

# XXXIII. LA EXCLUSIÓN SOCIAL REMODERNIZADA. REPENSAR LA EXCLUSIÓN SOCIAL DESDE UNA SOCIOLOGÍA DE LA PRESENCIA<sup>1</sup>

Fernando Vidal Fernández

*Profesor de la Universidad Pontificia Comillas*

*Dedicado al maestro Joaquín García Roca*

*Releer la historia podría parecer un ejercicio puramente intelectual si no se comprende que ello significa también rehacerla. [...] Por eso mismo, no basta tener conciencia de esa complejidad; es necesario profundizarla, entrar en el detalle de la diversidad y advertir su fuerza interpeladora. Tampoco es suficiente tomar nota de la condición del «otro» del pobre (tal como lo hemos comprendido), ella debe asimismo ser estudiada más en detalle y considerada en toda su desafiante realidad. [...] El pobre es muchas veces poseedor de una cultura con valores propios [...]; con una inventiva y fuerza creadora que resiste, pese a todo, a la llamada crisis de los paradigmas que se vive hoy.*

GUSTAVO GUTIÉRREZ<sup>2</sup>

## Resumen

Este estudio busca explicar las nuevas condiciones de la exclusión en el período de remodelación o segunda modernidad que estamos viviendo en nuestro mundo desde hace dos décadas. La remodelación de la exclusión supone un nuevo modo de exclusión que afecta a las dimensiones más íntimas de la persona.

El estudio concibe que la exclusión es un multiconcepto que articula tres nociones a la vez: (1) la exclusión narrativa (que es un posicionamiento de sentido de la comunidad de conocimiento de la exclusión: es decir, es un «concepto moral» ligado a la justicia); (2) la exclusión mecánica (un conjunto de operaciones que producen la exclusión), y (3) la exclusión como situación (la exclusión como ruptura mensurable de las responsabilidades).

---

1. Este estudio es resultado del proyecto de investigación «Desarrollo social y exclusión social» realizado para Cáritas Española por un equipo del Departamento de Sociología y Trabajo Social de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid formado por los profesores Rosalía Mota, Santa Lázaro, Eva Rubio, Juan Iglesias y Fernando Vidal. A este equipo y a los profesionales del Área de Análisis y Desarrollo de Caritas Española, Víctor Renes, Ana Abril y, anterior y decisivamente, José Manuel López Rodrigo, agradezco haberme impulsado, cuestionado y acompañado en esta reflexión.

2. Gustavo Gutiérrez (2003), *La densidad del presente*, Ediciones Sígueme, Salamanca, pp. 102 y 179.

Parte del nuevo modo remodelado de exclusión consiste en el intento de disolución de las tres nociones (1) politizando la situación de exclusión (que pasaría a ser una convención consensual decidida por la misma sociedad que produce la exclusión); (2) subjetivando la exclusión mecánica (a través de la meritocratización de la misma o la desesperanza sobre las posibilidades de liberación civilizatoria de la misma) o disolviendo la legibilidad de los mecanismos (que se identifican con la misma sustancia de la civilización capitalista y de unas instituciones en que nadie confía existencialmente pero todos aceptan irremediamente por la imposibilidad de alternativas radicales; que invisibilizan las responsabilidades elevándolas a una escala global inaprensible; que generalizan las responsabilidades hasta que todo el mundo sea igual de responsable y por tanto nadie lo sea específicamente); (3) y deslegitimando la pregunta por la injusticia a través de la relativización (por la autorreferencialidad de las sociedades que a fin de cuentas creen que lo que es injusticia depende de lo que en cada contexto geohistórico se defina como tal) y el neopragmatismo (que los conceptos no lleguen a alterar radicalmente a la propia sociedad que los «inventa»).

La exclusión remodelada consiste sobre todo en la quiebra de la presencia y sólo así se entienden los nuevos modos de exclusión y la funcionalidad de ésta para intensificar los márgenes de explotación. Entendemos que se debe dar más peso a la noción de presencia para definir la exclusión social. Nuestro estudio formula que *la exclusión es una institución de explotación, dominación o alienación que desempodera a los sujetos de modo que se anula socialmente su presencia impidiendo satisfacer sus necesidades libremente*. O con mayor concisión: *exclusión social es el desempoderamiento de la presencia*.

La clave del empoderamiento la estudiamos desde una teoría de los activos (o del poder). La clave de la presencia la vamos desentrañando desde una teoría de las necesidades. Estas dos teorías nos aportan respectivamente una articulación de la liberación y la explicación del objeto de la acción de los mecanismos de exclusión. Además de que un activo fundamental son las representaciones y de que existe una necesidad de narraciones sobre el ser, todo el proceso nos implica en una exclusión narrativa por la que nuestra posición de conocimiento nos hace actores en la misma situación de exclusión. Al mirar la exclusión podemos vernos no sólo reflejados sino activamente en la misma situación.

Toda teoría de la exclusión requiere de tres pilares teóricos previos: una teoría del sentido (o de la conciencia), una teoría de la necesidad (o de la libertad) y una teoría de los activos (o del poder). Estas tres dimensiones (sentido, necesidad o libertad y poder) son tres dimensiones básicas de la existencialidad, la primera marca del hombre como acontecimiento: y las tres se encuentran comprometidas porque la exclusión es la mayor división histórica de la humanidad y afecta a lo más profundo de lo humano.

El capitalismo de identidad sustituye al nacionalismo moderno en su capacidad modeladora del sentido común. El nacionalismo moderno lograba autoridad para que los nacionales se autoexplotaran (o se inmolaran en guerras y trabajos) para el capitalismo patriótico, pero la ultranación necesita otra liturgia sacrificial: es el capitalismo de identidad. La exclusión social con su vaciamiento de las presencias logra algo crucial: la invisibilidad de los procesos y los sujetos; son socialmente sin estar políticamente. Los desempoderados tienen que ser aislados (telemasas) para que la glocalización sea funcional: invisibilizan reificadamente los papeles sociales que conectan a la gente. Y todo esto tiene que darse en unas nuevas condiciones de identidad que rompan las resistencias de los sujetos históricos a la removilización global para ser recontratados con un estatuto que permita mayor explotación. Para ello se torna necesario la sustracción de los sujetos, no ya sólo la manipulación de las identidades

sino la sustracción de la misma posibilidad de que se constituya un sujeto. Una operación imprescindible para esa enajenación es la alienación ya no sólo del sentido común sino de las teorías formales de la exclusión; alienación que se logra no tanto por la mentira sino por la ausencia (de nuevo, corrupción de la presencia) de dimensiones básicas de lo humano.

Por ello creemos que la respuesta a la exclusión social remodelada debe pensar las situaciones sociales recuperando o transparentando esas dimensiones básicas de lo humano. A ello dedicamos este estudio que comienza uniéndose al camino realizado por el profesor Joaquín García Roca en esa dirección.

## Introducción

Cada época encuentra su *eje histórico* (aquella cuestión por la cual el mundo en cada tiempo logra devenir a mejor) en sus problemas cualitativamente más graves; su problema más grave constituye la *división histórica* de una época. En la reconciliación de esas divisiones más sangrantes, cada época encuentra el éxodo por el que devenir de mejor modo. La exclusión es el problema social más sangrante de la historia y en nuestra época se ha multiplicado su drama, por lo cual debe ser la realidad desde la que estructurar la médula del *proyecto histórico* con que óptimamente nos guiaremos para mejorar nuestro mundo. El proyecto histórico es aquel programa cultural (que nutre la cultura política, la cultura económica y la cultura social que orienta nuestra sociabilidad y formas familiares) que se considera mejor para reconciliar aquella división histórica. Si la exclusión es la gran división histórica, la respuesta a ella debe estructurar crucialmente el proyecto histórico de nuestra época. Todas las agendas políticas, culturales, científicas, económicas, religiosas o mediáticas toman forma y se transforman al servicio de dicho proyecto histórico: los mismos fundamentos de las instituciones, procesos y personas se encuentran implicados, por tanto, con la gran división. Si la exclusión social es la división histórica, todos los demás problemas se encuentran crucializados por esa contradicción y por tanto todas las agendas estratégicas se enjuician desde su participación en el dilema. Esto quiere decir que la reconciliación de la exclusión social es el criterio angular que orienta y enjuicia cualquier acción social. La exclusión social no es un tema o sector sino el criterio para cualquier tema o sector. La exclusión social es la cuestión de nuestra época de segunda modernidad y encontrar aquel proyecto histórico necesario para inclinar ese eje civilizatorio requerirá *conocer internamente* las estructuras básicas donde los sujetos participan de la exclusión.

La propia noción de exclusión es el vértice sobre el que se sostiene el proyecto histórico de nuestra época: la concepción del hecho humano, las dimensiones que creemos afectadas, los activos de los que se puede esperar, las responsabilidades que compromete... todas estas son cuestiones implicadas en la noción de exclusión. Vigilar atentamente su concepción y estructuras básicas es el primer compromiso con la causa y la vida de los que sufren, donde se les reconoce plenamente por *la palabra y el gesto oportunos*. Esos conocimientos internos son la materia prima o materiales de primera<sup>3</sup> con los que poder articular las responsabilidades y proyectos.

---

3. «Per construir un bell somni/ el primer que cal és estar despert/ mà ferma per dur les brides/ i fer-se un projecte a mida/ comptant que tot s'encongeix/. Materials de primera/ Amples i profunds els seus fonaments,/ a prova de malentesos,/ compromisos, interesaos/ i accidents», Joan Manuel Serrat, 1989, *Material sensible*, Ariola Eurodisc, Madrid.

Joaquín García Roca, en su dibujo del mapa de dichas estructuras fundamentales, escribió en su libro *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*,<sup>4</sup> que «cada escenario, que compone la política social, está sostenido por una lógica diferente y sustentado por códigos, que configuran su fisonomía propia. Cada uno de ellos invoca una racionalidad distinta, imprime reglas y valores diferenciados». García Roca, a la busca de esas estructuras básicas del eje histórico, articula una geometría formada por el don, el intercambio y el derecho. La *lógica del don* regula la esfera social, que es donde «se activan las relaciones interpersonales y se fomenta la gratuidad»; «se estructura como alianza, se sostiene sobre estrategias cooperativas, tiene su base moral sobre los sentimientos de solidaridad y ayuda mutua. Sus virtualidades básicas las recibe de la auto-organización. Hay lugares donde sigue viva la exigencia de sentido, de comunicación interpersonal, de fraternidad». La *lógica del intercambio* regula el escenario del mercado, articulado por la negociación contractual abstracta. La *lógica del derecho* se sustancia en el Estado y crea las Administraciones públicas que asignan valores y logran obediencia a los mismos, lo cual cristaliza en el Estado y la ciudadanía.

Donación, intercambio y derecho son las dimensiones de una estructura que constituye la matriz de toda comunidad política, genera sus escenarios, posee sus reglas y dichas esferas son susceptibles de ser colonizadas, dominadas o parcialmente sustituidas por cada una de las otras. En general, los trabajos de García Roca se caracterizan por partir de estructuras fundamentales, piezas finas de relojería (generalmente triangulares, de lógica trinitaria), que revelan la fisonomía profunda de la realidad; dicha profundidad analítica es la que imprime lucidez a sus diagnósticos sobre la división histórica; sobre la exclusión social. En sus diferentes trabajos, las experiencias de situaciones de exclusión vividas están profundamente explicadas y narradas por dicho análisis de fundamentos. Coincidimos con Joaquín García Roca en que las mejoras de la conceptualización del fenómeno de la exclusión es una de las medidas más urgentes para mejorar las políticas públicas. A ello vamos a dedicar este estudio.

## Radicalidad de la noción de exclusión

Pensar la exclusión social no es una especialización en una parcela importante sino situarse en el vértice de la Historia para transformarla conociéndola; no es una sociología especializada sino una sociología angular, no es una sociología aplicada sino la sociología implicada, lo cual no significa que sea generalista sino que mira el todo desde la posición más reveladora, desde el hueco angular. La exclusión social es ese lugar histórico. El sufrimiento social tiene la cualidad de catalizar las más profundas estructuras humanas, cuestionándonos nuestra propia naturaleza humana. Es un analizador que permite analizar, dividir la realidad diferenciando; cribar o discernir las cosas.<sup>5</sup> Cuando se mira, siente, padece y acompaña el sufri-

---

4. J. García Roca (1998), *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*, Ediciones HOAC, Madrid. Las citas siguientes proceden de las páginas 201 y siguientes.

5. El socioanálisis, introducido por Loreau y Lapassade en los años sesenta y planteado en los estudios de Jesús Ibáñez, viene a señalar que los frutos de la investigación no proceden tanto de la extensión de las pruebas como de la *in-tensión* de las preguntas y el grado de disponibilidad (cuánto quiere arriesgar a exponerse a la interpelación de los hechos) del analista quien, según la profundidad con que se movilizan las cuestiones, observará transferencias que le comprometen y afectan su propia posición. El estudio de las implicaciones que el conocimiento interno de dichas tensiones ha infligido en el propio sujeto y su contexto social (en su comunidad, en sus

miento social, la propia realidad se pregunta a sí misma por su mayor intimidad; la especie humana, revelada como Historia, se pregunta sobre su sentido. Esa pregunta es intención de encontrar la verdad sobre la naturaleza de dicho sufrimiento, pero es a la vez necesidad de esa intencionalidad, necesidad de implicación; es un proyecto intelectual que incorpora a través de la intención al propio sujeto que pregunta en su búsqueda. El propio investigador tiene que disponerse a jugarse toda su cosmovisión en la respuesta, a implicarse en la respuesta, a disponerse como parte de aquello de lo que resulta la respuesta; a apostar su conciencia en la navegación. En la investigación sobre la exclusión social se sabrá tanto cuanto uno se ponga personal y socialmente en cuestión. La respuesta más significativa a la pregunta de la exclusión es el efecto sobre la persona y comunidad que la responde.

Si el sufrimiento social interpela tan severamente es porque es una de las interpelaciones axiales no sólo contextuales sino existenciales. Es tal el poder de penetración de la realidad de sufrimiento social en las narraciones y experiencias de sentido que su visión remite a aquello más universal y profundo de la realidad humana y de la Historia. El sufrimiento social, entendido especialmente como aquella división causada por el mal, es una clasificación sociológica históricamente más universal que las naciones, razas, clases, religiones o civilizaciones.

La laceralidad cognoscitiva del problema del sufrimiento social nos conduce a que ésta dañe al mismo hecho del hombre. El sufrimiento social atenta contra la misma naturaleza del hombre y eso es lo que lleva a que sean las profundas estructuras humanas las que están en juego en la gran división: es el hombre mismo el que se rompe con las divisiones de la exclusión y es la reconstrucción del hombre en toda su integridad la que constituye la respuesta a esa exclusión social.

Dada la situación de la lucha contra la exclusión social, las mejoras que hay que operar son tan cualitativas que es necesaria no tanto una reforma de las tecnologías de inclusión como una revisión de las categorías fundamentales que la establecen; una remoción de los cimientos con el fin de poder variar cualitativamente las políticas sociales. Los distintos programas políticos convencionales que inciden sobre la exclusión van acercando sus líneas fundamentales porque el propio sistema constriñe sus categorías profundas. Para poder comprender el fenómeno radicalmente creemos que es necesario encontrar sus fundamentos, lo que nos lleva a pensar radicalmente su estructura profunda. Hacemos nuestra la preocupación de Joan Subirats y Ricard Gomá cuando creen que el concepto de exclusión social no está suficientemente fundamentado conceptualmente.<sup>6</sup> Creemos que la respuesta a esto es la búsqueda de sus principios radicales que no sólo nos permitirán conocer su perfil conceptual sino más integral y actualizadamente el mapa de causas y soluciones, así como el sentido que remueve con su presencia. Es necesario reabrir más ampliamente la discusión sobre los fundamentos y nuestra época de civilización, mirar de más lejos y profundo para poder trans-

---

relaciones, en sus remisiones, etc.) es la principal fuente de revelación y verificación. Como es conocido, Ibáñez distingue *los analizadores experimentales* que son diseñados en equipos de investigación e intervención (investigación) para provocar esa revelación de las estructuras profundas y *los analizadores históricos* que son acontecimientos en el curso de los cuales las estructuras se ponen de manifiesto. La exclusión social es el más importante analizador histórico de nuestro tiempo.

6. «La generalización del uso del término exclusión social no ha comportado una reflexión sistemática y ordenada, ni sobre sus perfiles conceptuales, ni sobre sus dimensiones empíricas», Joan Subirats y Ricard Gomá (2004), *Un paso más hacia la inclusión social*, Plataforma de ONGs de Acción Social, Madrid, p. 27.

formar los problemas más estructurales. Lo han expresado penetrantemente Juan Antonio Guerrero y Daniel Izuzquiza hace poco tiempo:

Los mecanismos que explican más profundamente por qué nuestra sociedad genera excluidos son de índole antropológica. [...] Las propuestas que pretenden solucionar el problema de la exclusión manteniéndose en el marco de la comprensión antropológica dominante sólo conseguirán correcciones puntuales y, si no son cuidadosas, pueden reforzar el mismo sistema que produce la exclusión social. [...] Es preciso, en consecuencia, un planteamiento verdaderamente alternativo de gran calado.<sup>7</sup>

## **Fundamentos de la naturaleza humana para llegar a la noción de exclusión<sup>8</sup>**

Toda teoría sobre la exclusión necesita tres ascendentes, tres pilares teóricos sobre los que elevarse: una teoría de sentido, una teoría de la necesidad y una teoría de la apropiación. Siguiendo ese triduo, el paradigma marxista de la lucha de clases cuenta con intereses materiales (necesidad), conciencia de clase (sentido) y organización de clase (activo). En otro extremo, la teoría neoliberal de la pobreza articula un derecho (las necesidades vienen definidas por aquello a lo que uno tiene derecho: es necesario aquello a lo que uno tiene derecho; en el caso de la privación extrema, uno tiene derecho a un mínimo vital y en caso de riqueza uno tiene necesidad de aquello a lo que tiene derecho por sus méritos; así, la necesidad es relativa a la apropiación), un deber (sentido) y una meritocracia y asistencia (activo). Este último aspecto no tiene en realidad dos componentes sino que la asistencia es el mínimo mérito que uno alcanza por el hecho de existir y hay una meritocracia de la asistencia: se busca que la asistencia no corrompa el deber, es decir, establecer una asistencia meritocrática que distingue pobres que merecen y otros que no, a los que se castiga con penalidades para que cumplan su deber de pobres: penalidades como la vigilancia, la burocracia, el abandono, el castigo, etc.

### *La exclusión como acontecimiento*

Ese triple pilar (sentido, necesidad, actividad) se basa en la triple dimensión que tiene el ser humano como acontecimiento. Es coherente que la exclusión tenga que ser una categoría radicada en el propio concepto de humanidad porque si no, su alcance contra lo humano no hubiera afectado tan profundamente a las personas y la Historia. Al respecto, importa mucho el hecho de que el hombre sea, sobre todo, un acontecimiento. Existen muchas cuestiones filosóficas suscitadas por este supuesto: vamos a abordar dichas cuestiones sólo en la medida en que directamente afecta a la explicación de la exclusión y con la brevedad suficiente para no perdernos en el camino.

---

7. J. A. Guerrero y D. Izuzquiza (2004), *Vidas que sobran*, Sal Terrae, Santander, pp.14 y 19.

8. Excepto cuando una idea haya sido expresamente tomada de una fuente, vamos a intentar liberar el texto de notas a pie de página para mejorar su legibilidad. En otra ocasión haremos un estudio comparado de fuentes y teorías.

Entendemos por acontecimiento algo que ocurre, algo en lo que somos, el hecho de existir ocurriendo. No existimos como una foto parada ante la cual pasa el mundo apenas amarilleando nuestra piel sino que siempre somos una acción: el hombre es verbal. Bajo las distintas interpretaciones que existan de qué es el hombre y qué significado tiene (que son la misma pregunta); bajo los centenares de categorías que surgen del hecho humano, hay una experiencia crucial que comparten todos los que pueden conocer y que es sustrato de cualquier otro acto humano: acontecer. Estar aconteciendo (haber acontecido en el pasado es en realidad algo de la propia obra que sigue aconteciendo: el recuerdo es una nota de fidelidad del presente, no una persistencia de lo pasado), ser un acontecimiento (un sustantivo que es esencialmente verbal) es lo más hondamente común a todos los humanos. Incluso concebido como acontecimiento onírico o soñado de un dios, tal como han imaginado tanto la antigüedad presocrática como el pensamiento barroco, el hecho humano no dejaría de ser un acontecimiento.

Esa condición crucial de acontecer, contiene al ser y por supuesto a todas las notas de lo humano. Acontecer es una irrupción constituyente, una condición superior a todo lo que es conocido por el hombre; es una condición superior de la existencia. Acontecer supone un fundamento verbal de la existencia: cómo todo se sustancia en acontecimiento, en huella. La primacía del acontecimiento no permite superioridad de ninguna otra nota que derive de él: todos los actos, conocimientos, sensaciones, etc., se incorporan a dicho acontecimiento.

### **¿Qué implica para la comprensión de la exclusión social ese principio verbal de la realidad humana?**

La exclusión es procesual y es mantenida dependiendo de una continua actualización. La exclusión es algo que está sucediendo; es algo que para seguir existiendo requiere estructuras que actualicen su efecto, de personas que sostengan sus visiones, actitudes y comportamientos, que las repitan para seguir conservando la división. No sólo incluye la idea de proceso y de itinerario en el hecho fehaciente de que la exclusión es una actividad sino que plantea la exclusión como una resultante de la presión permanente de tensores, la inclinación de un pulso, un balón sumergido que pugna por salir bajo una mano que no cesa de ejercer fuerza hacia abajo. La exclusión no es algo que ocurrió y generó un déficit sino que está continuamente actualizándose; no es una estructura estanca sino una dinámica estructural; no es un condicionante que mata cualquier esperanza sino que pese a su fuerza desmedida cada día la tensión se decide con la oportunidad de ser cancelada.

Ninguna estructura actúa independientemente de la acción humana. Nada del fenómeno humano está pasivo, está estancado, sino que si algo humano existe es porque está incorporado al hombre como acontecimiento. Sólo existe lo que cargamos; el hombre es un permanente éxodo, una caravana en la que el nómada carga con todo lo que es su vida. Ni siquiera el mundo impone estructuras estáticas, irremisibles, sino que el propio mundo acontece y tiene que actualizarse todo a cada paso. La exclusión sucede si existen sujetos que inculturaran unas estructuras en su vida aunque sea por omisión, inconscientemente, involuntariamente, de forma no intencionada. Pero el sujeto es necesario en ese proceso de actualización: la exclusión no es portada por las estructuras pasivas sino que sólo es portado a través de los papeles sociales, son estructuras activas. Todos los atados por algún cabo a la situación participan continua y activamente —aunque puede que sin intención— en el *sta-*

*tus quo*. La exclusión es una situación portada por instituciones vivas,<sup>9</sup> portada en el *hardware* y *software* de los papeles sociales. Todas las claves para conocer la situación de exclusión están en nosotros y también las responsabilidades para el cese de esa violencia.

