

Practicar la teoría y teorizar la práctica: la filosofía política y el abordaje de la precariedad

Practicing theory and theorizing practice: political philosophy and the approach to precariousness

Octavio Martínez Michel
Universidad Autónoma de Tlaxcala / Conacyt (estancia posdoctoral)
ORCID: 0000-0003-1621-3492

Mario Alfredo Hernández Sánchez¹
Universidad Autónoma de Tlaxcala / Universidad Autónoma
Metropolitana-Azcapotzalco
ORCID: 0000-0001-5722-699X

Resumen

El propósito de este texto es tematizar la precariedad con las herramientas de la filosofía política. Buscaremos equilibrar horizontes conceptuales con prácticas políticas para pensar la acción democrática en nuestro contexto. Nuestro argumento se compone de cuatro premisas. Primero, que el falso dilema entre teoría y práctica nos permite explorar una relación de tensión creativa entre ambas para conceptualizar la precariedad. Segundo, que la construcción teórica de la precariedad responde tanto a ideas y conceptos como a instituciones y discursos que configuran las vidas de quienes la experimentan. Tercero, que los distintos usos del concepto de precariedad permiten reconocer una fuente común de vulneración de derechos relacionada con la configuración del trabajo en el orden neoliberal. Cuarto, que relacionar la conceptualización de lo plebeyo con la de lo precario nos permite pensar prácticas democráticas renovadas.

Abstract

The purpose of this work is to thematize precariousness with the tools that political philosophy offers. We will seek to balance conceptual horizons with political practices to think democratic action in our context. Our reasoning comprises four premises. First, that the false dilemma between theory and

¹ Este texto se ha desarrollado, en el caso del primer autor, en el marco de una estancia posdoctoral apoyada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y realizada en el Posgrado Interinstitucional de Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de Tlaxcala; y, en el del segundo, en el contexto de una estancia como profesor invitado en el Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

practice allows us to explore a relationship of creative tension to conceptualize precariousness. Second, that the theoretic construct of precariousness is a result of ideas and concepts, and also of institutions and discourses which shape the life of those who experience it. Third, that the different uses of the concept of precariousness allow us to recognize a common source of violation of rights that is related with the setup of labor under the neoliberal order. Fourth, that a link between the plebeian and the precarious allows us to think renewed democratic practices.

Palabras clave

Precariedad, derechos laborales, filosofía política, acción política, movimientos sociales.

Keywords

Precariousness, labor rights, political philosophy, political action, social movements.

Fecha de recepción: noviembre 2022

Fecha de aceptación: febrero 2023

They know that, in the eyes of the law, they are homeless. But who can live under the weight of that word? The term [...] has metastasized beyond its literal definition, becoming a terrible threat. It whispers: Exiles. The fallen.

The other. Those who have nothing left.

Jessica Bruder, *Nomadland*

Introducción

El propósito de este texto es especificar lo que la filosofía política puede aportar en la discusión sobre la precariedad, un término de aparición constante en los debates que las ciencias sociales y las humanidades realizan sobre el mundo del trabajo en el contexto neoliberal. Así, nuestra idea es utilizar las herramientas de la filosofía política para tres propósitos: primero, dotar de precisión conceptual a un término que agrupa diversas vulneraciones a los derechos laborales que padecen las distintas generaciones que hoy coinciden en los centros de trabajo; segundo, realizar una crítica normativa y reivindicar una imagen ética del mundo laboral y las relaciones que allí ocurren, esto para hacer frente a un discurso que pretende que la pérdida de derechos es una condición que las actuales generaciones deben aceptar para considerarse productivas; y, tercero, analizar de manera general los discursos políticos y socia-

les en que este concepto se ha incorporado y, así, mostrar si es posible articular una nueva conciencia de la opresión generalizada que tenga como correlato la radicalización de la democracia y la defensa de los derechos humanos. Como ha señalado Andrés de Francisco (2022), la precariedad, como noción de convergencia y de crítica simultáneas, permite “explorar un horizonte poslaborista que relativice la centralidad del trabajo asalariado [...] y valore las formas no remuneradas de trabajo y las modalidades comunales de autoorganización económica, que ahora están ocultas, impedidas o marginadas” (p. 651).

Para lograr este objetivo, nuestro argumento se despliega en cuatro momentos. Primero, localizaremos la categoría de precariedad en el conflicto —pensamos aparente— entre teoría y práctica. Aquí queremos señalar que lo que debe plantearse es una relación de tensión creativa entre ambos polos, ello nos permite establecer vínculos entre distintas posiciones laborales que vuelven vulnerables a quienes las ejercen independientemente de su profesionalización, especialización o ingreso. Luego exploraremos la manera en que se desarrolla esta tensión, señalando lo que es posible decir sobre la precariedad desde la teoría y cómo estos hallazgos se ven cuestionados y complejizados, de manera necesaria, por la forma en que las instituciones y discursos relacionadas con el mundo del trabajo configuran las vidas de quienes la experimentan en sentido material y simbólico. En tercer lugar, mostraremos cómo los distintos usos del concepto de *precariedad* apuntan al reconocimiento de una fuente común de vulneración de derechos en la configuración del trabajo bajo el neoliberalismo. Pensamos que, en consecuencia, esto permite crear un vocabulario común para enriquecer, y quizá armonizar, algunas de las luchas por la inclusión y el reconocimiento que están teniendo lugar en distintas geografías. Finalmente, recuperaremos algunos argumentos de Edward Thompson, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau para vincular la discusión teórica sobre la precariedad con la práctica democrática y, en este sentido, mostrar que, para subvertir las estructuras de precarización, requerimos que la teoría y la práctica interpelen y se dejen interpelar tanto por las instituciones legales como por las movilizaciones sociales.

La precariedad y el aparente conflicto entre teoría y práctica

Al participar en discusiones sobre derechos humanos con frecuencia hemos observado una tensión entre quienes los defienden en el campo y quienes los tematizan —o incluso intervienen en discusiones públicas— desde la producción teórica. Dicha tensión, según nuestra observación, normalmente se relaciona con el *tópico* sobre que las teorías poco sirven para cambiar la realidad de quienes experimentan violaciones a sus derechos o precariedad en general; y también se alimenta de la idea de que observar reflexivamente la reali-

dad, en lugar de incidir sobre esta, es ya una forma de aliarse con los poderes fácticos y de disputar al activismo de derechos humanos un espacio de aparición e interlocución que, por sí mismo, resultaría también precario. En el mismo sentido, observamos cierta recurrencia al argumento en el sentido de que la filosofía se ocupa de cuestiones exclusivamente normativas, que al hacerlo hace abstracción de la realidad que supuestamente quiere analizar y que, en consecuencia, el camino que allana para la acción está plagado de prejuicios, sesgos, injusticias epistémicas e, incluso, revictimizaciones. Se repite incluso, con cierta ligereza y descontextualización histórica, aquella noción de Karl Marx acerca de que la filosofía ha fallado en transformar el mundo, como si no hubieran sido precisamente algunas de sus ideas las que transformaron el mundo de forma más profunda y como si él mismo no hubiera hecho énfasis en la relación entre teoría y práctica (Atienza, 2008, pp. 79-93). En este sentido, la constitución de opiniones desinformadas, frívolas o francamente conservadoras desde el campo de la filosofía no es algo infrecuente, como lo ha señalado Jesús Rodríguez (2003):

El trabajo de la razón bajo las condiciones de la libertad no conduce con la mayor frecuencia [...] a la formulación de discursos razonables acerca del dominio público de la sociedad, y sí conduce a veces a nuevas retóricas de la intransigencia y a programas teóricos antiilustrados y antidemocráticos. Pero este mismo trabajo de la razón, dadas ciertas elecciones y valoraciones, puede, en efecto, argumentar razonablemente acerca de diseños normativos para la política democrática (p. 167).

