- Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Alianza Editorial.
- Berardi, F. (2019). *Futurabilidad. La era de la impotencia y el horizonte de la posibilidad*. Caja Negra.
- Butler, J. (2022). *El género en disputa*. Paidós.
- Caygill, H. (2016). *De la resistencia. Una filosofía del desafío*. Armaenia Editorial.
- Haslanger, S. (2012). *Resisting reality. Social Construction and Social Critique*. Oxford University Press.