La exclusión, por tanto, no es irremediable; no es una propiedad de nadie sino que es una situación compartida entre todos los participantes, es una situación en la que la resultante del campo de fuerzas crea o mantiene una división. Ese campo de fuerzas, que nos recuerda las metáforas de Kurt Lewin, requiere de la participación de todos en la operación; cada actor actualiza en cada momento su dirección. Pero es una dirección que puede alcanzar otro sentido, lo cual varía la distribución de campo de fuerzas, modifica el trazado de la división, la zanja se redibuja con cada actor que cambia su orientación. Los propios excluidos tienen un papel fundamental en esa geometría. Esa visión ecológica de fuerzas requiere un compromiso continuo y la situación varía cada vez que alguien cambia su dirección.

La permanente actualización (renovación o conversión) de la dirección de la propia acción va creando una serie de figuras que vistas en su serie temporal crean un itinerario. La posición de cualquier punto de esa geometría de la exclusión informa no sobre un punto sino sobre todo el mapa de flechas, sobre todos los implicados. La división carga sobre unos más que sobre otros y unos logran mejorar su posición subiéndose sobre otros. En esa geometría (que es poder y es geografía) la exclusión no es los sujetos perjudicados ni los beneficiados sino la resultante: la división. La división nunca fue ayer sino que está siendo; la exclusión es un gerundio: o está siendo o no está; la «exclusión» siempre es verbal y es gerundio: no es «exclusión» sino que es «excluyendo». Es algo cargado en la caravana de las gentes, renovado por la dirección de sus pasos, pendiente de su actualización, irreversible pero convertible a un sentido a favor.

### *Las tres potencias de la teoría de la exclusión: sentido, necesidad y apropiación*

La condición de acontecimiento de la realidad humana, próxima a la concepción fenomenológica y acentuando el componente dinámico, dispone de tres notas.

- a) Una primera nota es que el acontecimiento se distingue a sí mismo de algo que no es él mismo y es mayor. Es singular pero a la vez necesariamente plural, implicado en una matriz en contraste y en comunión con la cual se distingue a sí mismo. Emplearemos la noción «sentido» en su acepción de discernimiento de la situación del acontecimiento en relación a todo. Porque hay una matriz —tanto envolvente como implicante como en el caso de la condición de especie— en la que el sujeto puede orientar el sentido de sí; el sentido es la ubicación histórica del sujeto en relación a todos los

---

9. Berger y Luckmann recuerdan en su emblemática obra *La construcción social de la realidad* (1967) la noción marxiana de trabajo muerto para referirse a aquellas instituciones que ejercen control desde obras que fueron hechas por generaciones anteriores y que condicionan la vida de los presentes (como es el caso de una arquitectura o un lenguaje, que en sus condiciones heredadas conforma nuestras concepciones y comportamientos). Siguiendo esa lógica, interpretamos que las *instituciones vivas* serían aquellas que son portadas por los sujetos en sus papeles sociales. En el fondo, toda institución muerta o pasiva sólo es operativa en la medida en que es asumida por las instituciones vivas. Una concepción de los hechos sociales como acontecimientos asume que las únicas estructuras operativas serían aquellas que han sido cargadas por las instituciones vivas.

demás acontecimientos. Esa ubicación no es geográfica (sólo) sino que implica integralmente todos los componentes de lo que ocurre (su valor, su veracidad, su expresión, etc.). La consecuencia es que existe una primera certeza estructural en el fenómeno humano que asume la certeza radical cartesiana: existo en lo mayor. Es en ese sentido matricial como entendemos la condición de extensión o espacio, no meramente en el sentido geográfico.

- b) Una segunda nota es que el acontecer de cada hecho humano es un hecho de sentido: sucediendo conoce. El hombre es un acontecimiento que sabe, que siente, que es sabio. Su propio suceder implica que sabe. Y además conoce con una regla que no es exterior a él ni con aparatos que son exteriores a la propia condición crucial de acontecimiento: la propia condición crucial de acontecer es la regla principal por la que conoce. Es decir, que manifiesta una esencia cognoscitiva de su acontecer. La sapiencialidad de lo humano es temporal, siempre existe transcurrida; lo cual no la convierte necesariamente en relativa sino en sapiencialidad histórica. Al ser una sapiencialidad histórica, el saber implica un régimen de esperas; esperas que implican todo el acontecimiento en su curso histórico. Dicha espera es la clave de su condición de libertad. La naturaleza sapiencial del acontecimiento humano implica una conciencia libre que se actualiza, lo cual obliga a concebir el acontecimiento no sólo como un flujo sino como un paso, una pasión de actualización del sentido que impulsa al libre acontecimiento a trascenderse como tal. Eso marca un acontecimiento que no sólo sabe sino que necesita actualizarse libremente en el paso, un acontecimiento cuyo saber desencadena esperas. Esas esperas originan una posición de necesidades.<sup>10</sup>
- c) La tercera nota del acontecimiento humano es, fruto de dicha libre actualización y de que sucede en el tiempo, la actualización. Lo humano es un paso de tiempo; hacerse tiempo quiere decir pasar, actuar. Sólo hay tiempo conforme exista existencia que se actualiza: el tiempo es el hecho de que un acontecimiento actúa, se presenta para seguir.

En resumen, existen tres notas *naturales* del acontecimiento humano (naturales en el sentido de que si no se dan no es un acontecimiento humano): su naturaleza *espacial* o de sentido (discernimiento de ubicación u orientación), su naturaleza libre (libertad de esperas de actualización que genera un régimen de necesidades) y su naturaleza temporal o actuación. Si buscáramos más estructuras necesarias de lo humano, que con seguridad existen, también estarían profundamente afectadas por los sucesos de la exclusión; pero entendemos que estas tres estructuras son necesarias y suficientes para explicar en qué consiste la exclusión social.

---

10. Robert Castel sostiene que «la bella idea de un individuo libre y autónomo puede degradarse en aquella de un individuo que está manejado por la necesidad, simplemente porque no dispone de recursos para poder esperar» (Robert Castel y Haroche, Claudine, 2001, *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, Argentina, 2003, p. 32). Por ello no entendemos la necesidad como un sistema de dependencias sino que lo concebimos por elevación como un sistema de esperas; no comprendemos la necesidad como pieza de la determinación sino como espera de la libertad.

## ¿Qué significa para la exclusión que existan estas tres dimensiones?

Estas tres dimensiones se convierten en las tres potencias en las situaciones de exclusión en las cuales faltando una se pone en riesgo la propia dignidad del proceso de liberación.

Significa en primer lugar que la exclusión social es un fenómeno arraigado en las estructuras profundas de la persona y de la sociedad, estamos ante un hecho que se procesa en las representaciones más profundas de la cultura y que implica a las personas en los procesos más íntimos en que interviene lo social. La exclusión social, por tanto, es un fenómeno que es resultado de la orientación de estructuras profundas de la sociedad y su solución requiere en todo caso una honda conversión de las mismas. No es posible la superación de la exclusión sin una revolución cultural; una revolución cultural en la que se reoriente la participación de cada actor y de las comunidades en las situaciones.

Significa en segundo lugar que existen tres dimensiones en juego que son suficientes para excluir y necesarias para liberar: el sentido, la sostenibilidad y la apropiación. Durante largos tiempos, con diferentes formulaciones e intensidades, hemos comprendido la exclusión reducida a alguna de esas partes. La exclusión reducida a sentir, a conciencia (ideología, subjetivismo, conciencia, moralismo, categoría, etc.) ha puesto el énfasis en la legitimación o ilegitimidad de la situación. La exclusión, cautiva de las teorías de necesidad (reducida a privación, a vacío, a desesperación, a negatividad) ha enfocado funcionalmente la exclusión como pobreza en un paradigma de satisfacción, bienestar o supervivencia. La exclusión, reducida a apropiación (reducida a poder y pura voluntad, solucionable por una presión de poder, por una proyección de voluntarismo) ha favorecido enfoques que han puesto el peso en el papel dominador del Estado o en la meritocracia (en la ficción de que la solución procediera del poder de voluntad del propio individuo: los ricos se habrían ganado sus puestos con sus méritos y los pobres también).

Cuando la exclusión es entendida sólo como sentido, la liberación procede de la reformulación legitimista de la situación (asumir la esclavitud como un bien fiel a una interpretación de la naturaleza del esclavo, por ejemplo), del sentido de funcionalidad (cumplir la propia función para el sistema aun en contra de los propios intereses y en las condiciones de exclusión que sean necesarias: es el caso del sacrificio de los soldados en las levadas) o de la conciliación burguesa de la solidaridad con la propia posición estructural (que suscita la histeria social: en la histeria psicológica un conflicto interno es ignorado y el malestar se expresa en una disfunción en un órgano físico; en la histeria social el malestar por un conflicto social que el sujeto omite se manifiesta en sentimientos desordenados y expresionistas de pena y culpabilidad punitivas).

Cuando la exclusión es concebida sólo como necesidad, la liberación es entendida como suministro de satisfacciones en el que las necesidades son objetivadas y escindidas del propio sujeto que se llega a convertir en receptor pasivo de satisfacciones que están estandarizadas, con el consecuente proceso de homogeneización de los sujetos. Cuando una teoría de necesidades monopoliza la explicación de la exclusión el excluido es convertido en necesitado, es prescindible del sujeto de soluciones e incluso es concebido como problema y fuente de problema. El sujeto reducido a necesidad pierde los grados de libertad por la descalificación de su poder de sentido (en algunas pirámides de necesidades se fija la satisfacción de algunas necesidades de bienestar como condición de posibilidad para un legítimo desarrollo del sentido) y de su capacidad de apropiación. En la discusión sobre la primacía de la teoría de la necesidad, que ha dominado una concepción de la pobreza que históricamente, por ejemplo en la tradición bíbli-

ca, constituyó una idea mucho más amplia que la mera privación absoluta o relativa, se enraíza la discusión sobre el papel de la conciencia en la exclusión social. Los filántropos de las necesidades, conmovidos por la extrema privación de vastas poblaciones de nuestras sociedades, han respondido con programas de reformas sociales y abastecimientos que por su premura fueron realizados con frecuencia en condiciones de despotismo ilustrado y a finales del siglo XX fueron fijados no pocas veces en derechos fieles a cierta versión de lo mismo en forma de *despotismo humanitario*. Recuperaremos más adelante esta cuestión pero aquí toca destacar que una teoría de la necesidad que no incremente los grados de sentido (no como necesidad sino como principio, como una teoría paralela) y los grados de empoderamiento del sujeto (no como factor interno de la teoría de necesidades sino como teoría homóloga que dialoga autónomamente con las necesidades) es una comprensión que impide la humanización integral incluso en el nombre del humanitarismo. Algunas corrientes del movimiento laborista inglés sintetizaba bien esta cuestión cuando se cantaba la canción *Bread & Roses*: una comunidad empoderada como movimiento obrero (apropiación) se narra en una canción (sentido) que busca satisfacer sus necesidades y en esa misma canción se establece que hay necesidad tanto de pan como de rosas, es decir, de pan y de sentido como una sola necesidad que sólo intereses ajenos pueden pretender concebir escindibles.

Cuando la exclusión es comprendida sólo como apropiación, la liberación se mueve por un activismo sin más orientación que los iconos que dominan la esfera pública; los fines justifican más laxamente los medios; la apropiación se degrada en posesión, la dignidad en bienestar y la autoridad en poder. Si en la teoría de la necesidad se perdía al sujeto, en una exclusión dominada por la teoría de la apropiación se pierde la naturaleza, es decir lo que se es. Si en el monopolio del sentido se buscaba la consonancia de la conciencia (es decir, el poder de la identidad) y en el monopolio de la necesidad se procuraba la satisfacción, en el monopolio de la apropiación se buscaría el poder pero un poder que es ciego a las necesidades radicales de los sujetos y que es sordomundo respecto al sentido. Este paradigma voluntarista fragua en Estados de bienestar igualitaristas, tecnocráticos, procedimentalistas y neutralistas (en relación a las tradiciones, las diversidades, las subculturas, las etnias, las religiones, las nacionalidades, las singularidades, los marcos de sentido...).

Las tres teorías en solitario producen déspotas bienintencionados porque las tres dimensiones (sentido, necesidad y apropiación) se conforman en la realidad como un hecho integral y se dan cuerpo mutuamente: la necesidad y la actuación son hechos rebosantes de sentido; el sentido y la actuación se formulan como necesidades; el sentido y la necesidad son ya actos de la gente.

En resumen, lo humano se libera de la exclusión tanto cuanto potencia integralmente la sabiduría del sentido, la necesidad de libertad y el compromiso de la apropiación.

### *Los existenciales y los principios sapienciales*

*Sentido, necesidad y actuación* son las tres dimensiones existenciales del acontecimiento. Ahí tenemos los existenciales que fundamenten las teorías de sentido, necesidad y apropiación que buscábamos para desvelar la realidad de la exclusión. Un *existencial* sería aquello por lo que el acontecimiento actualiza su condición sapiencial, es decir, aquello por lo que un acontecimiento existe. Un acontecimiento existe cuando se sabe (saberse en sus diferentes grados de sentir, de sentido: no un mero saber intelectualizado). El acontecimiento humano es sus-

tantivamente existencial, es un hecho sapiencial; su humanidad es precisamente su existencialidad. En coherencia con el apartado anterior, hay tres existenciales:

- a) La naturaleza espacial se sabe a través del *sentido*. El sentido permite discernirse singular y relacionamente, discernir continuidades y similitudes, ubicar sincrónicamente en la realidad.
- b) La naturaleza libre se sabe a través de la *necesidad*. Las necesidades son las esperas que la propia naturaleza abre al libre curso del acontecimiento humano. El hombre se convierte en acontecimiento porque necesita actualizarse, se apropia sapiencialmente (sentidamente) en la matriz. Se espera a sí mismo en el siguiente paso, se busca en el siguiente paso; y esas esperas marcan las necesidades.
- c) La naturaleza temporal se sabe a través de la *actuación*. La sucesión en el tiempo es la naturaleza de la actuación y en ella el sujeto, orientado en el sentido y esperado con necesidad, *actúa actualizando* su naturaleza.

Un existencial, por tanto, es un principio que obligatoriamente tiene que darse para que el acontecimiento se sepa. Pero el existencial de sentido, el existencial de necesidad y el existencial de actuación se relacionan entre sí y con los otros acontecimientos (y el acontecimiento consigo mismo) a través de *principios sapienciales*.

Los denominamos *principios* porque son aquellos componentes de los existenciales que hacen que ese existencial comience a operar; en ese sentido son principios. Son *principios sapienciales* porque son propios de lo humano: subraya la unidad de cada principio en la sapiencialidad de lo humano. No son principios divisibles desde el punto real del acontecimiento sino que, vitalmente indivisibles, sólo son discernibles analíticamente. En la realidad, forman un todo compacto; suceden unidos en un único paso.

Los *principios sapienciales* son las categorías que forman las dimensiones necesarias para que el acontecimiento sapiencial cumpla cada uno de los existenciales. Los existenciales se introducen en el complejo fenómeno humano a través de unos principios (que podrían ser vistos como unas raíces con las que el tronco se sujeta a la tierra). Expresado de manera intuitiva: los principios sapienciales son las partes por las que cada existencial se realiza. Es decir, los principios sapienciales del sentido introducen significado y orientación en todas las dimensiones de lo humano; los principios sapienciales de la necesidad dotan todas las dimensiones para que el hombre pueda actualizarse libremente y los principios sapienciales de la actuación extienden las categorías necesarias para que ésta llegue a poder. Si afirmamos que los principios sapienciales son irreductibles queremos expresar con ello que tiene que necesariamente haber algo como ellos para que cada existencial opere.

Los principios sapienciales de cada existencial (sentido, necesidad y actuación) los vamos a distinguir con una denominación propia para perfilar mejor cada teoría (pero no hay una diferencia analítica entre dichos principios sapienciales sino sólo son marcas para lograr legibilidad).

- a) Los principios sapienciales que son necesarios para que sea posible el existencial del sentido los denominamos *trascendentales*. Dicho otra vez de forma intuitiva: son las partes del sentido. Los denominamos *trascendentales* porque no son propios del acontecimiento sino que remiten a aquella matriz que no sea dicho acontecimiento.
- b) Los principios sapienciales que son necesarios para que sea posible el existencial de la necesidad los denominamos *radicales*. Son las partes de la necesidad. Los denomina-

- mos *radicales* porque el sujeto depende de modo definitivo de ellos, son los que arraigan al sujeto en una secuencia, relacionan profundamente todas sus dimensiones en una espera y con un tipo de relación que hace sustantivo al acontecimiento humano. Las necesidades son raíz de sus actuaciones. Los radicales arraigan al acontecimiento a un curso de necesidades que conforme se cumplen se actualiza su naturaleza humana.
- c) Los principios sapienciales que son necesarios para que sea posible el existencial de la actuación los denominamos *activos*. Son las partes de la acción. Los denominamos *activos* porque son los operadores para la actualización.

Esos principios sapienciales (trascendentales de sentido, radicales de necesidad, activos de actuación) cumplen una función necesaria para todos los existenciales pero peculiar para cada uno de ellos (de ahí que los denominemos de forma distinta).

- a) *Un trascendental* es un principio irreductible de sentido (de discernimiento). Entonces, el sentido supone trascendentales que lo *factibilizan*: dan hechura al saber del acontecimiento humano. Por *factibilizar* entendemos que algo da forma de hecho.
- b) *Un radical* es un principio irreductible de la necesidad (actualizarse, cumplirse). Así pues, el saber *presenta* a través de sus necesidades el acontecimiento. Por *presentar* entendemos que algo se hace presente, se actualiza.
- c) *Un activo* es un principio irreductible de la actuación (paso). De esta manera, la actualización refiere activos que *posibilitan* las actuaciones del acontecimiento humano. Por *posibilitar* entendemos que algo permite poder.

Este apartado nos aporta dos cosas. Primero, una nomenclatura que vamos a utilizar en el siguiente paso. Segundo, la idea de que la dignidad de la liberación de la exclusión se juega en la participación adecuada de los principios sapienciales de cada potencia.

En la siguiente tabla se relacionan ordenadamente los conceptos que hemos ido desgranando hasta ahora.

TABLA

EXISTENCIALES				
<b>Categorías constructivas primarias de un paradigma de exclusión</b>		Teoría del sentido	Teoría de necesidades	Teoría de la apropiación
<b>Ejemplos</b>	<i>Teoría marxista</i> <i>Teoría liberal</i>	Conciencia de clase Deber	Intereses materiales Derecho	Organización de clase Meritocracia
<b>Notas naturales del acontecimiento humano</b>		Naturaleza espacial (discernimiento)	Naturaleza libre (libertad de actualizarse)	Naturaleza temporal, actuación
<b>Existenciales</b>		Sentido	Necesidad	Actuación
<b>Principio sapiencial</b>		Trascendentales	Radicales	Activos
<b>Acción</b>		Factibilizar	Presentar	Posibilitar

## Trascendentales

Hemos sostenido que toda teoría de exclusión requiere tres categorías constructivas primarias entre las cuales destaca en primer lugar una teoría del sentido. La teoría del sentido explica en qué tipo de actuación (teoría de la apropiación) los sujetos dan forma de hecho a sus necesidades (teoría de necesidades).

La necesidad de una teoría del sentido en el paradigma de la exclusión no es una mera formalidad sino que es coherente con la propia estructura humana. En la estructura de lo humano hay una nota natural, junto con otras dos, que es su naturaleza espacial, su discernimiento de lo otro, lo cual la singulariza y da forma a su saberse. Lo que constituye humano al acontecimiento que constituye la persona es el sentido, le permite existir. El sentido lo entendemos como un hecho compacto que une el sentir más primario o existencial como acontecimiento junto con la inteligibilidad más consciente y reflexiva, pasando por toda una serie de hechos sensibles de conciencia que constituyen la variedad del acontecimiento humano. Saber sería la primera nota natural del hombre, *homo sapiens*, aquel acontecimiento que sabe. Lo que hace que ese acontecimiento no meramente suceda sino que sea un hecho existencial es que está dotado del sentido. Dicho sentido opera a través de principios que le permiten transitar en sus relaciones con otras estructuras de sí, con otros acontecimientos y en el seno del acontecimiento matriz y de lo que no es acontecimiento. Esos principios son por naturaleza sapienciales, relativos al hecho de que el hombre es un acontecimiento sapiencial. Los principios sapienciales que permiten que el sentido se haga hecho los denominamos trascendentales. Todo trascendental es un principio irreductible de sentido que da forma al hecho del discernimiento. Entonces, el sentido supone trascendentales que lo factibilizan: dan hechura o forma de hecho al saber del acontecimiento humano. Por factibilizar entendemos que se da forma de hecho a algo.

Los trascendentales identificamos que son cuatro más uno general y superior (el sentido): verdad, bien, belleza y acontecimiento.

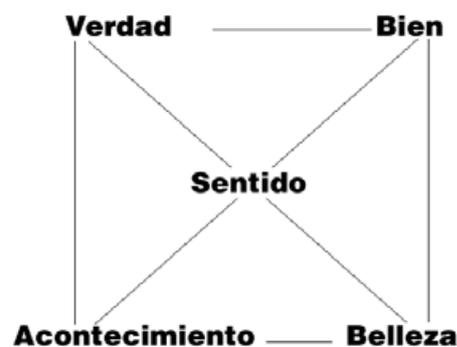
- a) *La verdad* es aquello que sucede, que es real en tanto a su naturaleza constitutiva como acontecimiento. La mentira sería aquel falso saber de alguien sobre un acontecimiento y la falsedad es sentida en el ejercicio de la libre actualización.
- b) *El bien* es aquel sentido que no contradice la naturaleza de necesidades de un acontecimiento, es decir, aquello que da libertad al acontecimiento. El mal es aquello que resta libertad al acontecimiento.
- c) *La belleza* es la coherencia entre las distintas formas de sentir o sentido del acontecimiento humano. La fealdad es aquello que resta coherencia entre las distintas formas de sentir o sentido.

Verdad, bien y belleza son los trascendentales que convencionalmente han sido establecidos por la filosofía moderna. Consideramos dos trascendentales añadidos.

- a) *El acontecimiento* es un trascendental porque existen acontecimientos puros con los que el hombre se relaciona carnal (por carnal entendemos algo que afecta a la propia actualización, algo que afecta al sentir en tanto que acontecimiento) y lógicamente (por lógica entendemos aquellas reglas propias de las estructuras necesarias para el suceder y la existencia) y que suponen una referencia absoluta que no se expresa en lo

bello, lo bueno, lo verdadero sino que genera otros acontecimientos que directamente se asumen en el último acontecimiento que sea principio y fundamento de todo lo demás. Su función factibilizadora procede de que existen acontecimientos que constituyen relaciones o actos que no son reductibles a creencias, valores o sentimientos, y que dan forma a la vida humana, como es el ejemplo de la filiación o la corporalidad. El acontecimiento serían hechos de realidad que el hombre experimenta sin apropiárselo plenamente pero participando con plenitud en él. Así pues, podríamos identificar la categoría trascendental de acontecimiento con la sustantividad de los hechos reales de dicho acontecimiento.

- b) Existiría un quinto trascendental que remitiría al propio *sentido* que articula todos los trascendentales primarios en un orden mayor (el propio sentir como existencial y en un orden máximo, en el propio sentir como existencial de los existenciales). El sentido ubica histórica y relacionamente el acontecimiento y articula a los otros trascendentales en un sistema coherente.