Por ello, creemos que es necesario insistir sobre cuáles son algunas de las relaciones que existen entre teoría y práctica, más específicamente entre filosofía y política democrática, con el fin de intentar clarificar cómo fluye una hacia la otra y cómo la primera puede entenderse como parte de un trabajo de elaboración discursiva de la segunda. Lo anterior es especialmente relevante porque el abordaje que puede hacer la filosofía de los conceptos del campo de lo político es específico: a diferencia del derecho, la sociología o la ciencia política que se ocupan fundamentalmente de la inserción de dichas categorías y los objetos que representan en las dinámicas normativas, sociales o las disputas por el poder, la filosofía va un paso más atrás, no en dirección de la esencia de las cosas si tal cosa existe, sino al cuestionar su construcción epistemológica e interesarse por los contextos de enunciación que las hacen posibles. En breve, “la filosofía esclarece las interpretaciones del mundo que nos rodea y de nosotros mismos. Esto posibilita la crítica y, desde ella, el cambio” (Muñoz, 2009, p. 31). Así, aunque parezca que uno de los polos de este discurso que opone teoría y práctica actúa de forma más directa sobre el mundo em-

pírico, lo cierto es que, como pensaba Kant, una práctica sin teoría no es más que un conjunto de acciones vacías y desordenadas, mientras que una teoría sin práctica no es otra cosa que un ejercicio autorreferencial. Teoría y práctica se imbrican de forma persistente en nuestro estar en el mundo, en la reivindicación que hacemos de nosotros mismos, frente a la naturaleza y todas las formas de heteronomía, como seres que pueden conocer, actuar y sostener esperanza dentro de los límites de una razón que es también condición de posibilidad de la dignidad y la autonomía (Kant, 2005, pp. 64-72). Esto se vuelve especialmente intenso cuando el tema en cuestión es la defensa de la libertad y sus condiciones legales e históricas de realización y, de manera particular, cuando colocamos el acento en la realización de los derechos humanos o la búsqueda de la justicia social. Para nosotros, siguiendo a Kant a partir de la exégesis de Dulce María Granja (2010), resulta plausible esta caracterización:

El desarrollo de la actividad filosófica depende, esencialmente, del papel de los argumentos racionales en las pretensiones de solución de un problema. Por ello esta actividad crítica ha de ser permanente, y ha de considerarse que cualquier tentativa de solución tiene un carácter limitado (p. 38)

Aprovecharemos esta reivindicación de la teoría y su relación con la práctica para anotar qué es lo que la filosofía política puede decir sobre el fenómeno de la precariedad, cuya presencia en el debate público se ha vuelto cada vez más protagónica. De manera general, señalar las características de la precariedad en el mundo contemporáneo tiene una doble dimensión teórica y práctica: de un lado, se construye una imagen moral del mundo laboral —contrafáctica— que nos permita extrañarnos y tomar distancia de la pérdida generalizada de derechos laborales como horizonte de sentido económico; y, del otro, hacemos acopio de indicadores y narrativas sobre las posibilidades de materialización del trabajo decente, la economía con orientación ética y el planteamiento de relaciones de productividad justa y autosustentable como una forma de acercarnos, con los recursos de la política democrática y los derechos humanos, a dicha imagen moral. Así, el abordaje teórico de la precariedad —su construcción como problema de investigación relevante para las generaciones que han crecido en el contexto del desmantelamiento del Estado de bienestar— permite describir el estado de cosas en el que trabajadoras y trabajadores han sido arrojados a un mundo laboral desregulado, caracterizado por la ausencia de derechos sociales, la incertidumbre material, una disminución acentuada en el tiempo de ocio, la imposibilidad de conciliar la vida laboral y familiar, así como una profunda insatisfacción en el ámbito profesional y personal. De manera más general, consideramos, con Miranda Fricker

(2017), que una visión así de la relación entre teoría y práctica “redefine una franja de terreno fronterizo entre ambas regiones de la filosofía” (p. 19), a saber, la ética y la epistemología.

Más aún, desde nuestra perspectiva, las herramientas de la filosofía política nos permiten pensar el fenómeno de la precariedad y su relación con la democracia como forma política generalizada desde el siglo XIX, pero que el día de hoy vinculamos con una idea renovada de legitimidad. Esta ya no radicaría exclusivamente en la construcción de una voluntad general, sino que se relaciona sobre todo con la reflexividad ciudadana que promueve una gradual ampliación de la participación política más allá de las instituciones del Estado nacional, los poderes fácticos y con el apoyo en una mirada ética sobre la interdependencia de los núcleos de derechos humanos (políticos, sociales, económicos, culturales, ambientales y de solidaridad) (Rosanvallon, 2009, pp. 26-32). En este sentido es que el abordaje filosófico del fenómeno de la precariedad permite entenderlo como uno en el que se desarticulan las unidades sociales compuestas por las y los trabajadores (sindicatos, partidos obreros, confederaciones de trabajadores, cooperativas, cajas de ahorro, etcétera), lo cual erosiona, en el largo plazo y de manera fundamental, las posibilidades de realización de democracias populares o democracias participativas. Esto último sienta las bases para consolidar un terreno político en el que solamente las élites pueden participar en la toma de las decisiones vinculantes dado que las modalidades de democracia directa se han vuelto simbólicas y referidas a cuestiones no estructurales; también, para que, en el contexto de la desafección democrática, se sustituya la conciencia de clase por distintas formas de movilización antisistema que enarbolan discursos discriminatorios, antiderechos e, incluso, de odio (Brown, 2019, pp. 160-188).

Por otra parte, el reverso de esta situación permite pensar a la precariedad como un elemento de politización, es decir, como un factor de unión entre sectores de la población que en otras situaciones históricas estaban separados y que no observaban ninguna similitud entre sí. Esto implica trastocar un imaginario social en el que se presenta como premisa de la productividad a la neutralización de la capacidad de agencia política de la clase trabajadora, la sacralización de la propiedad privada, la reducción de la libertad política a la libertad de consumo y la conversión del Estado en gerente de la economía (Bollier, 2016, pp. 29-42). Así, profesionales de la medicina o de la educación, trabajadoras y trabajadores del servicio público, intelectuales y artistas, hoy comparten con trabajadoras del hogar, empleadas y empleados del sector servicios o de las llamadas *economías colaborativas*, ciertas condiciones de vida que hace sesenta o setenta años eran impensables en el ámbito global y que apuntan en dirección de la precariedad generalizada. Desde luego, esas condiciones por sí mismas no son sufi-

cientes para unir a trabajadoras y trabajadores de diversos campos, pero es un punto de partida que podría servir para articular un movimiento social contra la precariedad que sea capaz de darle centralidad a los derechos sociales y a la justicia distributiva, en principio, en el debate público. Un movimiento de este tipo, consideramos, no sería posible sin esta doble y simultánea construcción teórica y práctica de la precariedad.

De la teoría a la práctica y de vuelta

Como apuntábamos, cierta desconfianza hacia la teoría puede aparecer con regularidad en las discusiones sobre derechos humanos. También en los debates entre quienes dedican su vida al activismo, el trabajo de campo y quienes concentran sus esfuerzos en el mundo académico. Consideramos que se trata de un debate que parte de un presupuesto erróneo: pretender que lo que se desarrolla en el terreno de las ideas no impacta el de las acciones y, viceversa, que el mundo de las acciones no impacta en el terreno de las ideas. Basta señalar, como ejemplo, que la omnipresencia del neoliberalismo en las instituciones políticas, económicas y educativas, formales e informales, en cuyo contexto desarrollamos nuestras vidas de manera cotidiana, no habría sido posible sin ciertos consensos intelectuales y hechos académicos previos que, desde la segunda mitad del siglo xx, configuraron una cierta idea de la política y la gubernamentalidad (el Coloquio Lippmann, la Mont Pèlerin Society, los grupos de influencia constituidos desde la Universidad de Chicago, entre otros). A partir de aquí se articuló una visión del orden justo como aquel que maximiza las libertades individuales y la productividad, al tiempo que acota las funciones del Estado, desregula al mercado y sus intercambios y, además, constituye a la legalidad como instrumento para la gestión —no solución con criterios democráticos— de los conflictos sociales resultado de la generalización de la precariedad (González, 2022, pp. 49-58). De forma proporcional, las movilizaciones sociales que reivindican una vuelta a lo común como categoría crítica y que cuestionan las políticas públicas de orientación neoliberal, han generado una modificación de la matriz ideológica del propio neoliberalismo, centrada en la despersonalización y eficacia, para incluir una lógica emocional construida alrededor de aspiraciones de bienestar, formas de vida legítimas y hasta modalidades de vinculación sexoafectiva fluidas, instrumentales y cosificadoras de las otras personas en analogía con las dinámicas del mercado (Konings, 2015, pp. 1-13; Illouz, 2012, pp. 1-17). Como puede apreciarse, nuestra idea es que teoría y práctica —sobre todo en el terreno de la justicia y los derechos— son horizontes que se retroalimentan y fortalecen mutuamente. Desde luego, esto no quiere decir que se trate de dimensiones carentes de ten-

siones o fácilmente armonizables; más bien, dichas tensión y disonancia precisamente permitirían el perfeccionamiento de cada dimensión.²

Así, no deja de sorprender que, desde la práctica política en el terreno de los derechos, se acuse a quien se dedica a la teoría de construir castillos en el aire. Por supuesto que parte del problema tiene que ver con que las certezas en el terreno de las humanidades y las ciencias sociales son mucho más escasas y frágiles que en el de la física o las matemáticas, así como con la urgencia de acción que exige la injusticia y la desigualdad. De hecho, por ejemplo, Hannah Arendt siempre pensó en la permanencia del *dictum* hegeliano en el sentido de que la filosofía —como el búho de Minerva— opera de manera retrospectiva una vez que los hechos históricos han perdido su sentido de urgencia; pero también señaló, a diferencia de Hegel, que este ejercicio de comprensión, aunque trate de descubrir una cierta racionalidad más allá de las apariencias y la contingencia para confirmar el vínculo entre racionalidad y libertad en la historia, es radicalmente distinto de la acción. Según Arendt (2002), Hegel se habría convencido de que pensar es actuar, “algo que esta ocupación tan solitaria nunca puede hacer, pues sólo se actúa ‘en concierto’, con la compañía y el acuerdo de los otros, esto es, en una situación existencial que efectivamente paraliza todo pensamiento” (p. 113).