Los trascendentales son susceptibles de disponer de radicales (principios presenciadores o necesarios, por los que la teoría de necesidad dimensiona la teoría del sentido) y tienen activos (principios posibilitadores, por los que la teoría de la apropiación dimensiona la teoría del sentido).

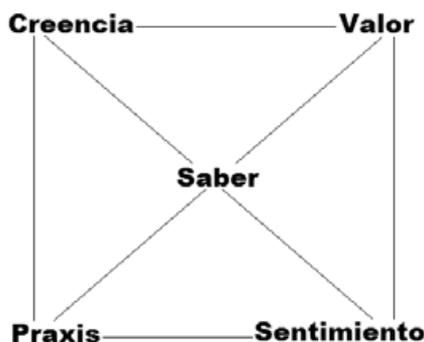
Los radicales son hechos que el acontecimiento humano necesita y son irreductibles para presentar los trascendentales.

- a) La verdad se presenta en forma de *creencias*, hechos a los que atribuimos veracidad. Las creencias son su radical porque su propia naturaleza sapiencial le permite conocer leyes verdaderas por las cuales sucede y existe pero no es capaz de garantizar su plena verdad sino es a través de un grado de confianza. El hombre es alguien capaz de identificar la verdad pero a la vez es un acontecimiento que pasa, que forma parte de un mundo, lo cual le conduce a la paradoja de que pudiendo conocer la verdad, no puede poseerla (dominarla) si no es en forma de acontecimiento, es decir, como pasaje: el hombre puede apropiarse la verdad (hacerla propia) pero no puede poseerla (dominarla). La ley que dice que todo acontecimiento (estructura) tiene algo de sí cuya verdad no puede poseer (dominar), significa que la verdad nunca es aprehendida de forma absoluta (dominada) por el hombre, lo cual siempre introduce una apertura a la confianza en el grado de veracidad de las afirmaciones (o negaciones). Esto no convierte en falsas las afirmaciones ni en relativas pero sí supone que la verdad se actualiza a través de la cre-

dibilidad, a través de creencias. El hombre es capaz de establecer veracidad pero el cierre a la verdad plena no es posible sin la creencia. El conocimiento del hombre es creencial. Un ejemplo de creencia es considerar verdad que existen dos sexos o creer que no es cierto que existan razas; una creencia es pensar que existen las patrias y también lo es el complejo de afirmaciones en torno a la muerte. Los derechos humanos se basan sobre una serie de afirmaciones como la inalienabilidad de la individualidad.

- b) El bien se presenta en forma de *valores*, hechos a los que atribuimos bondad. Los valores son el grado de deseabilidad que atribuimos a un hecho. La deseabilidad se refiere a la actualización según la naturaleza del acontecimiento humano. Es bueno lo que actualiza al acontecimiento realizando su naturaleza sapiencial, libre, matricial (relacionada con otros acontecimientos con/por los que pertenece a un acontecimiento mayor). El valor es la actualización que cumple su naturaleza, el añadido de cumplimiento, de realización. Ejemplo de valor son considerar que la autonomía y la responsabilidad son buenas, que el estado de paz es mejor que el de guerra; que el hecho de que nazca alguien es en sí algo bueno; que la codicia no es buena y que el respeto es necesario.
- c) La belleza se presenta en forma de *sentimientos* y los sentimientos son el conocimiento integral que le sucede a una persona en su acontecer. La belleza se produce cuando un sentir (y la expresión es un modo de sentir, no es sólo la exteriorización de un sentir) es coherente con el conjunto del sentimiento que produce el curso del acontecimiento. La belleza puede ser un sentimiento de desagrado, conflicto, sufrimiento; puede ser coherente con el sentimiento global. La belleza no es sólo armonía o sensación de felicidad sino que el duelo o la negatividad pueden ser los sentimientos adecuados, no sólo no desprovistos de belleza sino profundamente bellos. Los sentimientos, entendidos como el conjunto de sentido y sensibilidad (J. Austen), como mociones integrales del acontecimiento, son el radical de la belleza. Una obra de arte, un gesto o un hecho nos suscitan mociones que activan sentimientos y un ajuste entre dichos sentimientos. Ejemplos de sentimientos: la rabia, la tristeza, la alegría, la pacificación, el miedo, la angustia o la esperanza.
- d) El acontecimiento como trascendental se presenta en forma de *praxis*. Las praxis o prácticas son las formas factuales que constituyen modelos que comparten los cursos de los acontecimientos. Constituyen modelos quiere decir que constituyen sustantividades constantes en el curso del acontecimiento. Como ejemplo de praxis señalaríamos la filiación, la relación que existe entre padres e hijos: la que existe entre un padre y su hijo y entre una madre y el mismo hijo, y también la que existe entre ellos como cónyuges con su hijo. Otra ilustración de praxis: la que existe entre el esclavo y su amo. Más ejemplos: el estar del propio cuerpo y nuestra autoconcepción, la «relación» en él es una praxis; la relación de un excluido con el grupo exclusor; la misma situación de una persona puesta en condiciones de privación.
- e) Finalmente, el sentido, como trascendental, se presenta en forma de *saber*. Por tanto, el radical de la verdad es la creencia; el radical del bien es el valor; el radical de la belleza es el sentimiento; el radical del acontecimiento es la praxis y el radical del sentido es el saber porque refiere a la condición crucial de la naturaleza sapiencial. Si el sentido es el trascendental superior, el saber también es el trascendental superior. La propia sustantividad trascendente de la verdad, el bien, la belleza y el acontecimiento, establece como condición necesaria que coincidan en un sentido: es decir, no puede haber contradicción entre

lo verdadero, lo bueno, lo bello y la realidad; todos se aúnan en el sentido que los ubica en las presencias (teoría de necesidad) y la Historia (teoría de la apropiación).



Además de presentarse en su necesidad, hay un activo para cada trascendental que posibilita su continua actualización. Los activos son hechos que posibilitan la actualización de los trascendentales.

- a) El activo de la verdad es la *revelación*. La revelación activa la creencia porque el hombre va descubriendo lo que son los acontecimientos de la realidad, se revelan en el sentido de que es posible discernirlos. El hombre participa en un proceso de revelación principalmente porque existir (acontecer sapiencialmente) es en sí un acto de revelación, de remisión a la naturaleza, a lo que se es. Todo conocimiento es revelación aunque dispongamos de unas creencias que probabilizan las expectativas. La verdad se apropia, no se posee: el prejuicio hermético es lo contrario a la revelación y lejos de generar creencias sobre la realidad crea un monólogo sobre la misma persona o grupo consigo mismo. En las situaciones de exclusión es especialmente cierto ya que la violencia tensada induce especialmente a violentar las formas de activar la creencia y bloquea los procesos de revelación. Pareciera que la exclusión no sea fuente de revelación sino sólo lugar donde se cumplen los peores prejuicios. Lejos de ello, hay que leer la exclusión como un especial lugar de revelación sobre todos los participantes en esas situaciones y sobre la sociedad que los aloja y sostiene.
- b) El activo del bien (la activación del valor) es el *amor* ya que es aquello que hace posible que se aprecie algo. Las vías para activar la valoración transcurren por un fenómeno tan global como el amor. En el ámbito de la exclusión somos especialmente proclives a enjuiciar desde categorías credenciales lo que es bueno y no; en situaciones tan degradadas, en cambio, los esquemas morales, tan asentados credencialmente en estamentos sólidos, se ven desafiados permanentemente por una realidad que torsiona a los sujetos y sus mundos. Más que nunca se pone de manifiesto que lo que activa la valoración es el amor de todas las cosas, que actúa como única guía capaz de discernir el buen espíritu de los fenómenos. En la exclusión se pone de manifiesto la verdadera forma del hacer moral y nos obliga a conocer desde esas claves y no desde los meros papeles predefinidos por el etiquetaje social. Por otra parte, que el activo del valor sea el amor conlleva a poner el centro del proceso en lo más íntimo de los sujetos y abre esperanzas que proceden de las mociones del amor de cada uno, un hecho tan imprevisible en sus fuentes y efectos.

- c) El activo de la belleza (la activación del sentimiento) es la *consolación*, que es lo que hace posible que algo se sienta bello. La consolación activa los sentires unificando los distintos niveles de sensación, sensibilidad y sentimientos en mociones al modo como los entiende Ignacio de Loyola en los albores de la modernidad. La consolación remueve mociones que se dejan sentir en el sujeto y que inducen estados compartidos socialmente. La consolación se convierte de esta forma en algo que es necesario conocer profundamente si se quiere saber cómo se articulan los distintos estados de sentir, una dimensión fundamental para poder explicar toda la arquitectura del sentido y las elecciones que los sujetos van tomando en su itinerario cotidiano. Dar importancia a la consolación en el ámbito de la exclusión supone redescubrir cuáles son las fuentes de la consolación: qué es lo que realmente suscita consolación en las personas y qué es lo que produce desolación, cuáles son las fuentes de sentido. Las fuentes de sentido suelen manar precisamente por la consolación en primer lugar generando mociones que son amadas y revelan hechos desconocidos o muy olvidados por los sujetos. En las situaciones de exclusión, donde todos los discursos credenciales suelen ser sospechosos y la moral está tan etiquetada, la consolación se convierte con frecuencia en una vía privilegiada para poder conocer. A la vez, el discernimiento, de nuevo la marca ignaciana, de qué consuela y que desola realmente, no en el nivel de la sensibilidad austriana sino de la moción integral ignaciana, se convierte en una guía fiable del sentido y el sinsentido. La desolación asociada a antiguas fuentes de sentido en el mundo popular como la familia, la amistad o la tradición, se difunde creando una gran confusión en torno a las fuentes de consuelo que activan los estados personales y sociales de sentimiento. Urge, pues, recobrar claridad sobre los estados de sentir, a través de las políticas culturales y especialmente la dimensión celebrativa y ritual especialmente en ámbitos de exclusión, para restaurar el manantial de las fuentes de la consolación. Reencontrar las fuentes de la consolación es la labor prioritaria donde hay que recobrar el sentido. Discernir las mociones consoladoras o desoladoras y vivir cercanos a las fuentes de consolación —es decir, la belleza (el feísmo puede ser una forma de belleza)— es la labor principal de la reconstrucción de la dignidad y de cobrar fuerzas para transformar las situaciones de exclusión.
- d) El activo del acontecimiento (la activación de la praxis) es la *experiencia*, que es lo que hace posible que una praxis se encarne. La experiencia es la maestra en las situaciones de exclusión. Si de algo existe necesidad prioritaria es de activar acontecimientos legibles a través de experiencias que muestren que es posible y transitable otro tipo de praxis social.
- e) El activo del sentido (la activación del saber) es la *conciencia*, que es lo que hace posible la ubicación histórica y la concordancia de todos los trascendentales como un único acontecimiento sapiencial.<sup>11</sup> La conciencia es el gran concepto al que suele acceder la sociología en su investigación sobre el conocimiento cotidiano y efectivamente la conciencia activa los grados de sentido que alcanzan las cosas. En el mundo de la exclu-

---

11. «En la búsqueda de sentido el hombre es guiado por su conciencia. En una palabra: la conciencia es el órgano del sentido. Se podría definir como la capacidad de percibir totalidades llenas de sentido en situaciones concretas de la vida», Víctor Frankl (1970), «La voluntad de sentido», en V. Frankl (1972), *La voluntad de sentido*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 30-31.

sión la conciencia tiene un papel central no sólo a través de los grados de conciencia que existan sino también de los modos por los que se alcanza dicha conciencia. La conciencia, como marca Paulo Freire, es el sujeto que se conoce en el mundo y el mundo que es reconocido con y a través del sujeto.<sup>12</sup> La conciencia es la fuente de la propia identidad por la que uno se relata pero no es conciencia personalísima sino que es mundo, es el sentido del mundo en el que participa el sujeto a través de diversos modos, implicando su propia singularidad como nadie puede hacerlo, pero es la realidad en la que él es legible. El sujeto sólo es legible como mundo. En el ámbito de la exclusión, nos dirige a la necesidad de hacer converger la potencia de los activadores (revelación, amor, consolación y experiencia) en el proceso histórico: historizar el sentimiento (hacer que la consolación cribe los fenómenos históricos) y las otras activaciones, en un único proceso compacto. La concienciación o «concientización» de Paulo Freire, tan arraigadas en la tradición progresista de solidaridad con los pobres, y quizás por ello olvidada en las metodologías de inclusión desde los años ochenta, manifiesta en esta forma su prioridad como metodología de liberación y por supuesto de inclusión.



Los trascendentales, además de radicales y activos, generan transmisores culturales. Un transmisor es aquello que permite la comunidad de algo bien por la continuidad o la copropiedad. Los transmisores culturales son hechos, la concreción interpersonal e intergeneracional del acontecimiento, son sustantivos del saber compartido y que componen la tradición. Las categorías de la tradición son los trasmisores culturales. Volver la mirada a estos transmisores desde las situaciones de exclusión supone devolver primacía a la concientización aunque renovada por una ampliación de las vías de sentido y una potenciación de los distintos activadores y transmisores.

Cierto es que los actores que quiere incidir liberadoramente en las situaciones de exclusión a menudo muestran escepticismo con las posibilidades de concientización y se ha preferido implementar programas alternativos sobre la educación de habilidades. En el fondo,

---

12. Tal como dice Paulo Freire, «La conciencia es conciencia del mundo: el mundo y la conciencia, juntos, como conciencia del mundo, se constituyen dialécticamente en un mismo movimiento, en una misma historia».

la segunda modernidad —el período que hace salir a la cultura vigente de los ciclos del postmodernismo— tiende a cancelar la confianza en que los excluidos son fuente de revelación, fuente de amor, de consolación, de experiencia y de conciencia, tanto para sí como para los implicados en las situaciones de exclusión y para la civilización en general. El fuerte neopragmatismo que marca la segunda modernidad asume la funcionalidad de la conciencia para la integración social pero desconfía de su capacidad de liberación más allá del propio sistema social. Sin embargo, el sentido es la dimensión que crea un mundo en el que se hace cotidianamente soportable la exclusión para las conciencias de la ciudadanía; es la dimensión necesaria para la reconciliación. Es más, en las condiciones de capitalismo de identidad —que más adelante explicaremos— el sentido se convierte en la clave del nuevo modo de explotación remodelada.

Haciendo uso de la idea de Víctor Frankl, diríamos que hace falta *logocentrar* el Trabajo Social de modo que incluso las medidas más instrumentales se vean inscritas como herramientas de concienciación que permitan el empoderamiento de las víctimas. En el paradigma gramsciano de Rafael Díaz-Salazar, la liberación necesita un marco de sentido completo que depure los marcos burgueses, lo cual se puede aplicar a cada uno de los transmisores culturales. Si hemos afirmado que sin revolución cultural no existe reconciliación y liberación en las situaciones de exclusión, esa conversión cultural requiere una cosmovisión, una moral, una estética, una historia; en suma, una sabiduría.

- a) El transmisor cultural de la verdad es la *cosmovisión*, una revelación de lo que es cierto sobre todo desde un acontecimiento, un modo de creer. La exclusión sólo aparece en determinados tipos de cosmovisión; es más, la presencia de la exclusión es uno de los ejes fundamentales sobre los que se forma una cosmovisión. La exclusión marca su presencia social en primer lugar en el campo de las creencias sobre su propia existencia y los progresos al respecto requieren un sistema de verificación que posiblemente supere las leyes internas de cada cosmovisión (será una cuestión ligada no sólo a la cosmovisión y sus reglas autopoieticas sino dependiente de la sabiduría tal como vamos a concebirla a continuación).
- b) El transmisor cultural del bien es la *moral*. La moral es el sistema de valores sostenidos en un acontecimiento, un modo de valorar. La exclusión es una lectura a la luz de la teoría del mal; la teoría del mal tiene una misión expresa respecto a la exclusión. Estudiar la exclusión social es un proyecto moral: la propia observación nos posiciona socioanalíticamente en una opción moral. La liberación acaba formando una moral que tiene una aplicación —precisamente por la crucialidad de la exclusión como analizador— a prácticamente todos los fenómenos sociales.
- c) El transmisor cultural de la belleza es la *estética*. La estética es un sistema de sentimientos, un modo de sentir. Provocar la exclusión social parte de una estética que generalmente quiere parecer limpia y agradable a la luz pública, que marca cánones de belleza —es decir, formas de sentir— que permiten atenuar las contradicciones y proteger de las desolaciones que surgen de esa violencia que es la exclusión. Crea estéticas allí donde se sufre la exclusión y distintas interpretaciones de las mismas siendo incluso recogidas de forma paternalista para ser recreadas por los excluidos. Estudiar la exclusión social posiciona emocionalmente al sujeto. La liberación de la exclusión necesita de una forma de sentir acorde con los principios de reconciliación que no suponga provocar nuevas exclusiones; que sea liberación de los excluidos y del principio de toda exclusión.

- d) El transmisor cultural del acontecimiento es la *historia*. La historia es el curso de praxis más compartido. Este transmisor entronca directamente con nociones que llevamos usando desde el principio: sujeto histórico, proyecto histórico... Efectivamente, la liberación de la exclusión (e inversamente, la provocación de exclusión y el conocimiento de la misma) es un modo de hacer historia: el conjunto de praxis forman un modo de presencia en el mundo y en la historia.
- e) El transmisor cultural del sentido es la *sabiduría*. La sabiduría son el conjunto de disposiciones que discierne las distintas nuevas noticias del acontecimiento, la forma de saber actualizadamente la realidad. La sabiduría, aunque transmitida generalmente en forma de tradición, no es meramente un producto cultural sino que está recreada desde el permanente acontecimiento de los individuos que miran singularmente la realidad y es la fuente del cambio de las culturas. Especial papel ha cumplido la sabiduría popular en la historia, referente de aquella intrahistoria de la generación española del 98. La sabiduría popular ha sido la forma de aprehender la realidad y aplicarla a la cultura vivida más allá de las reglas marcadas por la misma cultura dominante. De igual forma, los excluidos encuentran en la sabiduría la mejor formulación del sentido, una fuente con la que distinguir, orientarse y decidir, ya que, abandonados o alienados por el universo simbólico dominante, sólo en la sabiduría popular encuentran un canon de confianza. La liberación parte del conocimiento de dicha sabiduría popular y el acogimiento a sus principios por parte de la sociedad general: purificar la cultura dominante y reordenarla desde esa matriz sapiencial.



En consecuencia, significa que todo acontecimiento es susceptible de un sentido (ubicación histórica y de aplicación de los cuatro trascendentales) por la propia naturaleza sapiencial de lo humano que conduce a saber a través de la conciencia, lo cual va formando una sabiduría que es transmisible.

Si todo acontecimiento es susceptible de sentido también parece que todo acontecimiento presenta necesariamente un curso susceptible de ser analizado desde los cuatro trascendentales. En todo acontecimiento es posible y necesario hallar la verdad, el bien, la belleza y su propio acontecer. Todo acontecimiento es sensible a ser apropiado para creer, para ser valorado, para sentirlo y por su praxis. Todo acontecimiento es creído, valorado, sentido o practicado por la revelación, el amor, la consolación, la experiencia o sus contrarios (vela la verdad, suscita odio, desconsuela, simula o reifica).

Todo acontecimiento es revelación de una verdad que es pronunciada con creencias que forman una cosmovisión. Todo acontecimiento tiene un signo de amor al bien (o su contrario) que valora formando una moral. Todo acontecimiento suscita consolación (o su contrario) por su belleza a través de sentimientos que forman una estética. Finalmente, todo acontecimiento dispone de unos hechos que realizan unas praxis que forman la historia.

La cultura es el acontecimiento comprendido comunitariamente desde el sentido. Así como los trascendentales están necesariamente en todo acontecimiento pero no lo agotan porque son analíticos, la cultura agota todo el acontecimiento en el acto de lectura desde el sentido. La cultura sería la narración del imaginario que relata los transmisores trascendentales (las categorías trascendentales en un sentido compartido). El imaginario es el conjunto de relatos que expresan los transmisores y la narración es la comunicación de dicho conjunto en una situación y comunidad específica. El imaginario está formado por iconografías que son sistemas de iconos (un icono es la unidad mínima de un hecho relatado en distintas versiones con intención de equivalencia; es decir, un icono es un multirrelato sobre algo). Los iconos se relacionan por proyectos intencionales de narración y forman un sistema de iconos con suficientes dependencias y relaciones generativas como para ser identificados como una iconografía. Las iconografías dominantes de una sociedad son las imagerías (puede ser una o más) y la conjunción sistémica de las imagerías, y su relación con el resto de iconografías, forman el imaginario. Dicho imaginario, al ser actualizado tradicionalmente constituye la cultura. La tradición sería la cultura transmitida y la cultura de una sociedad es la actualización de dicha tradición (la inculturación: cómo es recibida e interpe-lada, modificada o narrada, etc.). Sin tradición no existe cultura y no hay tradición que no sea inculturada permanentemente.



### Trascendentales

<b>Trascendentales</b>	Verdad	Bien	Belleza	Acontecimiento	Sentido
<b>Radicales</b>	Creencia	Valor	Sentimiento	Praxis	Saber
<b>Activos</b>	Revelación	Amor	Consolación	Experiencia	Conciencia
<b>Transmisores culturales</b>	Cosmovisión	Moral	Estética	Historia	Sabiduría

*¿Qué consecuencias tiene esta orientación de la teoría del sentido para el análisis de la exclusión y los procesos de liberación y reconciliación?*

Vamos a comentar tres consecuencias: la teoría del sentido obliga a asumir al realismo de las vidas de los excluidos (a), permite trascender los imaginarios e identidades que sostienen dicha exclusión (b) y estima integralmente las dimensiones que humanizan a los implicados en los procesos de división social incitando a nuevas sendas de liberación y reconciliación (c).

a) El realismo trascendente de la exclusión social

El principal relieve que surge de esta visión es la existencia de la naturaleza y por tanto la posibilidad de una perspectiva fundacionista de la exclusión social. Según formula Scout Lash a propósito de una reflexión de Richard Rorty, «el fundacionismo implicaría creer que los conceptos o afirmaciones corresponden, de algún modo, al mundo real». <sup>13</sup> La naturaleza, de la que el postmodernismo había anunciado su extinción, permanece aunque es cierto que difícil de encontrar por el foso de simulaciones, escepticismos, dominancias e intereses que rodea al castillo de la sociedad remodelada. Que la verdad, el bien, la belleza, el sentido o el mismo acontecimiento sean considerados fenómenos sin valor de realidad multiplica la exclusión social. La exclusión social es un hecho cuya defensa procede sobre todo de su valor de realidad que sea reducido al valor de signo que pueda tener en la esfera mediática le resta defensas y abandona a la gente al arbitrio de los poderosos mediáticos de la opinión pública. Cuando la cultura es reducida al poder de su significante, la exclusión pierde autoridad de significado y la sociedad en general flota sin referente.

Vivimos una cultura que entiende que es ilimitada (en un planeta que grita su limitación y la insostenibilidad de la civilización moderna): la familia, el individuo, el amor, el trabajo, etc., cualquier hecho se convierte en un libro en blanco que sus actores tienen que escribir constituyendo su significado, orientación, contenidos, etc. Coherentemente, también la exclusión social. Sin embargo, la exclusión se manifiesta incontenible; no es definida ni por las víctimas, que se rebelan con silencio, escaqueo o ironía contra las nuevas leyes narrativas del imaginario remodelado.

La comprensión de la que partimos establece que existe una realidad inteligible para el hombre a través de sus sentidos y de la homología por las leyes que internamente reconoce. El hombre es sabio para conocerse a sí mismo como acontecimiento y descubrir las leyes que le gobiernan, desde las cuales es capaz de encontrar las leyes que gobiernan ese otro sujeto al que pertenece comunionalmente que es la humanidad y que posee unas leyes específicas, coherentes con las individuales, y que también puede conocer. Finalmente, el individuo como tal y como humanidad está en un mundo con el que comparte un ser: el individuo es mundo y existen leyes que conoce por pertenencia, comunionalmente. Los sentidos sienten permanentemente de sí mismo, de la humanidad (de las relaciones cercanas y también del conjunto de lo humano) y del mundo, tejiendo una arena en la que el hombre puede leer significados holísticamente: es capaz de otorgar significados que no sólo dicen verdades sobre sí sino sobre todo lo existente. La sapiencialidad del hombre es comunional, el hombre conoce comunionalmente; y por ello es capaz de apropiarse de verdades (no poseerlas

---

13. Scott Lash (1990), *Sociología del posmodernismo*, Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 253.

sino hacerlas propias: apropiárselas) que trascienden no sólo su vida sino la propia categoría humana tanto cuanto participa en esos fenómenos que le trascienden.

El hombre es inteligente (categoría que no significa que es capaz de verificar creencias sino que es capaz de discernir el bien, identificar la belleza, remitir al acontecimiento. Acceder al sentido: la inteligencia es la propiedad humana que lee el significado de la realidad teniendo en cuenta que las propias leyes de la realidad, como la evolución o las matemáticas, son significado) en una vida contingente que le lleva a que el determinante último de su vida no sea *la posesión de la verdad* sino *el sentido de la libertad*.

Gobernado por la libertad, su narración del sentido se encuentra gobernada por el compromiso, por la apropiación, no por la posesión. Capaz de ser verdad (porque él ES verdad, es un acontecimiento que es verdad), no es capaz de poseerla (ni, por tanto, poseerse) sino de narrarla, lo cual significa que sólo es capaz de identificarla en un contexto comunal contingente: no puede dissociar la verdad de «lo propio», de lo que es y vive. El hombre conoce narrativamente, es decir, siempre en un acto comunal en la humanidad, en el mundo y en sí mismo. De ahí que las divisiones, como la exclusión, arriesguen fatalmente la posibilidad de hallar sentido. La inteligencia del hombre, capaz de conocer la verdad, sólo puede apropiársela, es decir, sólo puede verificarla narrativamente, es decir, contextualmente. Lo cual no significa relativismo sino que, como dice Gerd Theissen, siempre está coloreada contextualmente en el sentido de que está filtrada, que está pensada (sentida, etc.) comprometidamente, dentro de un drama en el que la misma verdad no es un factor independiente sino que es un factor de libertad. Es decir, que la verdad (que es bien, belleza) también se convierte en un acontecimiento capaz de sentido. Las cosas no sólo tienen una verdad sino que esas verdades de alguna manera son ya que la revelación las asocia a los acontecimientos que son los hombres. Por eso creemos que la noción más exacta para explicar la relación de lo humano con la verdad (con el bien, la belleza, el sentido, etc.) es la apropiación: la verdad es susceptible de ser hecha propia, de asociarla libremente a la propia vida. La verdad es un acto de libertad. Por eso es posible la mentira.<sup>14</sup>

Que la verdad (podríamos decir lo mismo del bien, la belleza, etc., pero lo concretamos en la verdad porque es el género en que se centran más el debate en el sentido común) sea un acto de libertad significa que en la narración de lo verdadero cada uno debe discernirla buscando qué hay de verdad en cada relato. La verdad no se manifiesta pura sino que es sensible a la libertad de cada cual: la apropiación de la verdad es una función del grado de libertad.

Para desentrañar la relación entre los trascendentales y la exclusión social estamos dando un rodeo tan largo porque realmente en esta cuestión está en juego todo el fenómeno de la exclusión y hay que establecerla con precisión porque el «realismo» de la exclusión es su nota principal como hecho social: la exclusión social es la principal limitación histórica de lo humano. Enfocar adecuadamente la mirada sobre la exclusión desde esta cuestión de los trascendentales modifica profundamente nuestro compromiso por la liberación de dicha división.

La apropiación de la verdad no es la elevación de unos números suspendidos en el universo sino que lo que nos jugamos en la apropiación de la verdad es la posibilidad de reconocer la realidad tal como es; de reconocernos a nosotros mismos como tales. Lo dicho puede repugnar al sentido común: ¿cómo es posible que uno mismo se haga extraño a sí?

---

14. Esta es la clave de las sucesivas contradicciones en las que Sócrates hace caer a Hippias en el diálogo *Hippias menor*.

Desde esa imagen tan arraigada en la imaginación que es el dentro/fuera, la inteligencia está dentro del cuerpo, ¿cómo es posible que uno no conozca su propia realidad? ¿Cómo es posible que el sujeto que piensa sea extraño a sí mismo si la proximidad es inmediata, si es lo mismo? ¿Cómo es posible que uno mismo sea extraño a sí? ¿Cómo es posible que uno sea inteligible y extraño a la vez? Y esto en una época en la que tal vez los sujetos se reconocen incapaces de dar cuenta de un mundo cada vez más complejo y global pero en cambio se consideran progresivamente expertos en su propio yo: *suspendo en mundo pero soy experto en mí*.

La realidad es las cosas tal como son; también el hombre tal como es. Pero la realidad se halla bajo las leyes de los trascendentales. Entonces, para la imagen popular, los trascendentales no están en los cielos sino en lo más profundo de la realidad: son la realidad tal cual, en estado puro.

Los acontecimientos puros no nos son asibles directamente sino que, precisamente por poder discernir su inteligibilidad, nos son inteligibles mediante narraciones. El hombre se aproxima inteligentemente a la realidad, ES realidad, puede apropiársela y ser apropiado en ella (la apropiación de la verdad implica que el sujeto se la apropia y que él es apropiado por los otros, es una comunidad que hace propio, que hace lo apropiado), pero no puede poseer la realidad, no puede dominarla enteramente; no puede no ser realidad para extrañarse a ella sino que apropiándose siempre se compromete a sí mismo, se apropia de sí, participa en el proceso de conocimiento y, por tanto, lo convierte en narración. Cualquier conocimiento es narrativo (es un acontecimiento de participación, comunitario), no existe un pronunciamiento extraño de la verdad que sea capaz de poseerla o de salirse de ella para manipularla como un cuerpo extraño. Sólo sabemos comunitariamente como parte de la realidad.

No es posible salirse del «espacio» para contemplar como cuerpo extraño el mundo, el universo o la misma realidad. La necesidad de acontecer no nos permite tampoco hacernos «temporalmente» extraños a la realidad: es decir, somos actuación y ello necesita del ejercicio de la verdad. La necesidad de vivir nos lleva a comprometernos libremente con la verdad, a reconocer una realidad, a reconocernos narrativamente en determinado sentido y actuar. Por decirlo en términos convencionales, no podemos tener suspendido el juicio sobre lo que es verdad o no sino que nuestra naturaleza requiere que nos comprometamos con un sentido desde el que vivir.

A veces nuestra «definición de realidad» se ve duramente negada por la misma realidad. Otras veces confirmada. A veces la interpelación de la realidad a nuestros relatos de ella misma, nos lleva a corregirlos de modo que sean más realistas, que se correspondan más con la verdad. Otras veces, la resistencia de la realidad se intenta superar blindando nuestros relatos y violentando la misma realidad.

Generación tras generación, las formulaciones de sentido con las que los hombres viven han sido transmitidas en la crianza a los niños, han ido fraguando en culturas con las que un pueblo se apropia de su realidad (de la verdad) y han sido transmitidas como tradición. Uno mismo en su vida va descubriendo el mundo (a sí y los suyos como mundo) y acaba asentando formulaciones sobre sí (identidad) y sobre la realidad (marco de sentido).

La contextualidad de dichas identidades y marcos de sentido no significa que la realidad sea maleable a ellos sino que, a lo sumo, uno se puede engañar persistentemente sobre ella. La realidad no varía por nuestras definiciones. La repetición de una mentira no hace que algo sea menos verdad.

Contra la tendencia dominante, la realidad no es construida. Tampoco la realidad es narrativa sino que es nuestro modo de inteligencia el que resulta narrativo. Pero no es el úni-

co modo de saber que tenemos sino que nuestro sentir supera nuestra inteligencia: sentimos cosas de las que somos inconscientes y que están nutriendo nuestro sentir como es el cuerpo, el sueño o el movimiento del planeta. Permanentemente sentimos nuestro cuerpo, sentimos nuestras vísceras, nuestro pulso, mociones internas de todo tipo que no son sólo algo circunscrito a nuestro sistema corporal sino que sentimos el mundo y el universo en nosotros: lo comunal no se reduce a una alianza consciente sociológica sino que es una comunión con el universo que es sentido por nosotros (por ejemplo, cómo incide la Luna en nuestro cuerpo). No es que podamos saber, sino que SOMOS sapienciales, somos saber. Un saber que es posible discernir por la inteligencia y narrar por la libertad.

Que los relatos sean deconstruibles (limitadamente) no significa que la realidad sea irremisiblemente inasible o inefable sino que nosotros somos realidad (una propiedad de nuestro saber es que es comunal, hemos insistido) y por tanto siempre, en cualquier condición, podemos acceder a ella. La remisión a la realidad no sólo es posible sino necesaria. Lo que es irremisible es nuestra remisión permanente a la realidad. La realidad sólo es inasible en el sentido de que no es posible.

La exclusión no es una construcción social sino que es una realidad que los hombres relatan desde diferentes tipos de compromiso con ella. La exclusión no es relativa; no depende de la voluntad de las subjetividades sino que lo único que es relativo son los grados de libertad frente al mismo hecho de la exclusión.

Los trascendentales no sólo son posibles sino que son necesarios para la posibilidad de lo humano, hacen posible lo humano desde el mismo tuétano de la realidad. El hombre es sapiencial y eso significa que existen trascendentales que hacen posible que exista un tipo de acontecimiento que es sapiencial.

Los enfoques constructivistas de la exclusión nos son útiles para desvelar los procesos narrativos de la exclusión, pero no resta un gramo de realismo a la situación. Por ello es mejor hablar de contextualismo en el sentido de que los relatos dependen de las implicaciones en las situaciones, en los contextos. No quiere decir que los actores construyan sino que se implican. El constructivismo peca de un exceso de voluntarismo y de irrealismo.

Así pues, hay que renaturalizar las categorías del sentido, renaturalizar nuestra ciencia de la realidad: es conforme a nuestra naturaleza establecer la verdad, el bien, la belleza, el sentido... somos eso y sólo mediante una falsa conciencia podemos hacernos la ilusión de no serlo.

Pese a nuestras falsas conciencias, la realidad choca permanentemente contra el casco del barco de nuestros relatos (que están hechos de la misma materia que la realidad: acontecimiento). Nuestros marcos de sentido están siendo constantemente apropiados por el diálogo *con, como y en* la realidad (comprobamos cómo los dualismos dentro/fuera, sujeto/objeto u hombre/mundo son imágenes inapropiadas que nos confunden). Uno (una persona, una comunidad, una sociedad) está en permanente labor de apropiación de la realidad.

Dicha realidad, imposible (imposible pero apropiable), a la que nos aproximamos inteligentemente mediante relatos, por los cuales nos comprometemos libremente, es siempre misteriosa. Sin embargo, ya hemos visto que nosotros nos relacionamos directamente con la realidad porque somos realidad y porque la sentimos. La realidad opera en nosotros, nos abrimos inteligentemente a ella, a su interpelación. Hallamos, buscadas o no, mociones que interpelan a nuestros relatos de la realidad; mociones que *impresionan* a nuestra inteligencia, que las hace pensamiento. Ese hallazgo es siempre dialogal y raramente no sucede en el curso de una relación interpersonal. Esas formas de hallar y acoger esas mociones de la realidad son muy variadas. A esa búsqueda de la realidad como acontecimientos puros es a lo que llamaría espiritualidad.

La inteligencia discierne esas mociones espirituales, que a veces confirmarán el marco de sentido de que se ha apropiado el sujeto y en otras ocasiones lo contradirá o le abrirá campos inexplorados. El gobierno de la relación de esas mociones inteligibles con el marco de sentido corresponde a la sabiduría. La sabiduría es un conjunto de principios que ayudan a deliberar cómo las mociones inteligibles operan sobre el saber establecido: bien sobre el imaginario social, bien sobre el sentido<sup>15</sup> del sujeto. La sabiduría popular es el conjunto de criterios que adaptan el imaginario transmitido, o sea, la tradición, a la realidad. Un hombre sabio es aquel que incultura la tradición en un sentido abierto a la realidad.

Existen lugares especialmente «espirituales» en el sentido de que forman una experiencia de realidad en la cual las personas sienten mociones vívidas y abundantes que interpelan a su imaginario. La verdad es que cualquier vivencia es sensible a la espiritualidad: de todo acontecimiento se mueven signos que pueden ser leídos por el sujeto.

Pero también es cierto que la labor de manipulación de la realidad es tan intensa que los hombres nos encontramos extraños a la propia realidad, alienados, satelizados de nosotros mismos. Algunas realidades se resisten especialmente a la manipulación por su gravedad, su especial trascendencia o su viveza. Las experiencias de exclusión son un lugar especialmente espiritual que choca con los imaginarios dominantes. Por eso tiene que ser especialmente sometido a un tratamiento informativo que atenúe el impacto de su realidad; por ello la destrucción de la capacidad narrativa de las víctimas de la exclusión social y la desactivación de sus relatos (exorcizándolos, fetichizándolos, deslegitimándolos al modo como describen Berger y Luckmann en su *Construcción social de la realidad*, etc.) son una operación con una importancia de primera magnitud.

Y sin embargo es persistente la experiencia de que el compromiso en las realidades de exclusión suscita una marea de mociones que interpelan a nuestra sabiduría, que nos hace más realistas, que nos dice quiénes somos nosotros en realidad. *El pobre tiene una verdad sobre ti*, dijo Jean Vanier.

Parte de los agentes que actúan en los paradigmas constructivistas y relativistas de la realidad en realidad actúan a favor de la neoliberalización ya no sólo de la sociedad sino del propio imaginario social, de la realidad.

Por eso la mirada realista o renaturalizadora sobre los trascendentales es la principal medida de una política social. Esto es lo que subyace en la que hasta ahora es la principal obra de Joaquín García Roca sobre exclusión, el libro ya citado *Exclusión social y contracultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones*. A la introducción de dicho libro pertenece el siguiente fragmento que alienta un paradigma diferente de conocimiento de la exclusión social:

Cada tiempo engendra sus propias oportunidades sociales para configurar una historia solidaria, y por lo mismo genera también aquellos eclipses, que dificultan su despliegue. Actualmente, la solidaridad está confiscada por el imaginario social dominante, esa especie de magma en la que confluyen elementos estructurales que producen y distribuyen los bienes

---

15. Empleemos esta palabra sentido (se podría usar el neologismo «sentidad» para enfatizar la diferencia con identidad) para denominar el marco de sentido que el individuo asume personalmente en su vida. Guardemos la noción «marco de sentido» para denominar a las distintas formulaciones de sentido compartidas por una sociedad. La identidad sería la parte de la *sentidad* que define qué es uno mismo.

sociales, elementos culturales que orientan a las personas y a la sociedad, elementos sentimentales que colorean las expectativas individuales, elementos ideológicos que responden a intereses dominantes y elementos utópicos que marcan el horizonte de una época. [...]

La contracultura de la solidaridad se abre paso como imaginación creadora, entrega personal y proximidad a las víctimas, y se alimenta en la piedad ante el otro, en el reconocimiento del otro y en la universalidad para el otro, que son la musculatura íntima y personal de la solidaridad. Después de un tiempo de creer apasionadamente en las fuerzas anónimas que conducen el universo, es hora de salpicarlas con un trazo de cordialidad; después de haberse sometido tan dócilmente a las fuerzas de gravedad, es hora de abrirlas al poder de la creatividad humana; después de haber intentado ensanchar el «nosotros» por fuerza de la necesidad, es momento de ampliarlo por la vía de la libertad; después de haber confiscado la razón a las fuerzas del destino, justo es ir «donde el corazón te lleve». El ser humano, con su cordialidad y su creatividad, con su imaginación y sus deseos, llama a las puertas de la cultura, la recuperación del sujeto ha imantado nuevos valores que se despliegan en una nueva órbita valorativa que ayer en gran medida aparecía bajo sospecha.

Renaturalizar el conocimiento de la exclusión social supone trascendentalizarlo, es decir, afirmar que en esta división social lo que en realidad se excluye es lo humano: la exclusión social es un atentado permanente contra la naturaleza humana violando la verdad, el bien, la belleza, la praxis, el sentido de lo humano; es una perversión de lo humano sólo posible por una férrea extorsión de la conciencia. Y a la vez es darles carta de naturaleza a la búsqueda de la verdad, de la belleza o del sentido como motores de liberación y reconciliación social. Es más, sin verdad común, sin bien común, sin sentir común, sin una praxis compartida y un sentido compartido no es posible una plena reconciliación ni una plena liberación en los conflictos de exclusión.

Renaturalizarla también supone poner examinar lúcidamente la justicia de nuestros imaginarios, exponerse a las mociones procedentes de la exclusión social, liberar los relatos que emergen: es decir, ser crudamente realistas. El realismo trascendente significa ponernos en disposición de ser alterados por las mociones y relatos procedentes de las situaciones y víctimas de la exclusión. Como dice Javier Vitoria, los cambios que superen la exclusión social proceden de que el dolor de las víctimas penetre en nuestro corazón y nos hagan ver la realidad de quiénes somos y cómo participamos en dicha situación de exclusión, de que para redefinirnos reconozcamos la necesidad que tenemos de nuestros excluidos para poder conocernos enteramente y poder autenticar un imaginario público que no sea manipulación.

La exclusión es un lugar de realismo trascendente porque es una fuente de sentido privilegiada para hacer entrar en crisis o confirmar los imaginarios que se exponen a su interrogación. Hace ir más allá de los imaginarios vigentes sin dejar, en todo caso, que el nuevo imaginario la posea; tampoco se deja domar por los nuevos imaginarios resultantes, por muy comprometidos que se manifiesten.

En último término, la misma noción de los trascendentales apunta hacia lo que no poseemos aunque podamos apropiarnos. Los trascendentales nos hacen ser más realistas y en el caso de la exclusión, la violación de lo humano hace que esa ausencia de lo humano catalice todas las implicaciones poniendo de manifiesto su intervención y sentido. La exclusión, que confina a las víctimas *fuera de* un lugar, *pone* a cada uno de los implicados en su sitio. De ahí la urgencia por neutralizar asépticamente la intervención y por limpiar de rastros del crimen y de víctimas la arena pública. Los areneros salen enseguida a echar tierra, dinero, estudios o

deslegitimaciones sobre la mancha caída en el albero. En la exclusión social, lo humano se radicaliza manifestando lo fundamental de la tragedia y de la maldad pero también de la solidaridad y la esperanza; se ve lo más bello y lo más feo. Como en el relato de Dorian Grey, la exclusión social es el espejo que la sociedad guarda en el desván (en el sótano, en los suburbios, en los internados, en la noche) y en el que ve cómo es en realidad pese a que públicamente da cada vez mayor importancia a la apariencia de potencia y beldad.

El principio de trascendencia no huye a ninguna parte; no es una línea de fuga al más allá sino que es un principio de radical realismo, de humanismo profundo que no estandariza ni universaliza bajo unos principios totales sino que, por el contrario, reconoce y potencia la singularidad sin dejarse tentar por el relativismo: reconoce el universalismo de cada vida, de cada singularidad y a la vez su comunidad.<sup>16</sup>

Este realismo trascendente de la exclusión social apela también a lo falaz de la autorreferencialidad y particularmente al papel y la apelación de los excluidos, la autoridad de las víctimas, en y más allá de la democracia consensual vigente.

#### b) El sentido como dato de la realidad de exclusión

Una segunda consecuencia de un enfoque de la exclusión desde una teoría integral del sentido es que el juicio de sentido que nos provoca la exclusión forma parte privilegiada del proceso de conocimiento. La ciencia es un método, no una cosmovisión: el conocimiento científico de la exclusión requiere una matriz de sentido sin la cual sería como un arado en manos de lemures. La ciencia que estudie la exclusión necesita sujetos que prioricen agendas, que establezcan la dirección y el interés de las hipótesis, que busquen la aplicación de los resultados. Sujetos que en el propio proceso de investigación cumplan justamente las tres condiciones estructurales de la ciencia: delimiten el objeto, apliquen un método y lo dialoguen en una comunidad. Sobre los métodos se ha debatido exhaustivamente; sobre el objeto todavía estamos en un dualismo sujeto/objeto y sujeto-objeto/científico; en la cuestión de cuál es la comunidad adecuada para verificar el conocimiento científico todavía no hemos entrado suficientemente a fondo. Especialmente en esta última estructura, que afecta profundamente a la institucionalización de la ciencia (que asume gran parte de su discurso institucional como discurso científico cuando en realidad es mera lógica corporativa), es de gran importancia desde una teoría del sentido que fundamente la teoría de la exclusión.

Como quedó patente en la praxis científica del marxismo original, la institución científica (la institución, incluidos los que desempeñan el rol de científicos) está incluida en el objeto de estudio y ello significa que todos los fenómenos que siente el investigador se hagan presentes en la investigación. En realidad, tendríamos que afirmar que la bondad o maldad del hecho de la exclusión son cuestiones que no sólo no son propios del conocimiento de la exclusión sino que tienen que obligatoriamente hacerse presentes y tienen que orientar la investigación científica. De igual modo las creencias, los sentimientos, las praxis y en general el sentido (por ejemplo, la ubicación de esa investigación en la historia). Esto urge a que en la deliberación pública de la exclusión se promocióne la participación de los distintos implicados y marcos de sentido para que aporten sus perspectivas sobre el hecho de la exclusión.

---

16. Es un realismo comunal (en el que la singularidad refuerza precisamente por la libertad la comunión de identidad) frente a un nominalismo o historicismo contractual, constructivista e individualizador.

En la actividad científica, la teoría de sentido es ineludible para orientar la institución, la agenda, las hipótesis, la comunidad de investigación y la aplicación de los resultados. En la deliberación pública, la participación de las agencias de sentido es una urgencia indispensable para la democracia. Pero, sobre todo, en la misma concepción de la exclusión social, el efecto de sentido en el sujeto que quiere conocer deja una huella que se convierte en un dato primario para investigar la exclusión. El impacto del hecho de la exclusión sobre la matriz de sentido es materia prima de la investigación sobre exclusión. El sentido es un dato primario del hecho de la exclusión; los procesos de sentido que rodean el metaconocimiento (todo lo que rodea el propio fenómeno específico) de la exclusión no sólo son un dato relevante sino son puro acontecimiento implicado.

Es decir, qué siento frente a la exclusión, qué mociones surgen en mi interior, qué reacciones se dan entre nosotros, no son «interferencias» en el proceso de conocimiento de la exclusión sino que son ya datos del mismo fenómeno. La dimensión moral, estética, credencial de la exclusión en el mundo son «dato» del hecho. Hemos estudiado esto especialmente en el fenómeno del voluntariado social primario.