Lo anterior, a pesar de ser plausible, también significa que no podamos acudir al terreno de la práctica sin alguna clase de herramienta teórica que nos permita —tal y como en el caso de la ingeniería— tender puentes que no se derrumben con la primera crecida del río. Son evidentes los riesgos de la teoría sin la práctica, pero en sentido inverso habría que aceptar, con Samuel Moyn (2015), que el activismo de derechos humanos “ha transformado la naturaleza del idealismo de forma impresionante en un breve período, pero ha dejado al mundo con menos variaciones de las que se podría esperar” (p. 179). Esto, por supuesto, tampoco querría decir que toda acción en el terreno de la defensa de los derechos debiera esperar a tener una teoría completamente depurada para realizarse. Más bien, son dos dimensiones que van y vienen, una a la otra.

Para comenzar a encauzar esta problemática, valdría la pena recordar la introducción del famoso ensayo de Isaiah Berlin “Dos conceptos de libertad”.

² Al respecto es interesante pensar las imbricaciones entre ciencias como las matemáticas y la física con las ingenierías. ¿Sería razonable insistir en que los principios de la física no se aplican a la realidad de construir un puente? ¿Alguien en el campo de la ingeniería podría reivindicar que la teoría es una especie de distracción mental que no transforma la realidad? Creemos que ambas preguntas darían una respuesta rotundamente negativa. Por otra parte, ¿alguien que se dedica a la física teórica podría negar que la ingeniería tiene su propia dimensión y autonomía? ¿Sería razonable que una persona que se dedica al estudio de la física negara que la ingeniería ofrece soluciones a problemas concretos que la física por sí sola no podría ofrecer? Consideramos que ambas preguntas deben responderse de forma negativa.

En ella, Berlin advertía sobre la necesidad de no menospreciar el poder de las ideas, muchas de las cuales habían transformado el mundo:

Hace más de cien años el poeta alemán Heine advirtió a los franceses que no subestimaran el poder de las ideas; los conceptos filosóficos criados en la quietud del cuarto de estudio de un profesor podrían destruir la civilización. Él hablaba de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, como la espada con que había sido decapitado el deísmo europeo; describía a las obras de Rousseau como el arma ensangrentada que, en manos de Robespierre, había destruido el antiguo régimen, y profetizaba que la fe romántica de Fichte y de Schelling se volvería un día contra la cultura liberal de Occidente (Berlin, 2000, p. 217).

Hay ciertos compromisos ideológicos de Berlin con el liberalismo que podrían prestarse a oscurecer lo que queremos decir. No es objetivo de este trabajo discutir si la tarea de Robespierre fue solamente destructiva o los si las teorías de Fichte y Schelling tienen resonancias con el nazismo. Más bien, nuestro objetivo es señalar que, tratándose de temas de derechos, justicia o política, haríamos muy mal en demeritar el poder de las ideas y su impacto en el mundo empírico. Porque, retomando de nuevo el artículo de Berlin, una cosa es que ciertas ideas puedan permanecer en cierto estado de inactividad por carecer de las fuerzas sociales que las aviven, pero otra muy distinta que carezcan de poder. En este sentido, hay que distinguir entre el contexto de enunciación filosófica de ciertas categorías y sus posibilidades de realización, incorporación en el discurso público o capacidad de interlocución con otras disciplinas distintas de su origen, un proceso que podría constituir varias décadas o incluso siglos (Hacking, 2001, pp. 64-65).

A la vez, Berlin nos advierte que, a menos que esas fuerzas sociales se pongan el traje de las ideas, ellas fluirán ciegamente y sin dirección. Así, nuestras actitudes y actividades aparecerán de forma oscura ante nosotros a menos que podamos comprender las ideas dominantes que las motivan, su plasmación en distintos discursos que se ocupan de un mismo objeto y el horizonte normativo que señalan (Berlin, 2000, p. 9). Eso no quiere decir que los hechos históricos sean solamente un reflejo de nuestras ideas, sino que hay una ida y vuelta entre lo que pensamos y cómo actuamos. Las ideas no son el gran titiritero de la historia humana, pero tampoco la mera reflexión sobre los actos. Discurso y práctica son las dos caras de una misma moneda y, añadiríamos, esta se convierte en el elemento de transacción simultánea entre las academias y los movimientos sociales.

De tal suerte que, por ejemplo, caracterizar las condiciones de trabajo y de vida contemporáneas como precarias no es una mera idea en el escritorio

o el procesador de textos de una profesora o profesor universitario. Precariedad no es una palabra más para designar fenómenos de desigualdad y de incertidumbre. Por el contrario, es un término en el que se decanta el esfuerzo por iluminar las evidencias empíricas sobre injusticia que se nos aparecen en cada esquina como fantasmagorías inclasificables. Además, es una categoría que nos ha obligado a repensar el arsenal completo de la filosofía práctica para entender cómo las cuestiones eternas —autonomía, libertad, reflexividad, etcétera— relacionadas con la personalidad moral, la capacidad de agencia política y el contrato social se ven resignificadas por su irrupción. También esas ideas pueden entenderse como un intento por movilizar ciertas fuerzas sociales que permitan disminuir el daño que el orden neoliberal y su consecuente precariedad hacen a la vida. Por supuesto, además esas ideas pueden representar el esfuerzo por consolidar a las élites actuales y la desigualdad reinante. Es importante insistir también, como lo afirma David Harvey (2005), que el neoliberalismo inició como un debate intelectual y que la revolución que constituyó está íntimamente relacionada con ese debate (pp. 33-48).

Así, no solo es importante señalar la relación que las ideas tienen con la práctica, sino subrayar que las teorías, aunque requieran rigor científico para realizarse con solvencia, no son neutrales, pueden servir tanto para cuestionar el orden existente como para consolidarlo. Este es el horizonte que había delineado Kurt Lenk (1971) entre las teorías políticas apologéticas y las críticas (p. 32). Mientras las primeras funcionan como un instrumento para consolidar élites y justificar órdenes de dominación, las segundas tienen la función de describir la realidad social con todas sus contradicciones e intentar utilizar los huecos y resquicios que dejan los poderes hegemónicos para trazar caminos de transformación. Así, desde la perspectiva de Lenk, las ideas tienen el poder que le conceden inherentemente las personas que las portan y utilizan. Las ideas pueden ser verdaderas o falsas, pero si son capaces de impregnar el imaginario de un pueblo o de una época constituirán el más real de los poderes políticos (Lenk, 1971, p. 31). De tal suerte que los regímenes políticos, tanto como los movimientos que se posicionan críticamente frente a ellos, requieren ideas y teorías que los sustenten.

Ahora, una cuestión importante del esquema de Lenk es que, desde su perspectiva, este nos sirve para ilustrar cómo universos teóricos pueden pasar del polo crítico al apologético, que es precisamente lo que nos ilustra el poder que tienen las ideas y la necesidad de la teoría. Las teorías no se mantienen en el polo apologético o crítico por siempre. Una teoría crítica puede convertirse en apologética y, así, en justificación del orden de dominación. Así, si pensamos en las características del mundo neoliberal que subyace a la precariedad, podremos observar cómo una teoría inicialmente crítica se convirtió en el ca-

non. La teoría que comienzan a discutir Friedrich Hayek y su grupo durante la década de 1950, con el objetivo de criticar el canon del Estado de bienestar y el keynesianismo, termina siendo apologética en las de 1980 y 1990. Esto también es claro para Bourdieu (2007, p. 86), quien supone que la teoría es un capital en disputa al tratar de hacerse de la hegemonía dentro de un campo social determinado.