En la exclusión los sujetos se parten, pero paradójicamente es el único lugar donde los sujetos que no son las víctimas directas pueden lograr volver a ser enteros, a integrarse (*enterrarse*). Somos sujetos escindidos que aspiran en el fondo a ser sujetos «enteros»; el yo profundo siente el malestar frente al *socioyo* por el anhelo de querer alcanzar unidad y no vivir dividido entre los diversos señores que nos exigen determinados papeles sociales. A veces nuestros padres en el itinerario de maduración nos han procurado entornos plurales o nuestros mismos padres proceden de distantes orígenes sociales, pero en la mayoría de los casos es el propio individuo el que tendría que romper el círculo, tiene que salirse de esa circunvalación cultural en que ha sido educado (una circunvalación como la madrileña M-40 que conecta las distintas partes de tu vida sin que entres ni veas la ciudad, oculta por cadenas de montículos o barreras «de sonido»: sólo en las entradas y salidas el mundo está a la vista) y puesto en marcha. El medio para poder relacionarse de forma entera (con todo tipo de gente) no es «natural» ni lo fue nunca, no viene de la comunidad normalizada sino que viene de un acto voluntario de asociarse a otros. Es resultado de una decisión de unir la propia historia a otro, de salir al paso de otro o de aceptar mirar a la cara al que sale al paso. El motivo de la asociación puede ser una profesión, un servicio, un acompañamiento, un bien, una donación, etc., pero lo que hay, sobre todo, es una relación forzada que tensa las estructuras establecidas por los intereses materiales de clases explotadoras, dominadoras y /o alienadoras, y con la complicidad de las clases pasivas y aquellas clases medias que se creen que una vida normal requiere una vida neutral. La «acción social» es una rueca que cose tejidos rotos, tiene el buen oficio de tejer relaciones deshilachadas por la estructura social.

En la concepción de la inclusión social no debería haber uno que da y otro que pide. Las relaciones enteras son relaciones simétricas de tú a tú por muy deteriorada que estén las habilidades sociales del otro o por mucha necesidad que exista en un servicio concreto. En la inclusión social hay una parte del sujeto que se expone gratuitamente, en clave de don, a la relación simétrica y arriesgada con otro que, posiblemente, le va a alterar. El trabajo de inclusión social es un medio para recrear fraternidades prohibidas con los excluidos. Se crea una comunidad en cuyo proceso se producen diferentes bienes (conocimiento, acompañamiento, consuelo, alfabetización, etc.) que se suman y a veces dan sentido a otra serie de bienes que se intercambian.

Es cierto que hay personas que cuando intervienen en situaciones de exclusión carecen de una perspectiva crítica y confraternizadora con el otro. Someten al otro al paternalismo, al

anonimato, igualitarismo, neutralismo u objetivismo funcionarial, a la relación socioeconómica, a la cosificación al convertirlo en objeto de mejora moral del donante, al chantaje afectivo, a la mitificación irresponsable, al victimismo, etc. A veces en la intervención se movilizan miles de personas y horas, pero la estructura que produce la exclusión permanece igual. Como dice Jean Baudrillard, *todo se mueve pero nada cambia*.

El sujeto que interviene en una situación de exclusión no es un líbero que como en un campo de fútbol coge el balón y juega con el otro sino que ese sujeto, como la persona en exclusión, tiene una prehistoria de clase que le da un lugar causante en una estructura de exclusión/inclusión, carga con un papel en la estructura que cuando se mueve tensiona la propia estructura. Cuando se acerca a la situación de exclusión, de la que la propia estructura intenta tenerle alejado (excepto para acercarle a un número limitado de pobres expuestos en la calle y en los sucesos periodísticos como amenaza ante aquellos que quieran hacer fracasar al sistema en su propio fracaso: «niño, como sigas así vas a ser como el pobre de la esquina»; «niño, como no estudies acabarás siendo barrendero», se decía y efectivamente esas figuras ejercían un incentivo para estudiar y trabajar más), la estructura se estira tomando formas dramáticas que el propio sujeto suele manifestar en sí. Uno de los efectos más frecuentes en las personas que trabajan o actúan en situaciones de exclusión es la histeria: el sujeto se planta en un conflicto en el cual existe una tensión en la que él mismo participa como parte de la estructura de exclusión y en vez de resolver su participación en la misma gestando una nueva relación, se ciega a tal conflicto, lo oculta a su conciencia reificándolo y manifiesta el conflicto en una patología que le afecta individualmente a él. La histeria psicológica que trasladaba el drama a un efecto somático como no poder andar, no poder hablar o no poder dejar de reír, tiene su correlato en forma de histeria sociológica en aquellos que lejos de enfrentarse a la verdad del conflicto, trasladan toda la tensión trágica a un drama personal de sentimientos de pena, culpabilidad punitiva, vergüenza, dolor paralizante o crisis de identidad. Esto le impide actuar, pensar, relacionarse, avanzar: le resta libertad. La tragedia de la exclusión se fetichiza en un drama sentimental o identual. Este histerismo aleja de la visión estructural y sobre todo impide que las personas excluidas y los compañeros de la situación adquieran el protagonismo que merecen.

La persona que actúa en una situación de exclusión no sólo se hace presente en una encrucijada de conflicto y sufrimiento sino que trae unido al interior de su posición social el extremo de la estructura social torsionándose y convirtiéndole a él mismo en encrucijada que se tuerce sobre otra encrucijada que tensa. Esa doble torsión con que comienza el acto de inclusión social hace crujir las identidades y la cultura bien se fetichiza (convierte lo pobre en un esquema, una operación cerrada de donación y vuelta, etc.), bien se cuelga su *software* (enmudece incapaz de decir nada de aquello), bien innova su imaginario: dependerá de la profundidad cultural del imaginario, la profundidad de sus creencias, valores, sentimientos y actos. Un imaginario intrascendente no podrá superar ese bloqueo; otro más hondo, sin embargo, logrará trascenderlo.

Lo patente es que si el sujeto que se acerca a la exclusión se toma en serio que la persona excluida es un sujeto de profundidad, porta una cultura *de banda ancha*, marca un factor de diversidad que escapa a la tipificación y sigue un itinerario especial, los prejuicios se hacen bastante inútiles para interactuar y no tiene más remedio que innovar. La innovación es la única vía de supervivencia en la doble encrucijada en que actúa el inclusor. La innovación comienza volviendo al sujeto que viene hacia atrás para ver cómo la estructura, como en una pintura de Dalí, se ha torcido dramáticamente tras su espalda deformando el cuerpo de su imaginario: su sentir, su creer, su valorar, su obrar. Esa vista hacia sí mismo y la estructura

retorcida, extrañada, es incompleta desde sí mismo y necesita del otro que se cruza en la exclusión desde el otro sentido, para poder ser nombrada, para llamar a su realidad por su nombre. El sujeto dividido necesita estructuralmente al otro para conocerse en su vieja posición y en esa nueva torsión que genera liberación pero también dolor.

Recuerda esta topología de la inclusión el cuadro de Dalí *La familia de los centauros marsupiales*,<sup>17</sup> en el que una centaura reclina en el suelo su parte de yegua y yergue su tronco de mujer. La centaura retuerce su cuerpo volviéndose atrás sobre su grupa desde la que hay un niño en pie que le abraza besándola. Esta torsión de los cuerpos tan típica de Dalí ocurre figuradamente en el voluntariado: el sujeto, perteneciente a una posición social torsiona su cuerpo para aproximarse al excluido, a aquel del que le separa una división social pero sin dejar su original posición. La propia sociedad, a través del papel social de ese sujeto, se retuerce a sí misma para unirse. Esas torsiones despliegan los más inusuales y reveladores discursos sociales, donde se ponen al desnudo las topologías culturales e identuales que sostienen y causan la exclusión. El sujeto tiende a su posición natural, a no estar estirado y retorcido sino a recuperar las proporciones de una vida y una identidad normal, a vivir en un cuerpo social sin tensión. Así, ese momento elástico genera otras topologías liberadoras y reconciliadoras, pero también paternalistas, micromorales o desesperadas.

El cuadro nos permite una segunda reflexión. Al otro lado del niño en la grupa de la centaura, otro niño delante, sobre su rodilla delantera que mantiene en alto, levanta las manos señalando al cielo y acoge a un tercer niño, igual que los otros, sin rostro visible, que sale del vientre abierto de la centaura. Esa naturaleza centaura se repite en la estructura del que se acerca a la inclusión: una parte funcional, animal, de pura potencia y tracción, su posición estructural elevada por la exclusión; otra parte humanizada y personalizada en su relieve humano por el histórico encuentro frontal con el otro. En el cuadro de Dalí, dos personajes no crecidos, uno al pasado sobre el cuarto trasero de la grupa; otro al futuro sobre la rodilla a duras penas sostenida de su pata izquierda delantera. Saliendo de una cavidad redonda, entre vientre y pecho, un tercer niño se abalanza al futuro. La marsupialidad también nos evoca posibilidades: el tercero que va a nacer y que retorna al centauro para crecer desde su interior

Una mirada fenomenológica, que vaya a la realidad misma, nos ayuda a descubrir una verdad más redonda y honda en el hecho de las relaciones estructurales y personales que se cruzan en el proyecto de inclusión que se abre en la situación de exclusión. El sujeto no puede verse completamente a sí, no cabe una plena conciencia-para-sí, no sabe la verdad y necesita de aquel que participa al otro lado de la estructura que arrastra a su espalda y que le cruza a través de su papel en el mecanismo social de exclusión para operar sobre el otro, víctima de la exclusión. La fluidez de su papel en ese encadenamiento que le relaciona con el otro y que ahora fuerza para aproximarse contraculturalmente a él, no se traduce en fluidez de reconocimiento de sí ni del otro. El otro, el excluido, es voz imprescindible para poder nombrar la situación no sólo del resultado sino del incluido. El resultado no es la derivada de ambas voces, no es un proceso coral de reconocimiento sino que la situación sólo es interpretada en su profundidad en un proceso espiral de diálogo en el que se formulan distintas explicaciones y los itinerarios se enredan formando un nuevo itinerario común al menos parcial y efímeramente.

---

17. El cuadro también ha sido titulado *La Edad Dorada*. Pintado en 1940-1941, no se conoce dónde está y no se saben siquiera sus dimensiones (una reproducción del mismo se puede encontrar en <http://dali.karelia.ru/html/galleries/painting14.htm>).

La inclusión del excluido y la reconciliación del incluido no es posible en la sociedad de la que procede la situación en que se encuentran sino que es necesario un tercero que integre en una nueva situación a los dos mundos precedentes que portaban excluido e incluido. La obra es el fruto del encuentro de uno con algo, es el tercero que siempre espera delante; el primero, uno no es el mismo tras obrar, siempre es un tercero novedoso en que se va convirtiendo conforme vive; la vida es un constante salto de uno en un tercero tras un encuentro con un segundo. No es posible una sociedad que incluya radicalmente si no cambia la estructura productora de exclusión; sólo incluye alterándose a sí misma en el diálogo con el otro. Ambos, sociedad incluida y persona o grupo o comunidad excluida sólo hacen inclusión haciendo un tercero en que ambos puedan convivir. Ese tercer mundo inexcusablemente necesario para la inclusión es el producto de un imaginario innovado gracias al diálogo de todos los actores, un mundo que antes no existía y que han producido entre los dos.

Efectivamente, la alteración que causan los procesos de inclusión es especial. Es un analizador,<sup>18</sup> un reactivo que descompone nuestra identidad en sus partes y nos muestra las contradicciones llamando a las cosas por su nombre. Es cierto que la identidad nunca está en equilibrio sino en constante fluir de incitaciones y aspiraciones que generan crisis en nosotros. Pero la inclusión introduce el desorden en nuestro desorden normalizado. Abre las racionalidades canonizadas a la trascendencia de los límites de la Historia: allí donde hay fracaso, donde parece que la Historia acaba, el *finisterre* de la civilización, es precisamente donde comienza una nueva civilización. Allí donde sentimos el finisterre de nuestra identidad, de nuestra cultura establecida, comienza el nuevo mundo. Donde parece que todo acaba, todo empieza. Porque, como cuenta luminosamente el cantautor Rafa Sánchez, sólo donde las cosas «son sólo su mitad» pueden llegar a ser realmente enteras: sólo los que viven necesitando están abiertos a la esperanza posible y por ser meramente posible, tal como está el mundo, ya es radical. Donde existe autosatisfacción no cabe ninguna esperanza: la esperanza es sólo la intensificación del propio narcisismo personal o grupal. La crisis y la crítica, sentir los límites es signo de autonomía y de madurez. La omnipotencia adolescente de la cultura satisfecha sólo madura cuando se sabe profundamente necesitada. Es precisamente desde esos agujeros o finisterres desde donde es posible trascender a una más plena dignidad, al conocimiento. El amor con los excluidos tiene una función de conocimiento que es un don de esa relación. Nadie puede comprarlo ni venderlo, es fruto de una fraternidad gratuita. Es un bien que se produce en el curso de la relación, es una sinergia. Una sinergia son aquellos bienes que sólo aparecen en el trazo de una relación, no creados desde una parte sino en el curso de la trabazón.

El vínculo que crea el proceso de la inclusión seduce, altera, provoca miedo (temor a perder la identidad que blindamos) y finalmente compromete. Sucede tanto a personas como a comunidades. O, como en el relato evangélico del joven rico, hace que el incluido abandone triste porque tenía demasiado que perder. El resultado es que la solidaridad favorece la emergencia de una nueva sociabilidad que confraterniza personas e historias. Abre el círculo de «los nuestros»

---

18. Ubicar analizadores es la primera tarea del análisis: en la práctica del análisis institucional sólo se puede avanzar con la condición de ubicar dispositivos dentro del campo del análisis, disponer dispositivos que catalicen las significaciones. Dispositivos que permitan discernir y analizar lo que justo hasta entonces estaba disperso o disimulado (ambos términos son «oculto») en el conjunto del sistema. La ubicación de los analizadores ya forma parte del análisis. Es el trabajo primero y principal de aquellos que quieren hacer análisis de la realidad social. Al respecto, consultar G. Lapassade (1980), *Socioanálisis y potencial humano*, Gedisa, Barcelona.

o «los míos», el «nosismo» que critica Primo Levi, a más gente que antes eran objeto de extrañeza. Crea asociaciones, comunidad, pueblo, con un pasado y un futuro común. En sociedades rígidas como la nuestra, esta sociabilidad transversal es emancipadora, como indica Jesús Ibáñez en su análisis de los sociogramas.<sup>19</sup> No es fruto del voluntarismo sino del voluntariado solidario: no es resultado del empeño funcionalista de complementación sino fruto de la perspectiva igualadora (fraternizadora) de la amistad gratuita.

Esta cuestión de la alteración no es simplemente un proceso psicosocial sino que tiene su proyección macrosocial si seguimos una lógica de ampliación que se retroalimenta. Las estratificaciones se sostienen gracias a culturas que les corresponden y las retroalimentan. Por eso la solución básica para la exclusión pasa por alterar la cultura política de los enriquecidos. Esos electores de países occidentales generalmente no toman decisiones conscientemente malvadas sino que simplemente eligen seguir la normalidad de la cultura en la que viven (todo sistema de dominación se perfecciona cuando se reifica, dirían Berger y Luckmann, o cuando se banaliza, podría decir Hannah Arendt). Y esa cultura es, en primer lugar, un *orden emocional de la realidad* en el cual las víctimas son desconocidas, están lejanas, no competen o son ignoradas. Se ha construido un orden de realidad que protege a los enriquecidos de la voz o la credibilidad de los excluidos. La violencia estructural de los ciudadanos del Norte no es un «trabajo manual» que manche las manos; no violenta una conciencia adormecida y autoengañada; el contribuyente ignora la consecuencia de sus actos. Más que nunca la *mano invisible* (no por libre sino por secreta) gobierna todo, no porque no exista voluntad de cambio sino porque sostenemos el hábito casi idólatra por el cual *la mano izquierda ignora qué hace la otra*. Como señala Pierre Bourdieu en su libro *Contrafuegos*, hemos consensuado un tipo de sociedad en la que permitimos un aparato productivo capitalista neoliberal y a la vez aplicamos políticas sociales reparadoras y promotoras cuyas lógicas entran en contradicción con lo primero: tenemos dos manos, una mano derecha neoliberal y otra mano izquierda social; para que funcionen es necesario un cierto olvido por parte de una mano de lo que hace la otra. La pasividad ciudadana soporta la impunidad estructural de gobiernos y mercados. La labor central en el proceso de emancipación de los excluidos y que sucede en la columna vertebral de la relación incluido-excluido es, como expone Rafael Díaz-Salazar, desde su paradigma gramsciano, transformar la «infraestructura cultural» de los países enriquecidos.<sup>20</sup>

La eficacia del diálogo con el otro en esa elipsis para autoconocerse depende de la elección de qué otro. Sostendríamos que cuanto más diferente sea el otro más información axial aporta para conocer al uno. Cuanto más alcance lleve la alteración, cuanto más distancia recorra la elipsis, más relevante es cualitativamente la información. Para saber lo que hemos hecho en Perú a través de nuestra participación en las multinacionales, bien por accionistas o por la acción política a través de acciones de oro, hay que traer la voz de la víctima. Al conocerte, la víctima te revela uno de los papeles que has estado ejerciendo, posiblemente

---

19. «Una de las cosas que más sorprenden y encantan a los observadores —y a los protagonistas— de un suceso revolucionario, prerrevolucionario o pararevolucionario, es el estallido conversacional. Todos hablan de todo con todos: se disuelven como azucarillos las barreras que separan a unos de otros y a cada uno de sí mismo. [...] Una revolución es una inmensa conversación: un rescate del ser de las garras del valor», J. Ibáñez (1991), *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1994, p.73.

20. Rafael Díaz-Salazar (1996), *Redes de solidaridad internacional. Para derribar el muro Norte-Sur*, HOAC, Madrid.

inconscientemente (irresponsablemente), y completa la realidad de lo que eres. La inclusión, que une primariamente a personas con papeles extremados por la desigualdad social, y por los que, estructuralmente, representan las clases de referencia,<sup>21</sup> es una elipsis que introduce una extrema alteración potencial. Como bien podría decir Jean Vanier, *el pobre tiene una extrema verdad sobre quién eres tú*. Antes el mundo giraba en torno a uno mismo, se era la norma por la que medir al mundo: ahora, uno mismo ha quedado relativizado: se es relativo a una historia, a una gente, es puesto en su sitio y uno se redefine de arriba abajo.

Cuando la solidaridad madura hasta el extremo, forma núcleos novedosos de sociabilidad, de *pueblo*. Crea nuevas identidades personales y nuevas narraciones de lo social o comunitario desde una estrategia unitiva que lleva a transformar la asociación voluntaria en comunidad primaria. Genera nuevas instituciones comunitarias ya no amordazadas por la clase social sino liberadas por la solidaridad y liberadoras. La experiencia o el servicio se ven superados por una nueva narración de la propia identidad y de la realidad social realizada en condiciones de correlato, en las que la propia vida se implica con un lenguaje de hechos en la dirección de otra historia tras haber descentrado, descolocado y desordenado la sociedad en sí y creado aros de desorden a su alrededor.

Esto que hemos aplicado a la constitución del sujeto, se puede aplicar a la constitución de la sociedad, una vía que puede que nos obligue a ir más allá del republicanismo hacia un modelo de autoridad asimétrica que recoja parte de la inspiración senatorial dándole una voz sobreponderada a las víctimas en la deliberación al menos de las políticas sociales. La experiencia ya nos dice que una adaptación republicana hacia la democracia de consejos (o de observatorios) es insuficiente. No obstante, esta discusión ya nos aleja demasiado del itinerario que estábamos siguiendo. Queda de manifiesto la importancia de una lectura de la exclusión desde los trascendentales del sentido. Queda por señalar la importancia de las distintas dimensiones del sentido, que haremos en la siguiente sección.

### c) Las dimensiones perdidas de la exclusión

La tercera consecuencia para la exclusión social resalta la importancia no ya de la misma presencia de una teoría de sentido (que ha ocupado las dos anteriores secciones) sino la propuesta que se desarrolla en tal teoría. Hemos propuesto un cuadro de cuatro ángulos (verdad, bien, belleza, praxis) y una quinta dimensión que los hila que se puede pensar como el epicentro de la figura (y que en sus sucesivas presentaciones nombramos como sentido, saber, conciencia y sabiduría).

Lo primero que supone esta matriz del sentido es una rehabilitación de dimensiones invisibilizadas, menospreciadas o trivializadas como la belleza que entrañamos a la dimensión afectiva. Lo segundo es que, respecto al sentido, en este esquema operamos con el supuesto de igualdad entre las dimensiones, sin establecer jerarquías entre ellas. Ciertamente, dentro de cada dimensión, las creencias forman un sistema que está organizado como una jerarquía de dependencias gobernada por unas creencias-patrón (que en alguna antropología son denominadas *eidos*) de la misma forma que en los valores existe el *ethos* (los valores-patrón),

---

21. «Los 'roles' representan el orden institucional. Esta representación se efectúa en dos niveles. En primer lugar, el desempeño del 'rol' representa el 'rol' mismo. [...] En segundo lugar, el 'rol' representa todo un nexo institucional de comportamiento» (P. Berger y T. Luckmann [1967], *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 1989, p. 99).

la belleza (cuyos sentimientos-patrón quizás se podría llamar la «filia») y el acontecimiento (cuyas praxis-patrón podríamos denominar «verbos»). Entre ellos, en estos momentos, no queremos establecer relaciones jerárquicas sino destacar la igualdad de su legitimidad para el establecimiento del sentido y ello supone que en el conocimiento de la exclusión hay que redimensionar las fuentes del sentido.

La ausencia de alguna de dichas dimensiones en el análisis o en la intervención desequilibra la comprensión del fenómeno de la exclusión y un análisis o una intervención exclusivamente centrados en una sola dimensión suele violentar la propia vida de los excluidos agravando la situación de exclusión.<sup>22</sup>

*i) La exclusión eticista*

El mundo de la exclusión sufre permanentemente la tentación del moralismo. La palabra moral todavía sufre en algunos ambientes cierta estigmatización y se usa en su lugar la noción ética, de modo que la ética (que era un nombre útil para denominar el segundo lenguaje analítico que juzga los primeros lenguajes morales) domina el campo del valor en sus formaciones más primarias. La cultura política vigente sostiene la creencia de que la deliberación pública se focaliza sobre la ética (neutralizándose aspectos tan «privados», «vidriosos» y potencialmente «conflictivos» como las creencias, los sentimientos o las praxis, como si fuese más fácil e incluso posible que los ciudadanos se pusieran de acuerdo en qué es el bien que en qué es la verdad)<sup>23</sup> formándose la idea de que la razón pública funciona sobre una ética mínima o una *ética común divisora* compartida por todas las éticas máximas que cada uno asume en su vida personal. Ese dominio exclusivo de la ética sobre el campo del sentido público ha formado un nuevo *eticismo* funcionalmente similar al viejo *moralismo*.

Cuando en la exclusión no se le da importancia a qué afirma la gente; cuando se ignoran sus sentimientos; cuando no se conocen las prácticas sobre las que se basa su vida; en general, no hay una profundización en el sentido con que se vive, siente, valora y conoce, entonces caemos en el moralismo. Cuando el moralismo o el eticismo social monopoliza la mirada sobre la exclusión tiene como consecuencia un enfoque de la acción que sobre todo prima el normativismo (el empeño en el ajuste de la persona a las normas sean propias o ajenas), el procedimentalismo (la acción se centra en el establecimiento de los procedimientos para la deliberación de lo justo), el reglamentarismo (empeño en cifrar en normas todo el proceso, en establecer el sentido moral de cada cuestión), el judicialis-

---

22. En esta cuestión convergemos explícitamente con el pensamiento filosófico más profundo sobre solidaridad que se está haciendo en nuestro país, a través del proyecto de investigación dirigido por los profesores Miguel García-Baró y Alicia Villar Ezcurra, que trabajan hace años en una fundamentación filosófica de la solidaridad y cuya referencia principal es *Pensar la solidaridad*, publicado por la Universidad Pontificia Comillas en Madrid, 2004.

23. Cierta modelo de republicanismo, acentuado en nuestro país por un sector de laicismo, ha promovido una ciudadanía del valor, un ecumenismo del valor exclusivamente en la creencia de que es difícil e históricamente conflictivo que los sujetos se pongan de acuerdo en lo que es verdad, pero es más fácil (¿y necesario?) llegar a acuerdos sobre lo que es bueno. Posiblemente Sócrates fustigaría a preguntas a quienes así piensen y quizás comenzaría interrogándonos: ¿Es más fácil que una comunidad se ponga de acuerdo en lo que es bueno que en lo que es verdad? Por nuestra parte partimos de que una comunidad que no sabe encontrar juntos la verdad no sabrá buscar el bien, y viceversa.

mo (empeño en que el juicio moral sobre el otro oriente nuestra acción con él: se exigen perfiles y bondades). El moralismo suele ser unilateral e igualitarista porque no es capaz de reconocer al individuo singular desde la apelación que hace desde la empatía: como podría decir Joaquín García Roca, el moralismo puede ser justo pero no solidario.

Cuando los excluidos e implicados se orientan exclusivamente por el moralismo no logran salir de la meritocracia.

Para que sea posible encontrar el bien se precisa del sentido de verdad, de belleza y de acción, pero...

- Como al moralismo le falta la dimensión de la creencia no es capaz de ser universal sino que sólo establece sectores de igualitarismo (por ejemplo, nacionales o raciales).
- Como el moralismo es ciego a la belleza no es capaz de reconocer la singularidad y por tanto siendo capaz de justicia la compromete por la insolidaridad a la que sólo la compasión puede llevar (seguimos pivotando sobre la idea de García Roca).
- Como el moralismo es pasivo frente a la acción es meramente intencional; no puede implicarse más allá de una moral de intenciones y un procedimentalismo asentado sobre el dogma de la autonomía como principio rector de la moral (que no implica acción sino lo opuesto: desimplicación de las autoridades prescriptoras). Un moralismo praxis es irresponsable porque carece de respuesta operativa.

A la vez, es difícil sobrevalorar la importancia del conocimiento moral del hecho de la exclusión social. Es una dimensión imprescindible sin la cual no es posible un análisis ni intervención que conozcan ni aspiren a la justicia.

### *ii) La exclusión credencialista*

El credencialismo se produce cuando el análisis de las creencias domina la mirada sobre la exclusión y la intervención en ésta. El credencialismo mira la exclusión de forma objetivista, capaz de registrar la verdad de lo que ocurre pero blindándose de que le afecte. Es el caso de quien interviene buscando que las situaciones no le afecten, con la pretensión de no perder la objetividad. Es el estatuto que se procura en muchos modelos de ciencia social o en muchas corporaciones profesionales de la empresa o la administración del Estado. Se es capaz de establecer una verdad pero no de comprender todo lo que implica. El objetivismo intenta que ni el sujeto que solicita ni el propio sujeto que administra distorsionen con sus singularidades el procedimiento establecido para definir las «verdades» legales u oficiales.

El credencialismo es positivista en sus métodos, lo cual significa que existe un dominio por parte de un tipo concreto de procedimiento de verificación (científico, utilitarista, funcional, etc.) sobre el resto de racionalidades (moral, sentimental o poética, espiritual y, dentro de la credencial la utilitaria, la ritual, la fe, la inductiva, deductiva, etc.). El credencialismo también es dogmatista en el sentido y por tanto es incapaz de ser narrativo, lo que le hace sordo a las voces e itinerarios de los sujetos, a las subjetividades y a los contextos. También hace caer a las personas en el viejo dualismo gnóstico entre el ser y el estar, entre el conocer y el hacer, entre «el alma» y «el cuerpo», entre la «ciencia social» y el «sufrimiento», entre la «objetividad» y la «subjetividad» y eso lleva a que las doctrinas sean un recurso de dominio útil al no tener que contrastarse con la realidad, por lo cual el dominante puede lograrlo imponiendo una praxis explotadora y además una doctrina

alienadora. Como ha expresado frecuentemente la teología de la liberación, la ortodoxia desatada de la *ortopraxis* es una mentira al servicio del más fuerte que domina la situación.

Cuando los excluidos e implicados asumen una lógica credencialista en su contexto, prima la ideologización con todas las cuestiones que implica.

La fidelidad a la verdad necesita del sentido del bien, de la belleza y de la praxis, pero...

- Como el credencialismo omite el juicio moral cae en un cinismo casi siempre disfrazado de profesionalismo o cientificismo.
- Como el credencialismo se blindo frente a los sentimientos se convierte en un doctrinalismo incapaz del conocimiento interno de los sujetos y, por ende, de los mismos acontecimientos, lo cual embarga su utilidad para establecer la verdad porque ésta se vuelve estática, tonta a lo sumergido, fácilmente engañable: busca más las simulaciones que confirmen sus prejuicios antes que lo que realmente está sucediendo por debajo del «deber ser» que impone la legalidad.
- Como el credencialismo se ausenta de la acción se reserva en el oficialismo, en «actuar de oficio» sin dejar libertad para el sujeto, lo cual convierte a las agencias en tontas ya que sus sujetos se desactivan realizando solamente aquello que les está positivamente indicado. Como es imposible porque colapsaría las organizaciones, los sujetos se ven obligados a tener que actuar fuera de la legalidad o contradiciendo la doctrina para lograr que las cosas sigan funcionando. Esto es lo normal en el mundo de la acción social: para que el propio sistema no se colapse hay que hacer lo que él mismo prohíbe. Como un tirano enfermo, la gente hace lo que él prohíbe para que pueda seguir viviendo, pese a lo cual encausará y castigará a aquellos que le desobedecen y sin los cuales no podría siquiera existir. Continuamente para ser fiel al espíritu de las leyes la gente se ve obligada a liberarse de las letras que hipotecan la acción.

Por el contrario, la ausencia de las creencias o de la dimensión de la verdad en la comprensión de la exclusión social conduce a la desrealización y al factualismo. El mundo se desrealiza en el sentido de que no es posible establecer qué es verdad y qué no lo es: la exclusión se convierte en algo relativo (a los estándares o expectativas nacionales, por ejemplo) o dependiente de la subjetividad de los actores y por lo tanto sin autoridad. Como es imposible que no exista ningún tipo de sujeto o de comunidad política que funcione sin creencias, cuando éstas se niegan se produce el factualismo: el propio existir de algo justifica su presencia, como es el caso de la justificación neoliberal del mercado.

### *iii) La exclusión esteticista*

Este unidimensionalismo es quizás sobre el que nuestro aparato intelectual se ha cebado más en los últimos años: se ha criticado por distintos costados la mirada sentimentalista o sensiblera sobre la exclusión y se ha asociado esta mirada unilateral al modelo mayoritario de voluntariado social. Está bastante identificada esta mirada de la exclusión, en la cual predomina el examen de los propios sentimientos y los procesos subjetivos de los sujetos en vez del análisis estructural de las leyes que rigen la situación y el propio papel en dichos procesos.

Pero el esteticismo no sólo se refiere a la primacía del sentimentalismo en la mirada y la intervención en la exclusión, que hace que las políticas de inclusión se basen sobre todo

en la intervención sobre el estado emocional de las mayorías (haciendo desaparecer a los pobres de las calles, evitando el dramatismo, limpiando y restando en general potencial de contradicción procedente de la exclusión: de ahí que la semántica de la inclusión haya tenido tanto éxito, por su menor agresividad y dureza en la descripción de las situaciones y en la prescripción de las responsabilidades). También se refiere a un esteticismo consistente en la «belleza» de la imagen de la sociedad y de uno mismo para sí y para los demás. Cuando hablamos de imagen nos referimos a la propia vida y cuando decimos belleza sobre todo señalamos a una mezcla de coherencia, reconocimiento y originalidad en la autoría. La identidad es el principal objeto del esteticismo: la posesión de una identidad es entendida como la satisfactoria percepción (autopercepción y necesariamente reconocimiento de la misma percepción por parte de un grupo de referencia) de un modo de vida y una formulación del sentido que explica la propia biografía personal o la historia de una comunidad (familia, ciudad, país, etc.), organización (empresa, Iglesia, ONG, etc.) o tipo de persona (mujer, varón, etc.). Es decir, que la autoría (la originalidad del sujeto o de la comunidad de referencia) es un componente imprescindible del proceso. Así pues el objetivo principal de las políticas de identidad es la coherencia narrativa del sujeto en referencia consigo mismo o con el grupo elegido. Aplicado a la exclusión quiere decir que la identidad se convierte en un recurso de primera necesidad para explicar el grado de conflicto sentido por los implicados.

A las víctimas se les dota de una identidad a través de definiciones de ciudadanía progresiva insuficiente (no progresivamente insuficiente sino insuficiente en su progresividad pero netamente positiva) por la cual el sujeto se percibe en mejora continua y su percepción como ciudadano ya le permite asociarse simbólicamente los bienes de los que carece pero tiene derecho; también se dota de identidad a través de identidades meritocráticas (que convierten en obra del sujeto todo lo que tiene y en defecto de su itinerario lo que le falta), identidades desplazadas (el realojo y la reasignación doméstica quita al sujeto de su identidad matriz para reubicarlo en nuevos contextos en los que carece de la conflictividad original creando simplemente comportamientos individualizados de anomía) o identidades consumistas (se identifica al sujeto según los viejos cánones de consumo clasista fijándolo a una subcultura de consumo que maximice el orgullo minimizando la contradicción, según analizó Pierre Bourdieu).

Los implicados que agravan la exclusión o se desresponsabilizan de ella, buscan limpiar su imagen (autoimagen o imagen pública, imagen personal o imagen corporativa de un gobierno, una ciudad o una clase social) salvando la apariencia de justicia, de solidaridad, de tranquilidad de conciencia. Las herramientas para esto son abundantes y conocidas de todos. Van desde el logro del estatuto de benefactor (reconocido públicamente por los carnets, las insignias, las conferencias, los nombres impresos y por las desgravaciones fiscales) hasta las grandes operaciones de reurbanización y realojo de los barrios desfavorecidos.

Cuando los excluidos y otros implicados ven monopolizado el sentido desde el esteticismo su orientación se reduce a fetichismo: consuman las pulsiones en un objeto que metonímicamente representa la situación general de exclusión como es el caso de la pobreza en la exclusión o la renta en la privación o la donación en la solidaridad.

La inteligibilidad, discernimiento y adecuación de los sentimientos necesitan del sentido de bien, de verdad y la praxis, pero...

- Como el esteticismo no discierne lo bueno en el análisis se da por bueno todo lo que se siente y es por tanto incapaz de juzgar lo personal.
- Como el esteticismo no está preocupado por la verdad, da carta de autoridad absoluta a una legitimación emocional de las situaciones y de la realidad: sería verdad aquello que me afecta y si no me afecta sería, por tanto, menos veraz. Por decirlo corto: sólo lo vívido es verdad. Esta ordenación emocional de la realidad suele ser funcional a los intereses materiales del sintiente.
- Como el esteticismo se niega a la acción yerra en toda la orientación de sus fuerzas que se dirigen de forma histérica, focalizan el conflicto sobre objetos que no son parte de la solución: ya hemos comentado el histerismo social unos párrafos más arriba como el proceso por el cual el miedo a un conflicto lo desvía hacia otro ámbito para poder encauzar las fuerzas y así reducir el agobio que produce el conflicto real. El histerismo en exclusión social suele dirigirse, por ejemplo, a la sospecha contra la solidaridad o la desesperanza de ningún cambio real: el sujeto se ve paralizado porque sus piernas no le sostienen. La traslocación es curiosa: del papel que uno pueda tener en la situación de la exclusión la tensión se desplaza a la pena que dan los excluidos y la desesperanza que uno cree que les posee, en una operación de empatía que nunca llega a interactuar realmente con el otro sino con la figura preestablecida que uno necesita como interlocutor para que el propio conflicto no se vea emocionalmente agravado. Así, el pobre es codificado según los propios intereses y todo el proceso encripta en un propio circuito de «autopatía».

Es paradójico que la dimensión estética sea la más denigrada en la percepción pública de los asuntos de la exclusión porque a la vez es la más necesaria ya que sin ella caemos en la impiedad, en la incapacidad para el reconocimiento del otro como persona única con nombre propio que desde sus sufrimientos y esperanzas nos apela personalmente haciéndose posible la alteración. La solidaridad sería imposible sin la dimensión estética del sentido, sin la compasión, sin la caridad. Caeríamos de bruces en la impiedad.

#### *iv) La exclusión activista*

El activismo produce voluntarismos que satisfacen nuestra sensación de querer hacer algo pero difícilmente logrará mejorar la situación; es una acción tonta que, manipulada, puede llegar a ser una tonta útil que profundice todavía más la exclusión. El activismo da la primacía al ejercicio del puro poder frente a lo justo, frente a la verdad, frente a lo sentido; realza la legitimación fáctica de las realidades. Parte de esa legitimación, como es el caso del neoliberalismo, consiste en la disolución de la dimensión del sentido; en el nudo materialismo. La exclusión vista desde el activismo la reduce a una serie de acciones y estructuras escindibles de las lecturas de sentido, materializa la realidad entendiendo toda la dimensión del sentido como sospechosa, accesoria, prescindible, dependiente o pura proyección.

El sujeto se orienta reactivamente a los impulsos que reciba y a los que responderá casi reflejamente según las guías de comportamiento que dominen el escenario. Para una visión activista de la realidad de la exclusión, todo se convierte en recurso y todo problema se solucionaría con una inyección de más recursos, más fuerza, más actividad.

Para que la actividad gane su naturaleza de acontecimiento necesita la imbricación de las dimensiones de bien, verdad y belleza, pero...

- Como el activismo no se somete al discernimiento de lo bueno se mueve pero sin saber de dónde a dónde ni para qué. No está capacitado para la orientación.
- Como el activismo ignora la búsqueda de la verdad no sabe lo que hace. Está inhabilitado para el realismo.
- Como el activismo omite el sentimiento se vuelve ciego a las consecuencias. No es capaz de evaluar.

Cuando los excluidos y el resto de implicados se centran solamente en el activismo como modo de sentido, se encuentran presos de la irreflexividad.

Al lector no se le escapará que el moralismo tiene algo de credencialista y viceversa; así como el esteticismo y el activismo comparten con aquéllos cierta similitud y viceversa también. En efecto, el unidimensionalismo cultural exige ciertas estructuras autoritarias y un grado de violencia sobre la gente que hace semejantes a todos sus diversos modos de ejercerlo.

Por el contrario, una mirada comprensiva de la realidad de exclusión atiende al modo en que se implican los valores, las creencias, los sentimientos y las praxis en la situación; el propio sentido del observador (científico, político, ciudadano, hombre) y cómo se modelan, contradicen, torsionan, alteran y encuentran los procesos de sentido de todos los implicados en sus distintas dimensiones formando un único acontecimiento compacto. Ello nos proporcionará un nuevo cuadro para explicarnos cómo es posible que persista y se multiplique la exclusión; nos revelará un nuevo mapa más integral de vías para la liberación.

#### d) Tras los posibilitadores del sentido

¿Cuáles son las creencias que están sosteniendo la situación de exclusión y cuáles han comenzado ya el proceso de liberación de la misma? ¿Qué mentiras operan en el conflicto? ¿Qué creencias se ven afectadas en mí mismo, que miro esa situación y en qué dirección? ¿Qué valores se ven interrogados, cuáles violados y cuáles son llamados cuando contemplo dicho contexto de exclusión? ¿De qué modo son torsionados los valores de los implicados en la exclusión, qué contravalores componen ese proyecto de mal? ¿Qué sentimientos encofran la exclusión, cuáles resultan reprimidos, cuáles se encauzan insatisfactoriamente, qué mociones surgen en el interior de los sujetos que participan en la exclusión? ¿Qué humores comparten las víctimas, los excluyentes, cuáles recorren las trincheras del conflicto? ¿Qué mociones encuentro que emergen en nosotros cuando estoy inserto en los ámbitos de exclusión o analizo nuestra responsabilidad? ¿Qué praxis están presentes en la situación de exclusión y están siendo morfologías que marcan el sentido? ¿Qué praxis me une con dichos contextos y modelan mi propia concepción de esa exclusión? ¿En qué comprensión de la Historia se ubica todo ese fenómeno, a qué marco de sentido corresponde? ¿Qué tipo de espiritualidad me hace sensible a las novedades de esa realidad de exclusión y cómo altera mis propias definiciones previas de la situación? Todas éstas son preguntas que, con la intención de conocer liberadoramente los estados de exclusión, ganarían presencia en una agenda que asuma una teoría integral del sentido.

Claramente la división en disciplinas científicas que se ha institucionalizado desde el período de la Restauración en que se fundaron las ciencias sociales, y el dominio que éstas suelen ejercer sobre las organizaciones (psicología, pedagogía, sociología, antropología, economía, incluso la filosofía, etc., y las diferentes metodologías de investigación cuantitativas,

cualitativas, históricas o de intervención suelen estar especialmente asociadas a distintas instituciones según su temática, la perspectiva dominante, etc.), no favorece el análisis integral que necesitan las situaciones de exclusión y que la mera doctrina metodológica de la interdisciplinariedad no acaba de satisfacer.

Se hace imprescindible para poder transformar liberadoramente una realidad conocer el mapa de presencias que operan en el sentido de la situación. Los conocimientos parciales han producido monstruos que aunque a veces han mejorado parcialmente la situación han acabado embargando otras dimensiones que hace arrojar a la situación un saldo de desempoderamiento de los sujetos y comunidades. Las políticas de subsidios individualizados o los planes de reurbanización y realojo son casos muy expresivos.

Un análisis de las situaciones de exclusión no da cuenta redonda de la dinámica de la realidad si no visibiliza el estado de los posibilitadores que dan cauce a los trascendentales como son la revelación, el amor, la consolación, la experiencia y la conciencia.

- El estudio de la conciencia de exclusión (la conciencia posibilita la adquisición del sentido integral de una situación) es un género bien conocido en las ciencias sociales.
- Lo es menos la investigación sobre los procesos de revelación, los cuales desvelan verdades o son tan precarios o están manipulados de tal modo o están reprimidos en un grado tal que no impiden la circulación de mentiras, medias verdades y falsificaciones. Conocer dichos procesos de revelación necesitaría identificar las instituciones, focos o agentes que están actuando produciendo creencias en los contextos concretos. A la vez, precisaría reconocer cuáles son las fuentes de revelación que están nutriendo de creencias a los sujetos, grupos y comunidades.
- Una comprensión del estado del amor en las situaciones de exclusión suena tan extraño como necesario. Es generalmente reconocido el exceso de ideologización en el conocimiento de las situaciones de exclusión y ya ha sido debatido qué nuevas perspectivas debería asumir dicho conocimiento, por ejemplo en las distintas discusiones sobre el papel de la ciencia intencional o sobre las metodologías de investigación-acción participativa (*investigación*). El excesivo credencialismo de nuestros análisis, incluso antropológicos, evita que se conozca lo que realmente gobierna la vida de la gente y las organizaciones, y una pieza fundamental es el amor: cómo ama la gente, cómo hay hechos que no ama y rechaza. El amor posibilita en la práctica la valoración de las cosas: los valores no son operadores abstractos (hay una excesiva credencialización de la dimensión del valor) sino que se encauzan mediante los amores. ¿Qué metodología es necesaria para conocer qué y cómo ama la gente, qué desea para sí misma y los otros? Parece que sólo empáticamente se llega a conocer esa red que es más que un mapa de filias, que supera un campo de deseos, que se trascendentaliza en una noción que podríamos denominar amor. Cómo ama la gente es una nota fundamental de las situaciones ya que las estructuras pueden variar sustancialmente dependiendo de las polarizaciones morales que el amor teja alrededor de ellas.
- Próxima al amor como posibilitador nos encontramos la consolación: usando la semántica ignaciana que llevamos aplicando a esta cuestión, la gente accede a la belleza mediante las mociones de consolación y desolación. Conocer las mociones que emergen en las personas ante los diferentes hechos y los humores que recorren las situaciones, relaciones y comunidades sociales, nos da junto al amor lo que es la dimensión invisible de las políticas sociales que las socava y rediseña. Las políticas sociales y los dis-

tintos programas sociales son rediseñados por los funcionarios y agentes que los aplican (que los ajustan en su aplicación, muchas veces, como hemos dichos anteriormente, contradiciendo su letra para cumplir su espíritu) y finalmente por los «beneficiarios» que, aunque generalmente se les da muy pocos grados de opcionalidad, los reinterpretan según sus propios procesos de revelación (el boca a boca entre sus prójimos), de amores (que catalizan las valencias del valor), según las consolaciones que emergen y en las que van percibiendo los distintos tipos de sentimientos que les producen. No sólo reinterpretan sino que moldean los programas sociales negociando, esquivando y haciendo el uso que estiman. En la mayoría de la aplicación de los programas sociales se hace inviable una evaluación realista porque no dimensionan el estado de consolación o desolación de los destinatarios ni de los agentes que lo aplican. Insistimos en que no es meramente un análisis de las sensaciones o una encuesta sobre el ánimo sino de los procesos de consolación y desolación, que tienen un ciclo y onda mayor y que marcan la tendencia estética de los sujetos y el auténtico clima emocional de los grupos y organizaciones. Son notas que nos permiten no sólo conocer las reacciones de los excluidos sino también lo que en profundidad suponen las situaciones de exclusión, qué asolan en los excluidos y sus víctimas y qué mapa de consolaciones nos marcan las vías de liberación.

- Finalmente, el rastreo de las experiencias que canalizan las praxis es crucial para conocer qué hechos están marcando la forma de vida de la gente. Qué experiencias profundizan la exclusión y cuáles la contradicen, qué experiencias dominan el mapa de la acción y qué experiencias están ausentes o veladas: que experiencias son necesarias develar o hacer presentes para suscitar procesos emancipadores.

A la vez, crear una cultura de solidaridad que libere de la exclusión pasa por atender los procesos de revelación, avivar los amores, discernir las consolaciones, generar experiencias y alertar la conciencia. El resultado es la creación de cosmovisiones que llaman a las cosas por su nombre, morales que añaden valor, estéticas que pacifican, una historia vertebrada por la ortopraxis y una sabiduría que aproxima cada vez más sentido y realidad.