No solo teoría y práctica fluyen en idas y venidas, como sucede en una fuente, sino que la propia teoría es un campo en el que el tipo de flujo es cambiante. A la vez, Lenk (1971) nos recuerda que esos flujos solo se estabilizan cuando falta una *intelligentia* crítica. Cuando esto sucede, los poderes suelen estabilizarse y se tiende a crear un nuevo tradicionalismo. De tal suerte que todo cambio o revolución dentro de un orden político requiere la actividad intelectual para poder mantenerse vivo. Así, el pensamiento conservador experimentó una revitalización con la emergencia del pensamiento proveniente de la Revolución francesa. Solo entonces se volvió un paradigma teórico con base popular. El horizonte de las ideas no es lineal ni progresivo. Su camino es de idas y vueltas, de debilitamientos y fortalecimientos de polos del debate que se suceden unos a otros. La acción relacionada con esos polos también se modifica.

Trabajo y precariedad: prácticas de resistencia y teorías de combate

La precariedad es un fenómeno unido de forma indisoluble a una forma particular de experimentar el trabajo: a la vez es una realidad detrás de la cual se encuentran el horizonte teórico del neoliberalismo y sus correlatos: la descomposición del Estado social de derecho y la neutralización de la acción política de las clases trabajadoras y otras fuerzas sociales. De tal suerte que, detrás del fenómeno de la precariedad, se encuentran las privatizaciones de empresas estatales, la transformación de la economía orientada a la autosustentabilidad en una economía de servicios, el debilitamiento de los sindicatos, la destrucción de la protección jurídica a las personas trabajadoras, la flexibilización laboral, la diversificación de los regímenes de seguridad social, el fomento a una cultura individualista y de competencia, el predominio de narrativas sobre la inclusión como aprovechamiento del capital humano, así como nuevas formas de acumulación del capital centradas en la explotación de las tecnologías, el trabajo afectivo y el trabajo cognitivo (Federici, 2013, pp. 184 y ss.). Incluso, habría que señalar que es el contexto neoliberal el que ha arraigado la precariedad de formas inéditas en los grupos históricamente discriminados, haciendo que las agendas por la inclusión y el reconocimiento que apuntaban a la reivindicación del Estado de bienestar como actor fundamen-

tal para la igualación y la nivelación tengan ahora que reformularse frente a la diversificación de los poderes fácticos legales e ilegales, nacionales y transnacionales, que se benefician de dicha precariedad.³

Pero, tal y como piensa Isabel Llorey (2016), la precariedad es una situación de incertidumbre que no solo nos afecta en el terreno laboral, sino en el existencial. No solo tenemos trabajos precarios, sin derechos que protejan nuestra salud, vivienda, seguridad social, educación, ahorro, retiro o acceso a la justicia; tenemos también existencias precarias en las que es difícil poder trazar horizontes a futuro. Todo ello genera condiciones políticas favorables para la subordinación de los precarios, nos hace gobernables (p. 11). Así, la precariedad funciona en tres niveles: el laboral, el existencial y el de técnica de gobierno. Más aún, la propia concepción del tiempo en que se desarrolla la vida individual y se suceden las generaciones ha cambiado en el contexto del neoliberalismo: hemos transitado desde la concepción cíclica de la Antigüedad griega, la escatología cristiana y el meliorismo moderno hacia una noción del tiempo como acumulación de jornadas de trabajo y consumo que erosionan la distinción entre el día en que se labora y la noche en que se descansa. Para Jonathan Crary (2014), la jornada 24/7 constituye el anuncio de un tiempo sin tiempo, es decir, “sustraído de cualquier delimitación material o identificable [...], sin secuencia ni repetición. En su reduccionismo perentorio, promueve la alucinación de lo presente, de una permanencia sin alteración compuesta por operaciones infinitas y sin resistencias” (p. 29).

En la dimensión de lo laboral-existencial resulta revelador el estudio de Angela Giglia (2014) acerca de la situación laboral de las personas que trabajan en las gasolineras de la Ciudad de México. En este se muestra cómo la precariedad laboral genera situaciones de vida en las que, además de la escasez

³ En este sentido, Roddy Slorach (2016) sostiene que la discapacidad es una creación del capitalismo porque este enunció a la normalidad como la disposición para insertarse la persona y sus funcionalidades en las nuevas cadenas de productividad y consumo que produjo la modernidad en vinculación con el Estado nacional. En consecuencia, el capitalismo generalizó al capacitismo como criterio de precariedad laboral. Para Slorach, en el mundo precapitalista, la diversidad funcional encontraba un espacio en el contexto de los modos de producción gremiales y tradicionales y, más aún, su representación social configuraba el cuidado de las personas con esta característica como responsabilidad comunitaria y no como una carga que atentaba contra la productividad. Luego fue la ciencia médica moderna la que, a instancias de las demandas del mercado, describió, tasó, nombró y expresó la normalidad a partir de la funcionalidad que era susceptible o no de habilitar a las personas como trabajadoras o consumidoras de tiempo completo. Por supuesto, la tesis de Slorach es debatible por expresar una visión idealizada y simplificada de la discapacidad y la espontaneidad de su inserción comunitaria fuera del mercado, pero lo cierto es que él llama la atención sobre la forma en que el neoliberalismo se alimenta de discursos, representaciones y prácticas capacitistas que acaban excluyendo a todas las personas que no pueden o no quieren aceptar sus demandas (pp. 69-92).

de recursos para poder solventar la existencia inmediata, trabajadoras y trabajadores se ven obligados a prácticas y estrategias riesgosas para sortear todos los obstáculos que impiden el desarrollo de la vida. Así, el poco tiempo que se puede ganar en una semana para realizar alguna actividad que no esté relacionada con el trabajo depende de prácticas de apoyo dentro de los propios centros laborales que pueden lo mismo incluir el encubrimiento de una ausencia, una firma falsa en la boleta de asistencia o redistribuir tareas y cargas laborales a espaldas de los empleadores; también, y de manera paradójica, la corrupción —*heredar* una plaza o evitar un proceso de selección a quienes comparten beneficios sindicales— puede convertirse en un mecanismo para estabilizar las relaciones sociales que se han trastocado como consecuencia del abandono del Estado en sus funciones de regulación sobre lo que el capital puede y no puede hacer en los espacios laborales (Camacho y García, 2020, pp. 441-452). Es decir, todos estos son actos que podrían acarrear desde la pérdida del empleo hasta una denuncia penal. Pero, a partir de las prácticas riesgosas, también surgen algunos lazos de solidaridad que permiten ganarle un poco de tiempo a una vida que está prácticamente consumida en su totalidad por los traslados, el desarrollo de las actividades laborales, los intentos extenuantes por conciliar la vida laboral y la familiar, así como las actividades necesarias para que nuestro cuerpo pueda subsistir —esto último con una carga especialmente pesada para las mujeres—. Así se empieza a asumir el riesgo de forma conjunta y a sembrar condiciones para un movimiento colectivo.

A estas prácticas de solidaridad espontánea, que se realizan con el afán de poder sobrellevar de alguna manera la vida cotidiana y las carencias propias de la vida precaria, pueden sumárseles las históricas prácticas de resistencia al trabajo. Se trata de modos de subversión en los que, de forma consciente o inconsciente, desde actos individuales de desobediencia y prácticas colectivas de resistencia, trabajadoras y trabajadores se oponen a un régimen laboral en el que sus vidas se ofrecen como sacrificio al dios de la productividad. Foucault se refería a estas rupturas como reformulaciones de la propia idea de resistencia: transitar de la búsqueda del utópico cese de la distinción amigo/enemigo como seña de lo político hacia la noción de heterotopía en la que la solidaridad se vincula, más bien, con lo lúdico y lo contracultural insertos en la cotidianidad (Santillana, 2016). En todo caso, se trata de subversiones que intentan combatir que las vidas se vacíen de sentido y que los cuerpos se fatiguen con el único propósito de obtener un ingreso monetario que seguramente no servirá para satisfacer las necesidades materiales de la persona, pero que permitirá seguir subsistiendo.