Especial importancia tiene la dimensión narrativa de la creación cultural y dentro de ésta los procesos de configuración de iconos liberadores. El sentido común no opera con abstracciones sino que narra con una racionalidad icónica. Los trascendentales no se presentan divisos ante la razón vivida (aunque la razón analítica sí da cuenta de ellos) sino que se presentan fusionados en un mapa de iconos que pueblan la cultura y que son alimentados y contradichos permanentemente. Los procesos de liberación en el campo de la exclusión comienza por la intervención en los iconos. La praxis, las experiencias y la historia son las principales fuentes de donde proceden los iconos más emancipadores. Sobre este asunto cabe un estudio en el que no vamos a entrar: el papel de la razón icónica en las políticas sociales de sentido.

La exclusión se realiza porque existen transmisores culturales que la sostienen; sin dichos transmisores la exclusión es insostenible. A la vez, el proceso de liberación de la exclusión tiene que necesariamente producir todo un mundo cultural depositado en los sistemas de iconos; esa emancipación cataliza por tanto todos los marcos de sentido, que se convierten en una herramienta imprescindible de empoderamiento y emancipación. En consecuencia, la primacía sapiencial del hecho de la exclusión responsabiliza a las políticas de sentido con la primacía catalizadora de las vías de liberación social.

## Las necesidades radicales

Es algo tan compartido que comprender la exclusión social requiere una teoría de las necesidades, que en los discursos dominantes ésta es privilegiada como fuente principal en la concepción de la exclusión. La naturaleza sapiencial del acontecimiento humano supone una continua apropiación, incorporación o actualización cuyo existencial (aquello por lo que se dinamiza dicha actualización) es la necesidad. El hombre a través de su libre acontecer experimenta necesidades que le mueven a actualizarse permanentemente. La necesidad aparece como algo que tiene que darse para continuar el curso del acontecimiento. La necesidad está formada analíticamente por cuatro principios sapienciales que llamamos *radicales*. Los principios sapienciales de la necesidad tienen que garantizar que se cumplen todas las dimensiones por las cuales el existencial de la necesidad (libertad de actualización) puede presentarse. Los radicales arraigan al acontecimiento a un curso de necesidades que cumpliéndose se actualiza su naturaleza humana.<sup>24</sup> Los radicales son principios irreductibles de la necesidad.

Los radicales son cuatro, formulados intuitivamente por cuatro verbos: estar, hacer, tener y ser. Partimos de la misma estructura de análisis de los acontecimientos: la dimensión del sentido, materializada en la necesidad de ser; la dimensión de la libertad, que sustancia la necesidad de hacer; la dimensión de la apropiación se expresa en la necesidad de tener. A estas tres necesidades se une la misma presencia del acontecimiento, encarnada por la necesidad de estar. El orden de las mismas —estar, hacer, tener y ser— lo hemos hecho siguiendo su aparición cronológica en la vida del sujeto, lo que no significa que exista entre ellos una jerarquía estanca, como luego veremos. Primeramente el hombre está; luego hace; luego se apropia y luego establece sentido por la necesidad de ser. Estas necesidades constituyen los cuatro radicales existenciales. A la hora de denominar las necesidades (los radicales y los subradicales que iremos exponiendo) buscamos su formulación como verbo (estar, hacer, funcionar, relatar...) para acentuar que su condición de presencia es una espera, es «para algo», no remata en sí misma, se radica en un sujeto y predica un acontecimiento.

- a) *El estar* es la presencia, la necesidad de ocupar, disponer y actualizar una corporalidad y un mundo. El estar es un radical que es empleado como una categoría básica de existencia cuando se dice «estar vivo», «no puede estar» o «ya no está con nosotros»; señala el «estar bien» o «estar mal», «estar preso», «no saberse dónde está alguien», «no dejar

---

24. Imanol Zubero, en su libro *Las nuevas condiciones de la solidaridad* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994), señala al carácter revolucionario de la redefinición de las necesidades radicales haciendo suya una cita de Antoni Gramsci: «Es igualmente preciso que los nuevos movimientos sociales avancen en una definición de sus reivindicaciones como necesidades radicales: 'Necesidades radicales son todas aquellas que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma. Por lo tanto las necesidades radicales son factores de superación de la sociedad capitalista'». Nuestra relectura de la noción de necesidades radicales entendería que las reivindicaciones de los movimientos sociales se tornan nuevos cánones de la dignidad humana cuando se entroncan con las necesidades radicales. Requiere por tanto proyectos históricos que se enraícen integralmente en la realidad humana y sus distintas dimensiones, que maduren de movimientos políticos a movimientos antropológicos o que enraízan en un mapa plural y activo de marcos de sentido. Así ha sido en la historia del movimiento obrero, en el caso del ecologismo, en sus primeras etapas en el caso del feminismo y también en el proceso de la solidaridad.

estar». Es un radical primario que refiere la necesidad mínima de acontecer, de actualizarse a través del seguir estando.

- b) *El hacer* es la necesidad de efectuar volitivamente y de crear. Este radical de hacer, muestra una necesidad muy básica que presenta un acontecimiento que puede suceder. En relación a las situaciones de exclusión, se emplean a menudo expresiones como «no hacer nada», «no poder trabajar», «no poder comprar», etcétera
- c) *El tener* significa la necesidad de incorporación de otros al propio acontecimiento y de incorporación del propio al resto. Tener es una dimensión de necesidad que implica tener vínculos, que a uno le tengan estima, que otros tengan lo propio, etc. Tener un hijo o tener madre, tener familia, tener amigos, tener pandilla, tener casa, tener dónde dormir, tener comida, tener derecho, tener la nacionalidad, tener permiso, tener trabajo o tener dinero, son expresiones muy comunes en el mundo donde se viven las necesidades más claramente. Tener algo es disponer de algo y también disponerse a hacerse responsable de algo, cuando algo se tiene se tiene también: disponer de algo es disponerse a algo.
- d) *El ser* es la necesidad de significación. Se refiere a las identificaciones y permiten atender a la necesidad de sentido que inevitablemente tiene nuestra naturaleza sapiencial. En el sentido común recorre expresiones que van desde el «soy cocinero» hasta el «soy ucraniano», «soy su pareja», «soy ortodoxo» o «soy melancólico».

La relación entre los tres no es jerárquica en el sentido de que se gradúan en importancia. La sapiencialidad del hecho humano impone la imprescindibilidad de las necesidades ligadas al ser tanto como aquellas propias del estar, al igual que las del hacer o tener. Las cuatro no son alturas de una pirámide de necesidades sino que son los cuatro vértices de una pirámide de base triangular: igualmente distantes entre sí, directamente unidos los cuatro entre sí; cada necesidad, ubicada en un vértice, está formada por las líneas que la unen a los otros tres vértices. Las necesidades hay que pasar de pensarlas piramidalmente a concebirlas remisionalmente.

Un radical es una necesidad-raíz, un principio sapiencial que articula la acción (activo) y fructifica en un acontecimiento. Si esos radicales son principios de carácter verbal, llamaremos troncales a la sintaxis que los articulan (activan) y, cerrando la imagen, denominaremos frutos a los acontecimientos sociales que generan.

- a) El troncal del estar es el *sustento*: el sostenimiento, la sustentación, hechos relacionados con la sostenibilidad. En consecuencia, el fruto de la sustentación del estar es doble: *el cuerpo y el lugar* entendido como el contexto espacial en el que se desarrolla la corporalidad de la persona. Cuerpos y lugares son dos piezas de primera magnitud para la comprensión de la exclusión social que han sido sobradamente estudiados en la literatura común del sector.
- b) El troncal del hacer es la *creación* y el fruto de la realización es el *itinerario*. La creación refiere a la necesidad de hacerse, de hacer, de manifestarse. El itinerario es la necesidad de creaciones que van actualizando al sujeto. Los itinerarios son las rutas de haceres que están en la expectativa de los sujetos y que han sido ejecutados por los sujetos. El análisis desde los itinerarios en el mundo de la exclusión supone pensar la liberación con una alta singularidad ya que cada uno sigue un itinerario diferente y supone pensar el empoderamiento como apertura de itinerarios posibles, como posibilitación de itinerarios y acogida de la variabilidad de los itinerarios vividos.

- c) El troncal del tener es la *remisión* y el fruto de la remisión es la *comunidad*. Tener remite a la unidad, marca un movimiento contrario al de separarse como individuo: tener es una necesidad de vincularse, de unirse, de actualizarse con otros, por otros y en la matriz que les genera. Por ello su troncal es la remisión y su fruto es la comunidad. El movimiento de tenencia es la donación no la adquisición sino que la dinámica que marca esa tenencia es el abrir el propio acontecimiento a la participación en otros.
- d) El troncal del ser es la *narración* y el fruto de la narración tiene que ser una categoría que suponga la asunción crítica actualizada de la cultura por parte de los sujetos, pero no existe tal categoría cultural. Tal categoría debería ser la identidad, pero la *identidad* en el sentido de «sentidad», es decir, de «mundo que es», no en su acepción individual o corporativa. Hablaremos de la identidad que el sujeto atribuye a la existencia en esa comprensión de «sentidad». Insistir en la noción de sentidad como matiz de la identidad supone que, contra las tendencias de la segunda modernidad, el excluido no necesita dotarse de una narración que le dé consonancia cognitiva sino conocerse en el mundo y conocer el mundo en/con él. El fruto de la necesidad de ser no es la consonancia sino la transparencia.

### Radicales

<b>Radicales</b>	Estar	Hacer	Tener	Ser
<b>Troncales</b>	Sustento	Creación	Remisión	Narración
<b>Frutos</b>	Cuerpo-lugar	Itinerario	Comunidad	Identidad



Las teorías de las necesidades básicas se plantean siempre el desafío de la ordenación de las necesidades según su grado de acuciosidad, que fundamenta el criterio de priorización de las políticas. Nuestra idea es que el hombre es un acontecimiento que despliega una misión pero en un proceso de remisión a realizar su propia naturaleza, lo cual marca una carretera de doble circulación. Desde que el hombre nace está desplegándose en un movimiento que va desde el ser al estar hasta el final de sus días y cuando entra en la juventud comienza un proyecto que va desde el estar al ser de modo que los radicales se ordenan por grado de acuciosidad de forma inversa. Las necesidades se hacen presentes con la siguiente secuencia:

- Lo que marca el final de la infancia es su idea de la propia presencia como matricialmente diferenciada de otras presencias en las que también es (es la conciencia de uno mismo como historia).
- Lo que marca el final de la adolescencia es la conciencia de limitación del estar y del hacer.
- Lo que marca el final de la juventud es la autodonación como tenencia (tienes a otros a través de tu autodonación a ellos; tienes a la sociedad a través de la autodonación a ella), la donación como presencia (como estar), como hacer y, paradójicamente, como tener.
- Lo que marca el comienzo de la vida adulta es la fusión del estar, del hacer y del tener en la necesidad de ser.
- La ancianidad es un proceso delicado en el que envejecer no tiene por qué ser lo mismo que ser anciano o mayor (al igual que llegar a la edad adulta puede hacerse en condiciones de adolescencia vital, de sensación de ilimitación). Las edades, tal como estamos viendo, son un estado de necesidades o, por decirlo de otra forma, un estado de esperas o libertades. Desde esa perspectiva, ¿qué es lo específico de la ancianidad? ¿Cuál es la diferencia senior? La ancianidad se caracteriza por un proceso de desasimilación como consumación de la vida adulta de autodonación: deja de hacer, deja de tener y, finalmente, con el advenimiento muerte deja de estar, pero todo ello en condiciones por las cuales conforme deja de hacer, logra estar no haciendo, tener no haciendo y ser no haciendo; cuando deja de tener, logra estar no teniendo y ser no teniendo; cuando deja de estar, logra ser no estando. La ancianidad no es una anticipación de la ausencia pero sí del ser sin la propia presencia (y sin la de quienes son «propios», son presencias «propias» o apropiadas), lo cual apunta a la naturaleza de la realidad cuando se extinguen los autores humanos, indica la trascendencia de lo propio. La trascendentalización de la necesidad de ser funde el estar, el hacer y el tener y esa es la especificidad de la ancianidad en sus distintos iconos como los abuelos o lo senatorial.

Aunque la dominancia de cada una de las necesidades se acentúe conforme el sujeto desarrolla su naturaleza de posibilidades estructurales, éstas están presentes en todas y cada una de las etapas de la vida. Así, existe una necesidad de ser que se satisface en los mismos primeros momentos de la infancia a través de un modo de estar que implica el ser: estar siendo o nombrar. Las necesidades se van haciendo presentes evolutivamente transformando las anteriores por fusión hasta formar una única necesidad compacta que, aunque analíticamente es posible dividir, vitalmente se da como una única necesidad de vivir.

De esa manera, el predominio que existe de la necesidad de estar tendría una dimensión de hacer (el inconsciente funcionamiento biológico del cuerpo), una dimensión de tener (el movimiento de incorporar que permanentemente realiza el niño) y de ser (el nombrar). Todos los radicales se ponen en juego en cada uno de los radicales, lo cual formaría un cuadro de *intranecesidades* (necesidades que derivan y amplían las necesidades primarias) que dimensionan cada una de las necesidades radicales y que denominaremos subradicales, sobre los cuales pasamos a exponer.

### Subradicales

	ESTAR	HACER	TENER	SER
ESTAR	<b>Estar</b>	Sustentar (labor)	Cuidar	Ubicar
HACER	Funcionar	<b>Hacer</b>	Multiplicar	Relatar
TENER	Incorporar	Producir (trabajo)	<b>Tener</b>	Participar
SER	Nombrar	Obrar (acción)	Fundar	<b>Ser</b>

Hay una dimensión recurrente en los subradicales que es la formada cuando se cruza un radical consigo mismo (estar-estar, hacer-hacer): ése es el lugar donde ubicaríamos propiamente al radical en el cuadro de priorización de necesidades. Cada dominio de necesidad (estar, hacer, tener, ser) se dimensiona internamente bajo el acento de los otros radicales, que vendría a establecer el momento, la condición, en que se realizaría dicha necesidad. Así, en el dominio del tener se produce un hacer, lo que podría expresarse bajo la fórmula «tener haciendo».

### Subradicales (formulado según la necesidad que domina)

	ESTAR	HACER	TENER	SER
ESTAR	<b>Estar</b>	Hacer estando	Tener estando	Ser estando
HACER	Estar haciendo	<b>Hacer</b>	Tener haciendo	Ser haciendo
TENER	Estar teniendo	Hacer teniendo	<b>Tener</b>	Ser teniendo
SER	Estar siendo	Hacer siendo	Tener siendo	<b>Ser</b>

El radical del estar se relaciona con seis categorías distintas dependiendo de que el radical dominante sea él mismo u otro de los radicales. Los subradicales dominados bajo la necesidad de estar son tres: funcionar, incorporar y nombrar.

- a) *Funcionar*. Funcionar es el resultado de la fuerza y operaciones que ejerce unitariamente el propio organismo biológico desde su concepción hasta su muerte.
- b) *Incorporar*. El proceso de incorporar hace referencia a la incorporación permanente de sustancias por parte del organismo (el hacer biológico) y también a los movimientos primarios de incorporación que desde edades muy tempranas realiza la persona en su concepción de continuidad corporal entre él y su entorno.
- c) *Nombrar*. Estar también es nombrar desde el momento en que se disciernen las separaciones y acontecimientos, que primariamente es un proceso de singularización ya que cada discernido es un hecho único. El discernimiento primario implica siempre nombre propio cuanto es singular y posiblemente el primer nombre es la propia percepción por el nacimiento.

El estar es un radical implicado en dimensionar los otros radicales. Así, en el radical del hacer hay una dimensión que apropia el estar (que asignamos a la noción de sustentar); en el tener hay una dimensión de estar que es el subradical denominado cuidar; en el dominio del

radical ser el estar abre el subradical del ubicar. Vamos a analizar los siguientes sub-radicales desde cada dominio de necesidad. El dominio de necesidad que implica el radical hacer se dimensiona en tres subradicales que identificamos cercanos a las categorías de la actividad que establece Hannah Arendt en su *La condición humana*: labor, trabajo y acción. Arendt busca explicar las grandes categorías de la actividad humana, lo que guarda relación con las categorías de la necesidad humana. En nuestra búsqueda como necesidades dichas categorías se distribuyen de modo distinto pero no necesariamente contradictorio como explicaremos a continuación.

### Subradicales (relación con el esquema de actividad humana de Arendt)

	ESTAR	HACER	TENER	SER
<b>Estar</b>	<b>Labor</b> (funcionar, incorporar, sustentar, cuidar)	<b>Trabajo</b> (multiplicar, producir)	<b>Trabajo</b> (multiplicar, producir)	
<b>Hacer</b>	<b>Labor</b> (funcionar incorporar, sustentar, cuidar)	<b>Trabajo</b> (multiplicar, producir)	<b>Trabajo</b> (multiplicar, producir)	
<b>Tener</b>	<b>Labor</b> (funcionar incorporar, sustentar, cuidar)	<b>Trabajo</b> (multiplicar, producir)	<b>Trabajo</b> (multiplicar, producir)	
<b>Ser</b>	<b>Acción</b> (nombrar, obrar, fundar, ubicar, narrar, participar)	<b>Acción</b> (nombrar, obrar, fundar, ubicar, narrar, participar)	<b>Acción</b> (nombrar, obrar, fundar, ubicar, narrar, participar)	

- d) *Sustentar*. La noción de labor de Hannah Arendt implica todas aquellas actividades biológicas necesarias para el sustento de la corporalidad que el propio organismo opera para su sostenibilidad sin una deliberación por parte de la persona, pero también incluiría aquellas actividades en las que no existe una deliberación personal de modo que no existe una finalidad consciente. Estamos hablando de papeles sociales o actos rutinarios de la vida cotidiana que se ejecutan automáticamente sin mediar un seguimiento consciente por parte del sujeto. Tal es el caso de las consecuencias o efectos no intencionados de nuestra presencia junto a los demás o de los efectos de nuestra acción sobre personas con las que tenemos relaciones terciarias. La noción de Arendt incluiría el hacer bajo el dominio del estar, es decir, el subradical del funcionamiento y también el subradical de la incorporación tanto cuanto implica una acción. En nuestro subradical recogeremos toda la actividad que no supone funcionamiento e incorporación tal como los hemos fijado como subradical. Es decir, la labor la entendemos como sustentar y está formada por todas aquellas actividades no intencionadas de la persona que vienen a reforzar el estar, o sea, lo que Arendt entendería como el reino de la necesidad natural (del estar). No incluiríamos aquellas consecuencias no intencionadas fruto del hacer teniendo o del hacer siendo sino que éstas serán actividades de hacer teniendo pero veladas a la conciencia.
- e) *Producir*. El concepto de trabajo de Arendt se enuncia bajo el reinado de la utilidad: consiste en intervenir en la naturaleza con el fin de crear algo distinto según una intención. Entendemos que la dimensión del tener en el dominio del hacer (es decir, hacer teniendo) es aquella en la que el hacer se implica en otro. La diferencia con el tener

haciendo (multiplicar) es que la multiplicación implica una incorporación de uno mismo mientras que el hacer teniendo (trabajo) puede ser una actividad en la que el sujeto no está estableciendo vínculos sino que está realizando un trabajo rutinario en el que el vínculo (el tener) no se dirige a cada objeto producido con su intervención sino con la actividad general objeto de su trabajo. Es decir, que un fontanero no «tiene» sus arreglos sino que «tiene» o «man-tiene» vínculos con las personas a las que sirve, con la empresa para la que trabaja, con la corporación de fontaneros, con su aprendiz, con sus herramientas a las que cuida, con su contrato, etc. La noción de trabajo de Arendt incluiría la multiplicación y por esa razón llamamos a este subradical *producir*.

- f) *Obrar*. La acción de Arendt se refiere a aquella actividad que otorga significado a los acontecimientos, a la realidad. Bajo dicha actividad entrarían las necesidades vinculadas al dominio de necesidad del ser pero también aquellas actividades que dimensiona el ser como el nombrar o la fundación. Por obrar o «hacer siendo» entendemos específicamente aquella necesidad de actuar que implica significar, identificar, como es el caso del habla o de parte de la actividad sexual, que son actividades cuyo desarrollo se hace a través de significaciones. Cuando un hacer se presenta por significaciones, entonces se crean obras; efímeras o permanentes, pero existe una obra.
- g) *Cuidar* o tener estando es cuando hay una necesidad de incorporar vínculos ampliando la propia fuerza o desarrollando el propio organismo o el de aquellos que uno considera los suyos. También incluiría la expansión de la propia presencia a través de relaciones (que le hacen a uno presente en otros lugares), de objetos (la representación de uno mismo en otro lugar a través de fotografías o escritos, o de obras como es el arte) o de requerimientos (se le requiere por un tipo de derecho que tiene que ejercer o que tienen sobre la persona). También se refiere a aquel entorno en el que el sujeto se siente parte y se siente representado, incorporado o donado como es el mundo de intimidad (el hogar, los lugares propios, la familia, los amigos, las cosas propias como son los objetos de apego o los animales de compañía). Un caso que ilustra este subradical es la necesidad de atender a los tuyos.
- h) *Multiplicar* o tener haciendo es la necesidad de establecer más vínculos, de multiplicar las tenencias bien incorporando o bien donando las propias tenencias, que «te tengan». Una necesidad del orden de multiplicar es el «hacer» amigos.
- i) *Fundar* o tener siendo es la necesidad de remitir un vínculo a un marco de sentido, de hacer vínculos de significación entre las tenencias o tener categorías que vinculen matricialmente lo que se tiene. Se funda en el sentido que se remite a un fundamento, se fundamenta lo que se tiene, se tiene que remitir a algo. Un caso que ilustra esto es la necesidad de tener madre o tener orden entre las cosas, o tener memoria de lo que uno tuvo.
- j) *Ubicar*. Es la necesidad de ser estando, es decir, de tomar conciencia de la presencia, la necesidad de la presencia entendida como categoría existencial. Se distingue del estar siendo en que lo propio no es discernir sino conocer la presencia.
- k) *Relatar* o ser haciendo lo comprendemos como la necesidad de dar significado a los acontecimientos. Se diferencia del hacer siendo en que no hay necesidad de hacer sino de conocer el significado, lo que implica necesidad de hacer en el caso del relatar. Un ejemplo es la necesidad de explicarse cierto comportamiento propio.
- l) *Participar* o ser teniendo consiste en conocer desde los vínculos que se establecen, «comprender con», conocer desde la propia relación con las cosas, las personas, las con-

diciones. Se diferencia del tener siendo en que fundar es remitir algo con lo que existe un vínculo a un sentido y participar lo entendemos como remitir a uno mismo en esa condición de vinculado a un sentido. Fundar es fundamentar algo que se tiene y participar es remitirse junto con algo que se tiene a un fundamento en virtud precisamente de ese vínculo. Hay necesidad de participar cuando uno encuentra sentido a la propia persona en la relación con su madre.