Según nos recuerda David Frayne (2015), las prácticas de resistencia al trabajo no son en absoluto una novedad que aparece dentro del universo neoli-

beral, sino que pueden ser rastreadas hacia atrás, por lo menos a mediados del siglo XIX (pp. 124-129). Incluso, una de las agendas obreras clásicas era justamente reducir la jornada laboral a su mínima expresión. Quizás una de las características específicas de esa resistencia en el mundo contemporáneo es que, muchas veces, se trata de prácticas individuales poco articuladas que no tienden a la consolidación de un movimiento social. Habría que señalar que la misma evolución de la justiciabilidad del arco que integran los derechos sociales, culturales y ambientales ha hecho que estos se formulen, efectivamente, como condiciones mínimas de bienestar material que deberían estar generalizadas, pero desatendiéndose la función del descanso, la recreación, la cultura, la apropiación del entorno y el juego no solo como la materialización de horas ganadas al trabajo sino, sobre todo, como bienes sociales fundamentales para una vida de calidad, en condiciones de seguridad humana y libre de explotación (González, 2017, pp. 124-127). Esto, según Frayne (2015), es un problema en la medida que pareciera que el combate al trabajo tal y como se presenta hoy (sin derechos, sin tiempo de ocio, sin satisfacción) requiere una lucha política colectiva. Las resistencias individuales, aun siendo necesarias y positivas, carecen del poder para combatir la precariedad laboral y para encauzar una lucha por la justicia social.

Ahora, si bien es cierto que la lucha colectiva contra la precariedad es una necesidad, no queda del todo claro cómo puede articularse. Por un lado, la cuestión social, que en otras configuraciones históricas podía proporcionar ciertos elementos de cohesión para la clase trabajadora, ha dejado de ser una agenda aglutinante. Esto tiene explicaciones diversas. Por un lado, la erosión del Estado social de derecho (Estado de bienestar) no solamente desarticuló los derechos de la clase trabajadora, sino que también impactó de forma negativa en el orgullo de esa clase y en sus propias herramientas de combate. Los sindicatos se volvieron débiles, pero también la propaganda de la cultura individualista hizo lo suyo. Así, el orgulloso trabajador de la industria siderúrgica o automotriz de la década de 1970 —quien, según John Rawls (2000, pp. 98-102), cae dentro de las posiciones sociales menos aventajadas que una teoría de la justicia distributiva de orientación kantiana debería reivindicar— cedió paso al *emprendedor* que, con su esfuerzo y ahínco, se hace camino en las ventas por catálogo, por teléfono o en la administración de un supermercado.

Quienes conforman hoy la clase trabajadora no son psicológica ni históricamente los mismos del siglo pasado. Más aún, tal y como piensa Isabel Llorey (2016), el Estado social de derecho estaba construido bajo el supuesto patriarcal de que los derechos del trabajador eran extensivos para toda su familia y que, por tanto, la mujer casada se beneficiaría de ellos (p. 61). Esto era la estructura sobre la que se montaba la idea de que el trabajo de cuida-

dos y de reproducción era una obligación de las mujeres, que no estaba sujeta a remuneración o derechos laborales y sobre la cual también se negaban derechos políticos o civiles. De tal suerte que, desde una perspectiva feminista, luchar en las claves del Estado social de derecho implica concesiones mayores al orden patriarcal. Esto es un asunto central, pues como han demostrado movilizaciones sociales, como la de Chile en 2019, la fuerza feminista en una protesta puede ser clave para obtener una victoria. No solo eso, sino que una mirada feminista sobre el problema de la precariedad nos indica que son precisamente las mujeres quienes han tenido una de las cargas más pesadas en el universo neoliberal, pues se les sigue exigiendo realizar el trabajo de cuidados y de reproducción sin derecho laboral alguno, mientras que se les exige volverse emprendedoras en un terreno desigual, en el cual tampoco tendrán derechos. En este sentido es que Verónica Gago (2020), por ejemplo, ha destacado la aprehensión teórica y práctica que el movimiento feminista y las mujeres trabajadoras han hecho de la categoría de *huelga*, la cual se utiliza para “construir un diagnóstico de la precariedad basado en nuestras estrategias para resistir y politizar la tristeza y el sufrimiento” y para “desafiar y sobrepasar los límites de lo que somos, lo que hacemos y lo que deseamos, articulando una transformación histórica en relación con las víctimas y los excluidos” (p. 5).

Así, en el terreno teórico, parte del compromiso tendría que ver con estudiar qué es lo que impide la articulación de una lucha social sólida contra el orden neoliberal y la precariedad, también con intentar trazar caminos desde los cuales se puedan romper las barreras que se nos han impuesto para resistir la precariedad. En el sentido de lo que señalaba Lenk sobre las teorías críticas, pareciera obligación de quienes estamos comprometidos con la búsqueda de la igualdad servir como medio para cuestionar los circuitos por los que circula la ideología dominante. De forma proporcional, en el terreno de la práctica política, la tarea sería revisar las estrategias para la construcción de modalidades de acción colectiva que equilibren, de un lado, la visibilización de la precariedad neoliberal como amenaza común al conjunto de personas trabajadoras y, del otro, la especificación de agendas interseccionales que no resulten excluyentes, sino que revelen zonas de opresión imposibles de verificar desde una mirada homogeneizante. De este modo:

Ni la teoría política activista ni la de vanguardia podrían existir la una sin la otra. Podemos ir más lejos como para decir que el agente de vanguardia es la *ratio essendi* de la teoría política activista, pero [esta] es la *ratio cognoscendi* de la vanguardia (Ypi, 2015, p. 107).

Al respecto, consideramos que es importante subrayar los puntos de contacto que puede haber entre aquellos que podríamos caracterizar como personas precarias y, si esto es suficiente, para poder construir unidades políticas que puedan combatir el orden neoliberal. En ese terreno ha sido importante la idea de Guy Standing (2011) acerca de que la precariedad conforma una nueva clase social, a saber, el *precariado*. Según esto, las condiciones de precariedad compartidas por un buen número de las personas que requieren su trabajo para subsistir —quienes carecen de ingresos proporcionales, protección frente al desempleo, posibilidades de ascenso, seguridad frente a afectaciones a su integridad, fomento de sus habilidades e intereses, protección del ingreso frente a externalidades y capacidad de defensa colectiva de sus derechos— generarían un escenario para la emergencia de una nueva clase social potencialmente peligrosa para el orden dominante (Standing, 2011, p. 10).

La definición de Standing, aunque valiosa por su capacidad de síntesis e interlocución con los movimientos sociales contra la precariedad, resulta cuestionable por varias razones. Una tiene que ver con la consideración de quienes viven en precariedad como una nueva clase social, pues no resulta claro que cumplan con características especiales que distingan a estas personas de otras clases sociales. Más bien, pareciera que la fuerza de cohesión que podría tener un fenómeno como la precariedad tiene que ver con la posibilidad de hacer lazos *interclase*. Es así puesto que una profesional de la medicina, una trabajadora del hogar y una repartidora de comida por aplicación pueden compartir la sensación de inseguridad y vulnerabilidad propias de la precariedad, sin que compartan los rasgos de una clase social. Otra objeción se relaciona con la equiparación del proletariado descrito por Marx y el marxismo con esta nueva clase, el precariado, que pareciera tener el mismo objetivo. La idea de Standing sería, en algún sentido, que los *nuevos parias* son los precarios y que ellos tomarán el papel del sujeto revolucionario que una vez ocupó el proletariado.⁴ Aunque lo anterior podría resultar productivo en el plano teórico

⁴ Tratar de definir sujetos de la acción política a partir de analogías con formas de opresión percibidas como similares resulta riesgoso. Por ejemplo, recientemente Isabel Wilkerson (2020) publicó el libro *Caste. The Origins of Our Discontents*, cuya tesis central es que el sistema de castas en la India, la Alemania nazi y la política de segregación racial en Estados Unidos durante el siglo xx son expresiones de una misma estructura jerárquica, que se presume como natural, se afianza en la tradición —incluso religiosa— y se construye a partir de prejuicios y estereotipos con un pretendido fundamento científico. Por tanto, dicha estructura se habría presentado en estos tres escenarios como imposible de escapar, al tiempo que se edificaría un aparato legal para conservar este orden y penalizar a quien lo transgrede. En este sentido, el libro fue ampliamente celebrado —y con razón— por visibilizar una discriminación racial que está en la base de la riqueza de Estados Unidos y que la presidencia de Donald Trump mostró no solamente como no superada por la abolición de la esclavitud, la reversión de la política *iguales*

y como fuente de cohesión, tiene dos consecuencias problemáticas: por un lado, se asume que el proletariado ha desaparecido y, por otro, que el *precariado* podría heredar el orgullo del que alguna vez presumió la clase obrera. Esto resulta complicado, en primer lugar, porque el proletariado, aunque disminuido, sigue existiendo en fábricas, maquilas, empresas privadas y públicas; es decir, que una cosa es reconocer que esa clase ha sufrido una serie de derrotas políticas considerables y otra, muy distinta, pensar que ha desaparecido. En segundo lugar, aun concediendo que el proletariado se ha diluido, no resulta fácil establecer cómo es que el precariado podría heredar el orgullo que hacía al proletariado luchar por sus derechos. Isabel Llorey (2016) ha apuntado que parte de lo que caracteriza el mundo precario es la inseguridad, la incertidumbre y la dispersión (pp. 18-30). Entonces lo que se observa son precisamente condiciones para la sujeción y la obediencia de este grupo y no características que puedan consolidarlo como sujeto revolucionario.

Las críticas hacia el concepto de precariado de Guy Standing no equivalen a rehuir de la posibilidad de construir cohesión entre quienes conforman el universo social de lo precario. Por el contrario, parece indispensable encontrar factores de unidad. Desde nuestra perspectiva valdría la pena explorar las relaciones que podemos encontrar entre el universo de lo que llamamos *precario* y de lo que se ha denominado *plebeyo*. Esto implica buscar conexiones entre un fenómeno social y económico como la vida precaria y la estrategia política de la democracia radical que, con la apelación a lo plebeyo, pretende construir unidades políticas que permitan la acción política dentro del horizonte de las democracias constitucionales. Sobre esto es importante recordar el trabajo de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau sobre el populismo, particularmente el de izquierdas; pero también la idea de E. P. Thompson acerca de los lazos entre los plebeyos que sirvieron de resistencia frente a la cultura aristocrática.

pero separados y las medidas de acción afirmativa, sino como constitutiva de las dinámicas de socialización actuales. Pero, también, el libro fue ampliamente criticado por dos razones: primero, por poner de relieve a la tradición y las costumbres comunitarias como fuente de opresión y minimizar el papel del capitalismo en la configuración de la población afroamericana como mercancía y, en el mejor de los casos, mano de obra barata sin iguales derechos que la población blanca; y, segundo, por suponer que el combate de la opresión se desarrolla de manera primordial en el terreno de la educación y la sensibilización, relegando a un segundo plano la justicia en su dimensión distributiva y penal (Ramesh, 2021). Nosotros añadiríamos que la interpretación de Wilkerson es riesgosa también porque, al convertir a la discriminación racial en un sistema milenario de subordinación basado en el tono de piel, no es posible constituir a un sujeto de la acción colectiva a partir de la percepción de precarizaciones que son exclusivas del horizonte neoliberal que nos ha tocado vivir.

Teorizar sobre lo plebeyo y lo precario como estrategia política

En su célebre texto *Costumbres en común*, E. P. Thompson (1992/2019) detalla cómo, en la Inglaterra del siglo XVII, frente a la cultura dominante de la *gentry* (aristocracia), los comunes o plebeyos construyeron prácticas de resistencia eficaces para evitar situarse en una posición de absoluta subordinación. Fundamentalmente se trataba de rituales públicos mediante los cuales se desafiaban las autoridades eclesiásticas, sociales y gubernamentales. No eran necesariamente prácticas que podríamos apreciar por su contenido ético o dimensión libertaria; de hecho, entre ellas encontraremos algunas que hoy nos parecerían degradantes como la *venta de esposas*. Este era una especie de ritual de divorcio a través del cual el marido humillaba a su esposa públicamente y, con ello, se deshacía, al menos ante sus pares, de las obligaciones contraídas. Ahora, si bien podríamos repudiar prácticas como esta, no podemos negar su contenido político y la fuerza del desafío. Se trataba, ni más ni menos, de cuestionar la hegemonía de la Iglesia y del Estado frente a las relaciones matrimoniales. Los comunes afirmaban su autonomía en rituales públicos como este, lo que les permitía advertir a la *gentry* que no se dejarían dominar sin oponer resistencia.

A prácticas como la mencionada se suman los desafíos frente a la prohibición de consumo de alcohol durante ciertas fiestas locales, la destrucción de símbolos de autoridad durante los carnavales, así como motines unas veces ordenados y otras completamente caóticos. Todas estas constituían acciones mediante las cuales, a pesar de saberse en desventaja, los plebeyos luchaban contra la imposición de las *buenas costumbres aristocráticas*. Sabían de antemano que los desafíos costarían caros, a veces la prisión, otras veces el escarnio público y unas más la vida misma. Sin embargo, el precio era pagable en la medida en que no se permitiría que las élites dominaran todo el espectro cultural y la subordinación fuese total.

Así, Thompson (1992/2019) ilustra las características de la cultura plebeya que precedería en el tiempo a la cultura revolucionaria del proletariado de los siglos XIX y XX. La plebe no tiene una impecable conciencia de clase, pero sí es “una bestia horizontal” (pp. 111-130). Aquello que la une a veces son prejuicios xenófobos; otras, cierta retórica libertaria. La plebe experimenta cambios de ánimo notables, transita de la pasividad al motín y luego a la obediencia acobardada, pero su acción nunca es ciega: utiliza lo mismo el terrorismo que el teatro y la acción multitudinaria directa para amenazar, mostrar fuerza y negociar. Finalmente, cuando esta cultura entra en su fase de sofisticación también hace uso de la retórica constitucional para exi-

gir lo que considera como su derecho. Como la *gentry* asentaba su autoridad en las leyes, en ocasiones esta no tenía más remedio que retroceder. Esto implicaba un problema para ambas partes, pues las dos perdían una porción importante de su fuerza: la *gentry*, por aceptar que no estaba por encima de la Constitución, mientras que la plebe por reconocer y otorgarle fuerza a una institución que pareciera estar mucho más cerca de las élites que de la multitud.

Por supuesto que la *gentry* siempre contaba con el aparato represivo, pero también entendía que el uso indiscriminado de este implicaba un enorme despliegue de recursos para resultados desproporcionales y, más bien, pobres. Porque, según Thompson, lo que necesitaban las élites era asegurar su hegemonía a largo plazo y para ello requerían que el uso de la fuerza pública siempre fuera acompañado de cierta teatralidad que recordara simbólicamente quién tenía el poder. Por eso, en los enfrentamientos, la *gentry* recurrirá en primera instancia a la persuasión y la negociación. Por las mismas razones, la plebe buscará una y otra vez desmitificar la autoridad y desafiar la hegemonía en el terreno simbólico, ya fuera quemando una representación de la autoridad en la plaza pública o amenazándola a través de cartas anónimas o mensajes en su propiedad.

Ahora, si bien lo que Thompson describe en *Costumbres en común* está encaminado a narrar la formación del proletariado en Inglaterra y su futuro revolucionario, hay elementos en esta historia que nos permiten pensar a las personas precarias como plebeyas y, quizás, como futura unidad social. Las plebeyas de entonces, como las precarias hoy, pertenecen más a gremios que a una clase social definida. Ciertamente los gremios de la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII eran el producto de la larga historia de la Europa que fue construyéndose tras la decadencia de la hegemonía romana. Los gremios y estamentos fueron la respuesta para mantener la cohesión social perdida en la Roma occidental tras las llamadas *invasiones bárbaras*. Así, una persona cuya familia se había dedicado a la zapatería o a la herrería centraba su identidad y su estabilidad en la perpetración de ese oficio y, por tanto, manifestaría solidaridad con las personas que se dedicaran a los mismos oficios. Muchos de esos lazos seguían presentes en la Europa preindustrial y serían decisivos para el desarrollo de la cultura plebeya que nos narra Thompson.

A la vez, parte de lo que observamos hoy en la dispersión y desarticulación propia de la precariedad es la actitud gremial, aunque ahora desprovista del orgullo que habría tenido un zapatero o un panadero de hace cuatro siglos y de los privilegios que implicaba pertenecer a un gremio consolidado. Los gremios actuales son precarios, aunque algunos tienen más poder que otros; incluso, algunos de estos no son el resultado de la elección de una profesión u

oficio, sino que se constituyen a partir de las personas que han sido arrojadas de formas de productividad que se volvieron obsoletas o se precarizaron cada vez más —los conductores de Uber que son profesionistas desempleados, los repartidores por aplicación que son personas mayores sin beneficios de jubilación, las empacadoras de supermercado que fueron amas de casa y desean escapar de la dependencia de sus hombres, etcétera—. También encontramos gremios de taxistas, conductores de autobuses, repartidores de comida por aplicación, profesoras universitarias por honorarios, de profesionales de la medicina sin plaza o de estudiantes que reciben una beca por estudios de posgrado sin posibilidad de ocupar un espacio en las universidades públicas. Salvo excepciones, estos grupos no logran organizarse al modo de un sindicato, pero construyen redes de apoyo en las cuales se comparten información sobre empleos disponibles, acerca de violencias y violaciones a derechos sufridos con ciertos empleadores, así como tácticas para poder sortear los obstáculos de la precariedad propia de la labor que desempeñan.

Thompson (1992/2019) nos recuerda que entre los gremios puede haber competencias y rivalidades, pero que muchas veces estos logran desarrollar solidaridad horizontal e incluso vertical, pues pueden existir distintos niveles socioeconómicos conviviendo dentro de la cultura plebeya. Estos son aspectos que bien podrían desarrollarse entre las personas que experimentan los estragos del neoliberalismo.

En este registro vale la pena recordar los trabajos de Laclau y Mouffe sobre la democracia radical y el populismo. En términos generales, consideramos que hay dos conceptos allí desarrollados en los que vale la pena detenerse. Primero el de *pueblo* y luego el de *cadena de equivalencias*. Según lo que podemos leer en textos como *La razón populista* (Laclau, 2006) o *La paradoja democrática* (Mouffe, 2016), el pueblo es una construcción retórica, un producto del lenguaje en el que convergen aspectos de un cuerpo social que no necesariamente están unidos de forma empírica. Según Laclau (2006), el pueblo es un significativo vacío, cuya objetividad se construye a través del discurso; es decir, que no tiene una identidad predeterminada, sino que requiere ser *llenado retóricamente* para desarrollar un lazo entre quienes han construido una sensación de descontento hacia las élites (pp. 93 y ss.). Este pueblo, según lo que sostiene Mouffe (2016), es indispensable, por un lado, para poder pensar la democracia (pp. 56-57) y, por el otro, para poder adelantar luchas por la justicia social (pp. 133-138). Una democracia sin pueblo, según su perspectiva, es un sinsentido político. El pueblo —no la sociedad civil— es el actor primordial de esta escena y es quien determina los límites y las reglas de los conflictos. Con la idea de pueblo delimitamos el *nosotros* que es la unidad básica desde la que se construye una agenda política. Así, una agenda política de justicia social

requeriría un pueblo capaz de activarla. De lo contrario, esa lucha está condenada al fracaso, al menos dentro de los límites de las democracias constitucionales que señalan el marco para las disputas por el poder. Ahora, el pueblo que se construye a través del discurso encuentra su unidad de acuerdo con lo que Laclau (2006) denomina *cadena de equivalencias*, es decir, un proceso en el cual una serie de demandas particulares contra las élites pueden convertirse en una aspiración universal. La premisa básica para la formación de esta unidad es que dichas demandas permanezcan insatisfechas. De este modo, una serie de grupos disímiles puede agruparse como pueblo en torno a un objetivo común.

Un ejemplo notable de esto en tiempos recientes, en América Latina, es el de las movilizaciones sociales en Chile, entre 2019 y 2021, que terminaron en la demanda de una nueva Constitución. Esta movilización comenzó como un reclamo local frente a los aumentos en la tarifa del metro y fue incluyendo gradualmente denuncias contra la violencia patriarcal, la precariedad laboral, la discriminación hacia comunidades afros e indígenas y su racialización, los sistemas de salud y educación ineficientes, la violencia policial y la privatización del agua, entre otros temas. Así, entre grupos disímiles y con demandas distintas se fueron conformando asambleas que terminaron por exigir, en común, un proceso constituyente. En ese momento se consideró que un plebiscito que convocara a una asamblea constituyente podría articular la multitud de demandas (Dorfman, 2019). El plebiscito se hizo y ganó la propuesta de una asamblea constituyente con más del 80 % de los votos. La asamblea se constituyó y redactó una nueva Constitución que tenía que someterse nuevamente a plebiscito en 2022. El resultado fue desfavorable en este segundo momento y la nueva Constitución se rechazó con 63 % de votos —lo cual significó un profundo cuestionamiento de la capacidad de movilización del nuevo gobierno de izquierda encabezado por Gabriel Boric—. El paradójico triunfo del rechazo supuso un duro revés para los movimientos sociales que buscaban reivindicar la justicia social y para quienes luchan contra el orden neoliberal. Sin embargo, puso de manifiesto la posibilidad de canalizar los descontentos sociales y construir un *nosotras/nosotros* capaz de poner en entredicho la hegemonía y de articularse más allá de los partidos políticos y sus agendas tradicionales. A la vez, este movimiento ilustró cómo las cadenas de equivalencias pueden desgastarse, así como los discursos que unen en un momento pueden desarticularse en otro. El discurso aglutinante de la nueva Constitución no pudo consolidarse cuando el pueblo dejó de ser un significante vacío y se llenó de agendas concretas.

Podríamos discutir largamente acerca del contenido de aquella Constitución, si era consistente o no, si era irrealizable o si estaba sobrecargada de ex-

pectativas sociales. Creemos que este no es el espacio indicado para hacerlo. Pero, con las herramientas teóricas que hemos puesto a consideración, podríamos afirmar que la identidad popular que estaba creándose en el movimiento callejero no fue capaz de soportar el embate de las élites que se le oponían. En parte porque las élites lograron construir una cadena de equivalencias que cuestionó la legitimidad de quienes conformaron la asamblea, así como el contenido de la propia Constitución. Es decir que, en términos de Mouffe y Laclau, el texto requería un discurso articulador que nunca llegó a delinear un *nosotros* con el que la multitud se hiciera pueblo y decidiera seguir su combate contra las élites. Las mayorías consideraron más consistente el discurso de las élites que consistía básicamente en tachar a la Asamblea Constituyente y su Constitución como los instrumentos con los que Chile se dividiría y perecería. Por supuesto, otra parte tiene que ver con la capacidad económica de las élites para acaparar el espacio del discurso en los medios de comunicación y las redes sociodigitales; también es importante notar que el movimiento callejero se vio afectado severamente por el encierro que provocó la pandemia de covid-19 —algo que también ocurrió en México con las movilizaciones feministas (Ramírez et al., 2022)—. Con todo, es importante notar que las élites chilenas comprendieron muy bien que estaba en disputa la hegemonía y decidieron actuar en consecuencia, construyendo un discurso que terminó por tener éxito al cuestionar el fundamento democrático de la nueva Constitución.

Esto último —la tensión entre *lo nuevo que no acaba de nacer y lo viejo que no acaba de morir*— lo han advertido Laclau y Mouffe en sus textos. No podemos saber hacia dónde se dirigirán las cadenas de equivalencias, ni qué tipo de unidad popular podrán crear. Ese contenido no está predefinido: puede construirse un pueblo a través de discursos xenófobos o, en el otro extremo, puede articularse a través de un discurso que denuncie la precariedad laboral y busque enarbolar la justicia social.

Ya habíamos señalado, con Thompson, que las costumbres plebeyas no eran necesariamente loables y que los factores aglutinantes podrían incluir lo mismo la xenofobia que los derechos garantizados por una Constitución. Las condiciones para una consolidación de unidades populares plebeyas están dadas. Sin embargo, como piensa Enzo Traverso (2021), esas condiciones han sido aprovechadas por los grupos de ultraderecha para avanzar sus agendas (p. 16). Así, tanto Marine Le Pen, en Francia, como Donald Trump, en Estados Unidos, han construido discursos que resultan razonables para las grandes masas de trabajadoras y trabajadores precarizados. Estos discursos y prácticas, sin haber logrado aún construir hegemonía, han cosechado éxitos importantes no solo en Francia y Estados Unidos, sino también en España, Hungría, Brasil, Italia, Gran Bretaña e India, por citar algunos de los casos emblemáticos.

Tal y como piensa Laclau (2006), el éxito de un movimiento social depende de su capacidad para determinar su frontera política, lo que en ciertos momentos pareciera estar siendo capitalizado de forma eficiente por los movimientos de ultraderecha. Estos aprovechan lo que Laclau llama “instinto nivelador de la multitud” (pp. 100-101) y actúan contra el enemigo más cercano (esto es, migrantes, comunidad LGBTIQ+, juventudes, etcétera), determinando un *nosotros* (no un *nosotras/nosotros*) contundente y una agenda política clara. Así, como señalábamos, sectores de trabajadores blancos precarizados, en países como Estados Unidos, pueden voltear a ver a Trump con cierta simpatía e identificarse con sus agendas que simplifican y a veces ni siquiera se corresponden con la realidad. Por ello, resulta necesario una teoría sobre la precariedad que, desde la lógica de la justicia social, logre construir un discurso que permita articular la dispersión en el horizonte plebeyo; también, una teoría de este tipo haría posible criticar todas aquellas formas de argumentación falaces que convergen en los discursos discriminatorios y de odio, así como en los movimientos antiderechos, que polarizan de manera alevosa el discurso de la legalidad y el de la voluntad del pueblo.

Conclusión

En este texto hemos defendido la interdependencia y vinculación estratégica entre la teoría y la práctica, sobre todo en la tarea de comprender las señas de la injusticia y la opresión que definen nuestro tiempo y, así, estar en posibilidad de reorientar nuestro vocabulario democrático, a la vez que imaginar nuevas formas de acción política y estrategias de movilización social. De hecho, desde Kant, la imaginación posee una doble dimensión epistemológica y moral: esta permite al intelecto realizar síntesis entre los objetos de la experiencia a partir de categorías que les dotan de sentido, al tiempo que señala a la voluntad un horizonte contrafáctico en el que, más allá de las constricciones naturales e históricas, pueda ella observarse como libre para comportarse de acuerdo con los mandatos incondicionados de la razón. Así, comprender de una cierta forma el mundo es ya una anticipación de las posibilidades de acción en este, no como seres sintientes que formamos parte de la naturaleza, sino como personas necesitadas de otras para existir y crear vínculos valiosos que requieren cultivo y cuidado (Lara, 2007, pp. 25-42). En este sentido, la filosofía política, a diferencia de otras disciplinas con intereses similares, tiene la ventaja de permitirnos comprender que los objetos y categorías con que creamos el dominio de lo común tienen una trayectoria de continuidades y discontinuidades en la historia del pensamiento; que se han enriquecido a partir de las aprehensiones que han realizado de estos los actores políticos y sociales para explicar ciertas coyunturas críticas; y, también, que los movi-

mientos sociales han creado estrategias y discursos públicos que incorporan ideas sobre lo que define a una persona, su capacidad de agencia y aquellas formas de injusticia y opresión que tienen consecuencias para la vida individual y colectiva y que, por tanto, no pueden ser toleradas.

En nuestros tiempos, la precariedad ha llegado a ocupar un lugar central en la descripción y enunciación de formas de daño inéditas para la dignidad de las personas y sus comunidades: de manera simultánea, la caracterizamos como una violación sistemática de derechos laborales que hace imposible planear una vida a largo plazo; como el reconocimiento de las carencias comunes a la gran mayoría de personas trabajadoras; y, también, como condiciones de vida y modelos de socialización impuestos por el neoliberalismo en los que se sustituyen los imperativos de la política con los de la economía. Pero la precariedad se ha convertido también en una proclama de los movimientos sociales que luchan por ampliar el vocabulario de la justicia y erradicar la naturalización de ciertos saldos del capitalismo: así es que reconocemos el *suelo pegajoso* y el *techo de cristal* que afecta a las mujeres trabajadoras, la informalidad en que se sitúa la inmensa mayoría de personas con discapacidad, los riesgos superlativos que enfrentan las personas jornaleras agrícolas y sus familias para que los alimentos lleguen a las casas o la situación de casi mendicidad en que se hallan las personas mayores que no acumularon beneficios de seguridad social.

Como puede apreciarse, más allá del *tópico* sobre la incompatibilidad entre pensamiento y acción, la teoría sobre la precariedad ha conducido a modalidades de acción individual y colectiva contra esta. Es cierto que este vínculo es frágil y que no posee un carácter necesario, pero también es verdad que la radicalidad del pensamiento crítico —que rompe con la tradición y se sitúa en un intersticio entre el pasado definitivo y el futuro posible— de alguna manera antecede a las posibilidades de innovar en materia de acción política. Como apuntó Arendt (2002), la pérdida de ciertas certezas políticas y el logro de otras a través del pensamiento “ya no forma parte de la ‘historia de las ideas’, sino de nuestra historia política, de la historia del mundo” (p. 231).

Referencias

- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Atienza, M. (2008). *Marx y los derechos humanos*. Palestra.
- Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza.
- Bollier, D. (2016). *Pensar desde los comunes. Una breve introducción*. Traficantes de sueños.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Brown, W. (2019). *In the ruins of neoliberalism. The rise of antidemocratic politics in the West*. Columbia University Press.

- Camacho, E. y García, F. (2020). El concepto de corrupción y el pacto constitucional mexicano. En J. A. Cruz Parceró (Coord.), *Los derechos sociales en México. Reflexiones sobre la Constitución de 1917* (pp. 405-460). Instituto de Estudios Constitucionales de Querétaro.
- Crary, J. (2014). *24/7. Late capitalism and the ends of sleep*. Verso.
- De Francisco, A. (2002). Precariado. En A. Aragón, C. Delgado, J. Marcone, S. Ortiz, C. Pereda y A. Sermeño (Coords.), *Diccionario de injusticias* (pp. 647-652). Siglo XXI; Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dorfman, A. (2019). *Chile: juventud rebelde*. Fondo de Cultura Económica.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de Sueños.
- Frayne, D. (2015). *El rechazo del trabajo. Teoría y práctica de la resistencia al trabajo*. Akal.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Herder.
- Gago, V. (2020). *Feminist international. How to change everything*. Verso.
- Giglia, A. (2014). Trabajo precario y redes de solidaridad. El caso de los gasolineros en la ciudad de México. En A. Giglia y A. Miranda, *Precariedad urbana y lazos sociales. Una mirada comparativa entre México e Italia* (pp. 109-136). Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa; Juan Pablos editor.
- González, L. (2017). Capitalismo, modernidad y derechos humanos: los DESCAs en la tercera modernidad. En A. Aragón, L. González y M. A. Hernández, *Los derechos sociales desde una perspectiva filosófica* (pp. 105-132). Tirant lo Blanc.
- González, L. (2022). Derechos humanos, entre libertad e igualdad: los dispositivos de la desigualación neoliberal. En J. Verdín, M. A. Hernández y L. González (Coords.), *Once años de un nuevo paradigma de derechos humanos para México: reflexiones interdisciplinarias sobre la reforma constitucional de 2011* (pp. 33-87). Ubijus.
- Granja, D. M. (2010). *Lecciones de Kant para hoy*. Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
- Hacking, I. (2001). *¿La construcción social de qué?* Paidós.
- Harvey, D. (2005). *Breve historia del neoliberalismo*. Akal.
- Illouz, E. (2012). *Why love hurts. A sociological explanation*. Polity.
- Kant, I. (2005). *Political writings* (H. S. Reiss, Ed.). Cambridge University Press.
- Konings, M. (2015). *The emotional logic of capitalism. What progressives have missed*. Stanford University Press.
- Laclau, E. (2006). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lara, M. P. (2007). *Narrating evil. A postmetaphysical theory of reflective judgment*. Columbia University Press.

- Lenk, K. (1971). La ciencia política como crítica e instrumento de poder. Visión histórico-dogmática. En W. Abendroth y K. Lenk, *Introducción a la ciencia política* (pp. 29-58). Anagrama.
- Llorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños.
- Mouffe, C. (2016). *La paradoja democrática*. Gedisa.
- Moyn, S. (2015). *Christian human rights*. University of Pennsylvania Press.
- Muñoz, M. (2009). *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*. Universidad Intercontinental.
- Ramesh, H. (2021). *What caste leaves out. Dissent*, <https://www.dissentmagazine.org/article/what-caste-leaves-out>
- Ramírez, R., Chávez, D. y González, J. (2022). Estado y protesta social. México y Chile en el contexto de la pandemia de Covid-19. *Revista de Ciencias Sociales*, 35(50), 203-232. <http://dx.doi.org/10.26489/rvs.v35i50.8>
- Rawls, J. (2000). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez, J. (2003). El futuro de la filosofía política en Hispanoamérica. En J. C. Cruz (Coord.), *La filosofía en América Latina como problema y un epílogo desde la otra orilla* (pp. 165-187). Cruz O. S. A.
- Rosanvallon, P. (2009). *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*. Manantial.
- Santillana, A. (2016). La fraternidad: una heterotopía política. En S. Ortiz (Coord.), *Las formas de la fraternidad* (pp. 77-85). Coyoacán.
- Slorach, R. (2016). *A very capitalist condition. A history and politics of disability*. Bookmarks.
- Standing, G. (2011). *The precariat. The new dangerous class*. Bloomsbury.
- Thompson, E. P. (2019). *Costumbres en común, ensayos sobre cultura popular* (J. Beltrán y E. Rodríguez Halffter, Trads.). Capitán Swing. (Obra original publicada en 1992).
- Traverso, E. (2021). *Las nuevas caras de la derecha*. Siglo XXI.
- Wilkerson, I. (2020). *Caste. The origins of our discontents*. Random House.
- Ypi, L. (2015). *Justicia global y agencia política de vanguardia*. Fontamara.