### Subradicales (ejemplos de necesidades)

	ESTAR	HACER	TENER	SER
Estar	–	Sustentar (dormir)	Cuidar (atender a los suyos)	Ubicar (tomar conciencia de la presencia)
Hacer	Funcionar (producir anticuerpos)	–	Multiplicar (hacer amigos)	Relatar (explicarse un comportamiento)
Tener	Incorporar (comer)	Producir (arreglar algo)	–	Participar (conocerse en la relación filial con la madre)
Ser	Nombrar (nacer)	Obrar (hablar)	Fundar (tener memoria de alguien)	–

Los radicales se ordenan desde el estar al ser de mayor a menor acuciosidad pero no linealmente sino diagonalmente siguiendo el cuadro de subradicales. Así, un polo primario sería el formado por el funcionamiento-labor y el opuesto sería la fundación-participación. Lo que resalta este cuadro de necesidades es la temprana primariedad de la dimensión del ser en su realidad de «ser estando»; es decir, que hay dimensiones del ser que son primarias y hay dimensiones del estar que son menos acuciantes.

*¿Cómo se aplica esta teoría de la necesidad a los procesos de exclusión y liberación?*

#### Estar

Que el estar sea una necesidad radical supone en el campo de la exclusión social poner en primera escena la presencia o la estancia como una nota fundamental. Concebir la exclusión social desde la lógica de la presencia reestructura las legitimaciones ya que el mismo estar se convierte en un bien a cuidar y que crea derechos. La presencia, el estar, es una de las principales cuestiones en las que se centran las políticas reales contra el fenómeno o, más bien, contra los problemas que crea la exclusión ya que principalmente se basan en una regulación del estar en dos direcciones: primera, en dirección a salvaguardar la continuidad de la vida de los otros suministrando recursos para el mantenimiento de la garantía de existencia (vivienda, alimentación, vestido, etc.); segunda, en dirección a asentar a la población expresivamente

excluida,<sup>25</sup> lo que significa restricción de presencia en determinados espacios y circuitos (calles, metro, estaciones de tren o autobuses, etc.) y confinamiento inducido en lugares especializados como residencias, barrios de realojo o suburbios. La presencia es la primera nota del realismo: hay algo que está y que en su estar constituye un primer derecho de estar.

La necesidad de estar significa no sólo la necesidad de sustentarse y procurar el mantenimiento de la supervivencia sino sobre todo ejercer el derecho de presencia, el derecho de apropiarse los lugares e incluso el propio cuerpo, tantas veces enajenado. Al respecto de esto último, Antonio Negri afirma en su libro sobre Job que, tras su dura experiencia de prisión, «se trataba sencillamente de recobrar el cuerpo, de reivindicar su presencia y su resistencia».<sup>26</sup>

Existen regímenes de presencia que generalmente son objeto de legislación municipal y se relaciona con el orden público y el control social de la imagen de la propia ciudad y de los iconos que galvanizan las contradicciones sentidas por la población. La política de lugares es uno de los instrumentos más usados en las políticas reales sobre exclusión. Los lugares se especializan igual que se especializaron las instituciones de internado y permiten la concentración de recursos, personal y servicios; el control de los factores de riesgo, etc. Pero la lectura desde las necesidades radicales es que existe un control de presencia que reduce las libertades básicas de los individuos; la necesidad de hacerse presente para que pueda acontecer, para que puedan acontecerle novedades. La espera tiene mucho que ver con la presencia. Hacerse presente, estar, suscita esperas.

Por ejemplo, el ejercicio del derecho de estar es lo que subyace en la movilización cívica: se ha mostrado como una herramienta de primera magnitud para la incidencia política. Una manifestación no es más que una presencia capaz de afectar al estado de los iconos que regulan la opinión pública. El derecho de manifestación es sobre todo derecho de presencia y provoca esperas. El solo hecho de estar mueve acontecimientos.

La necesidad de presencia no se limita sólo a uno mismo sino que uno necesita presencias de las que forma parte. La necesidad primaria de la presencia materna forma parte de esa necesidad radical de estar uno en sí ya que la criatura pertenece *con* la madre. La ley de remisión nos revela las presencias de las matrices en que somos y la necesidad de estar significa la necesidad de presencia integral de «en lo que uno es» y puede estar ausente por lejanía u olvido. La presencia es estar de varias corporeidades que no son concéntricas (cuerpo, entorno, etc.) sino remitentes. Esto, aplicado a la exclusión social, podría significar que la necesidad de estar tiene que ser mirada integralmente teniendo en cuenta los *derechos de lugar*, el cuidado de las presencias a que básicamente remite el sujeto como son sus raíces, su memoria o sus referencias personales principales. La vida comienza por el estar, un estar que en sí es una lectura de presencia repleta de sentido.

---

25. Por población expresivamente excluida entendemos aquellos que muestran marcas que explicitan dicha condición de exclusión visiblemente como es el caso de los mendigos, prostitutas, desempleados, toxicómanos o las personas sin hogar que se residen en la calle. También aquellas personas de otra etnia, nacionalidad o procedencia o color de piel que son asociadas con cierta clase de personas que la sociedad considera que son excluidos, cuestión que está en la base de la mentalidad racista y clasista. También afecta a personas que se interpreta que suponen un riesgo para los demás por parecer delincuentes o «sospechosos» de serlo por que se parecen al perfil de la imagen que se ha formado en la opinión pública al respecto.

26. A. Negri (1988), *Job: la fuerza del esclavo*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 15.

El troncal del estar es el sustento, aquello por lo que uno está y puede seguir estando. La sostenibilidad caracterizada como sustentabilidad es, por tanto, una facultad primaria del ser humano que se hace perentoriamente necesaria. Los subradicales nos permiten detallar mejor esta cuestión.

El funcionar (o estar haciendo) nos refiere a la salud del cuerpo y a la fuerza vital que empuja la misma presencia, lo que implica un estado corporal y anímico del propio cuerpo e implica todas las operaciones que hacen que un lugar se sostenga. El funcionamiento ecológico del lugar donde está el propio cuerpo, con el que está el mismo sujeto, se interna en esta necesidad de funcionar. La mirada ecológica sobre la exclusión, muy propia de la inspiración de parte de la Escuela de Chicago de los años treinta, implica una conciencia holística de la presencia. La presencia entendida sólo como garantía de supervivencia de los sujetos no considera el lugar, las raíces, la familia o los lugares dentro de sus consideraciones sino que individualiza los problemas sociales o ecológicos de insustentabilidad buscando soluciones individualistas. Las políticas de realojo donde se disgregan comunidades para mejorar sus condiciones forman parte a veces de una mirada ciega a la ecología de la presencia, lo cual genera sufrimiento y una internalización del desprecio que los administradores tienen de la propia presencia. Reducir el estar a política de salud individual es una de las primeras operaciones del despotismo humanitario por la urgencia pero también por una insuficiente comprensión de la lógica de la presencia en el ser humano. La situación de los refugiados es una de las mayores violencias de la necesidad del estar en nuestro mundo, lo más cercano al concentracionismo; cercanos a los refugiados están aquellos excluidos que desvinculados de sus presencias de remisión son residencializados o realojados en entornos diseñados para absorber su presencia neutralizando el conflicto social.

La salud y la misma supervivencia, el sustento del otro, se encuentra incardinado en un sistema de estar que sin una mirada ecológica no es perceptible. Por decirlo con una imagen intuitiva, las personas tienen raíces como las plantas y cuando uno la mueve sin una perspectiva ecológica, le arranca las raíces provocando sufrimiento y poniendo en riesgo la posibilidad de «trasplantarla» a otro lugar. La política de lugares está en la base de las políticas de presencia, las políticas de supervivencia de los pobres, que es el núcleo duro de las políticas convencionales de inclusión.

Pensar desde la necesidad de estar supone un reconocimiento de los derechos de presencia, supone establecer nuevos procesos e iconos para que exista negociación de presencias (por ejemplo, convertir los rincones apropiados por mendigos en lugares de encuentro, afluentes de presencia), implica una mirada abarcante (remitente) de las matrices de presencia en que vive el individuo.

Pensar las necesidades de estar es tener una mirada más completa del hombre y reconocer el valor de la presencia. Además del valor de utilidad, del valor de cambio o incluso del valor de signo, existe el valor de presencia, el valor del mero estar.

Estar haciendo implica que la presencia de la persona excluida establece un circuito de *intraacontecimientos* que sustenta las presencias. Las presencias y el estar nunca son estáticos sino que poseen una intrahistoria que pese a no ser un movimiento que irrumpa fehacientemente en el curso de los otros acontecimientos existe y es fundamental para la sostenibilidad de dicha presencia. Esos intraacontecimientos serían como las raíces de la imagen que empleamos del trasplante, sería el mapa del estar, la geografía de la propia estancia, los «por supuestos» que nutren la presencia del individuo. Una de las primeras operaciones que los excluidos reciben en la intervención es un informe muy restrictivo de dichos «por supues-

tos», una *jibarización* de lo que supone la propia presencia, reducida a lo que se entiende como necesidades básicas de corte materialista: aquello que mantiene vivo el cuerpo.

Estar haciendo o funcionar supone una mirada del hecho humano que garantice el circuito de supuestos que sustenta el estar de los sujetos. En su lectura más convencionalmente materialista, implica el mantenimiento de las constantes vitales; en una lectura más comprensiva de la presencia significa el sustento de aquellas remisiones que son fundamentales para el sujeto como es la presencia de la propia familia o de los lugares que asocia a sí mismo. Aplicado a la exclusión, hay una serie de «necesidades» que ganan valor primario para el propio sustento del sujeto.

El subradical del *estar teniendo* nos abre otro prisma que arroja nueva luz sobre el escenario de la presencia. El incorporar o estar teniendo efectivamente nos pone en los primeros puestos de la parrilla de necesidades la expectativa de flujos que se incorporen, de tenencias que son incorporadas no como un movimiento de búsqueda por parte del individuo sino que se insertan por la propia lógica de la presencia. De este orden son las fuentes vitales como comer o respirar, pero también se abre a aquellas incorporaciones que la propia presencia (ecológica) del sujeto impone como son los contactos vitales del sujeto con personas (que reclaman el derecho de reagrupación familiar, por ejemplo, sin las cuales la propia presencia del sujeto se pone en riesgo), lugares (que fundamentaría un cierto derecho de retorno o de «contorno») o accesos necesarios para el propio estar del sujeto y sin cuyo flujo se pone en riesgo la propia integridad y sentido personal.<sup>27</sup> A la vez, el estar teniendo nos habla de cuáles son las condiciones necesarias para que el lugar de los sujetos tenga una presencia sostenible: qué es aquello necesario para que un lugar garantice una presencia sostenible de los sujetos. Se refiere, por ejemplo, a la ausencia de violencia, la seguridad, las condiciones ambientales, la acogida (que no se exija una restricción de aquellos aspectos de presencia que son vitales para el propio estar del sujeto como sería la anulación de la libertad de expresión, de la libertad de movilidad, etc.). El concentracionismo se basa precisamente en lo contrario: en la conservación de una escuálida necesidad de estar haciendo (funcionar) restringiendo inhumanamente todas las dimensiones del estar teniendo: el individuo funciona pero se intenta que no pueda apropiarse la presencia: no puede «estar teniendo», no puede incorporar nada que no sea lo mínimo para seguir funcionando en sus niveles más ínfimos. Buscaban un funcionamiento de los cuerpos sin estancia ni presencia, lo cual implica la imposibilidad final de estar, la insostenibilidad de la naturaleza humana sin que ésta se corrompa. Los relatos de los supervivientes nos muestran cómo ganan presencias y estancias en los resquicios que el sistema no era capaz de poseer en la vida de los campos de concentración; cómo resistir a la corrupción del estar humano. Los derechos humanos, los derechos fundamenta-

---

27. Rifkin incluso relaciona el acceso a las comunicaciones digitales con las posibilidades de dotarse de sentido. «Las redes electrónicas absorben un número cada vez mayor de comunicaciones tanto comerciales como personales, lo que las hace indispensables para sobrevivir en un entorno interconectado. Ya no se trata simplemente del acceso a los medios, sino del acceso a la cultura a través de los medios. Nuestra capacidad para conectar con nuestros semejantes, para comerciar, para crear comunidades de interés compartido, y para darle un sentido a nuestra propia vida: en todo ello mediarán decisivamente estas nuevas y poderosas herramientas de comunicación electrónica. Aunque el ciberespacio no sea un lugar, en su sentido tradicional, es un escenario social en el que millones de personas dialogan. En el futuro, buena parte de nuestra civilización se desarrollará en mundos electrónicos. El acceso constituye, por tanto, una de las cuestiones más importantes de la próxima era», Jeremy Rifkin (2000), *La era del acceso*, Paidós, Barcelona, p. 303.

les, casi todos parten de las condiciones exigibles para sustentar la presencia de los sujetos, la sostenibilidad de la necesidad de estar.

La tentación de reducir las necesidades de los excluidos al estar y dentro del estar al mero sustento de las constantes y flujos vitales (comida, aire, abrigo, cobijo, medicinas) ha sido permanente, pero forma parte de un paradigma más amplio de corte materialista sobre la vida humana y especialmente sobre las relaciones mediadas por la injusticia.

Finalmente, el subradical o intranecesidad de estar siendo que hemos catalizado en el verbo de nombrar, nos señala a la incidencia de sentido asociada a la misma presencia de lo propio, de lo singular en convivencia con los otros o en el tiempo como es el caso de la presencia pasada encontrada por la memoria y la presencia en la Historia, es decir, «el ser Historia» entendido como presencia. La cuestión de la memoria es básica en los campos de exclusión, en donde sólo se suele tener el depósito de la «sabiduría popular» y algunas instituciones como las parroquias, escuelas o asociaciones. La memoria, entendida como mera presencia, trae al escenario el mismo hecho de los itinerarios como un acontecimiento, como una presencia que deja rastro, una senda de huellas que es incorporada a la misma presencia. El derecho de memoria, el derecho de huella, el derecho de rastro, es de los primeros componentes de los derechos culturales.

El estar, por tanto, es mucho más que corporalidad o incluso bienestar; es, ante todo, el verbo de la presencia; enriquece la sociología de la acción desde una sociología de la presencia abriendo un nuevo panorama de necesidades.

## Hacer

La dimensión del hacer suscita en el ser humano la comunidad del tiempo en el que uno es susceptible de ser actor, de ser activo y no sólo pasivo. El reconocimiento de que uno puede hacer, de que uno necesita hacer ha sido muy debatido en los últimos años a través del mundo de las políticas activas. Efectivamente, el sujeto no sólo necesita reforzar su estar sino participar desde su hacer en su propio tiempo. La necesidad de hacer señala a la creación, lo cual implica asumir la presencia de las creaciones del otro, dar libertad de creación, dar medios para la creación, disponerse a la co-creación o comunidad creativa con el otro y abrirse a que el otro cree en uno mismo; que la persona excluida cree en sí mismo es el primer paso para que crea de nuevo en sí mismo. El hacer es la base del empoderamiento; tras la noción de presencia, la segunda noción nuclear de las necesidades es itinerario. Dentro de la semántica de la necesidad de hacer nos encontramos el concepto de itinerario, que trata de por dónde ha hecho el sujeto, el recuerdo de lo hecho, de por dónde ha ido conduciendo sus acciones, del recorrido, de la huella, de la singularidad de la vida de cada cual y de la libertad de itinerario. La necesidad de hacer incluye la necesidad de itinerario, que es la necesidad de tener esa memoria de la huella (personal, comunitaria, intergeneracional...) y a la vez itinerario de futuro, previsión de la libertad de hacer. Pensar en términos de itinerario en el mundo de exclusión, la lógica itineraria, lleva a mirar no sólo los estados de la gente sino los caminos que han recortado las libertades, las huellas de liberación y las posibilidades que se auscultan en las sendas de futuro.

Relacionado con esas necesidades itinerarias está la necesidad de apropiación de sí, las dinámicas de la voluntad y el desarrollo del carácter. La necesidad de hacer no es sólo una emancipación de los accesos sino disponer la propia persona al servicio de los itinerarios. La

necesidad de sentir que se puede hacer, que se es capaz, que la propia persona se pone al servicio de dicho hacer, que las disposiciones son apropiadas está en los primeros escalones de la liberación. La exclusión en sus regímenes más inhumanos reprime o aniquila las presencias; en su grado previo, inutiliza el hacer destrozando los caracteres o minando la autoconfianza, neutralizando la actividad y la iniciativa, pasivizando a los sujetos.

La necesidad del hacer se dimensiona internamente ensanchando su comprensión a la luz de las otras tres necesidades radicales.

La necesidad de «hacer estando» señala a aquello ignorado, al área de la omisión, a los mecanismos de la rutina que sustentan el hacer y la presencia del sujeto, mira lo no intencional pero que uno hace. Uno necesita hacer cosas que primariamente no tienen justificación deliberada y que sólo son hechas por las consecuencias no intencionadas que tiene respecto a las cuales el sistema le induce a seguir haciendo su acción pese a que el sujeto ignora la acción que provoca. Son los residuos. La acción residual del sujeto es de este orden del sustento. No es «producir» porque el sujeto no lo procesa intencionadamente. Los escenarios de la exclusión están repletos de estas necesidades que, huidizas a la conciencia de los sujetos, sustentan el orden personal y social.

El subradical «hacer teniendo» se limita a la necesidad cotidiana de hacer cosas que uno no apropia sino que forman parte de la acción que uno hace consciente pero no propiamente. Supone hacer no apropiando: esa producción alimenta otros teneres u otras tenencias con las que uno sí tiene establecida una relación apropiada: en el «hacer teniendo» uno mantiene a través de la producción; el hacer se implica en otro pero no lo hace propio. Se ve la posibilidad de incidir en el mundo, de transformar, como paso previo a apropiar, «uno incide en el Mundo», «uno importa al mundo», uno «puede». Es la formulación intencionada del poder más primaria. Uno tiene intervención en lo que hace pero no considera que tenga responsabilidad en lo que está: no hace nuevas presencias, no considera propia la intervención en el estar de lo intervenido sino que la responsabilidad de que algo esté es de otro: no participa. Uno necesita hacer cosas pero no las toma como propias sino que son una serie de actividades que construyen el mundo de los otros, son ajenas. No implican hacer algo propio sino reforzar algo ya existente, mantenerlo. No crea algo distinto sino refuerza lo mismo. Entraría aquí toda la actividad que implica reproducción sin cuestionamiento ni implicación personal directa en ese hecho sino apropiación de cuestiones mayores (como la integración social, que nos lleva a hacer un trabajo en el que no nos implicamos).

Sustentar y producir son dos de las necesidades que son manipuladas para reproducir algo con el concurso pero sin intervención intencional de los sujetos. Como es el caso de la exclusión social.

Berger y Luckmann mostraron con claridad en qué medida la persona necesita rutinizar su mundo de acción (incluso de presencia) para reducir la incertidumbre, limitar los hechos, simplificarlos para poder pensarlos con facilidad. Ese orden rutinizado es de la necesidad de hacer estando; el orden de cosas que hacemos conscientemente pero en los que no ponemos un proyecto narrativo sino que pertenecen al campo del mantenimiento, lo asociamos al hacer teniendo.

La reproducción social busca canalizarse a través de estas dos necesidades de la gente. La necesidad de rutina y de mantenimiento esperan acechantes tras cualquier proyecto que pasa la etapa carismática o la fase fundacional. Es a la hora de convertir los proyectos emancipatorios en rutinas y mantenimientos donde éstos se ven amenazados. La cultura dominante introduce en nuestra socialización hábitos, rutinas y planes de mantenimiento que nos lle-

van a sustentar y producir un orden de cosas que si no es revisado profundamente socava la base sobre la que pueden cimentarse los procesos de empoderamiento. El hacer requiere la intranecesidad del sustento y de la producción y éstas suelen residir en el carácter, en la sociabilidad y en la costumbre, que son tres campos sobre los que más incide destructivamente la situación de exclusión. Un proceso de emancipación requerirá, por tanto, de una reapropiación del carácter, de una reformulación de la sociabilidad y de una refundación de las costumbres. Sin costumbres, sociabilidades y caracteres apropiados es la propia necesidad de hacer la que se ve impedida.

La nuclearidad de esta cuestión queda bien marcada al tomar conciencia de que la propia dinámica social hace uso principalmente de estos mecanismos del hacer primario más inconsciente para reproducir e intensificar la exclusión. Así, por tanto, el primer trabajo social comienza por una refundación de las intranecesidades del hacer.

Lejos está esta visión de un empuje hacia el psicologismo o una mirada individualista; necesariamente con el concurso de una psicología liberadora, no se comprenderá lo que ocurre si no se reconocen los mecanismos sociales que inyectan respuestas perversas o que cue- lan modos de sustento y producción indetectables para los sujetos pero de una eficacia extrema para proteger los intereses de quienes los difunden.

La tercera intranecesidad o subradical es el «hacer siendo», que señala a cómo el propio hacer del sujeto implica significación. Sin buscar apropiarse de relatos o desarrollar un discurso, la propia acción en sí entraña significados. Señala a la necesidad de ser a través de todo lo que hace: no sólo desde la presencia sino desde una acción que se convierte en verbalidad de la presencia. El «hacer siendo» no es «relatar» en el sentido de que uno asume otorgar significado o interpretar sino que la propia acción, el «hacer siendo» (personal o colectivo en que participa) implica significados, es como el hablar: cuando uno habla un relato está siendo haciendo (hace un relato) y *está haciendo siendo*: el propio hecho de hablar, el mismo lenguaje es en sí significado. Las acciones de hablar comunican porque tiene el fin primario de comunicar, de significar como es el caso del habla; lo mismo en la sexualidad humana como acción primariamente expresiva.

### *¿Qué consecuencias tiene aplicarlo a la exclusión social?*

Aplicado a la exclusión, desliza un tercer peldaño en la necesidad de hacer. La dimensión del «hacer siendo» introduce la necesidad del lenguaje de hechos, de la importancia de los gestos. La necesidad gestual de la persona, la necesidad de hablar principalmente a través de los hechos, de que sus hechos impliquen ya un mensaje, está presente especialmente en el mundo de la exclusión, donde la actividad narrativa huye de las retóricas y habita especialmente en los gestos. ¿Qué significa que uno tiene necesidad de «hacer siendo»? Quiere decir que la propia acción, sin añadirle explicaciones, muestra sentido. La sapiencialidad de la naturaleza humana lleva a que el estar se convierta en presencia a través del «estar siendo» y hace que la propia acción entrañe sentido.

En el ámbito práctico, comprender los lugares de exclusión y el lenguaje en situaciones extremas requiere atender a la sintaxis de los hechos: lo que la gente hace (prestar, visitar, ayudar, mirar, etc.) es el código de comunicación más eficaz. A la vez, en estos escenarios, en los que los aires del discurso pasan fácilmente como rápido viento helado, uno sólo puede comunicar con la autenticidad del lenguaje de hechos: dejando que sean las propias acciones las que hablen de quién se es y los itinerarios personales y comunitarios que pretende avanzar.

El dicho popular de «obras son amores y no buenas razones» se relaciona directamente con esta dimensión del «obrar», del «hacer siendo»: la acción que implica en sí un mensaje es el ámbito de esta necesidad. Hay necesidad de comunicar con la propia apuesta de la vida, con el itinerario vital, con la decisión y el gesto; hay necesidad de que todo se convierta en comunicación, necesidad de descubrir en todo el sentido que comparte.

La necesidad del hacer vemos que no incluye la estrategia, que creemos que más bien es una dimensión del tener (de la apropiación) radicalizada a la luz del hacer. Pasemos, entonces, a desanudar la madeja de la necesidad de tener.

## Tener

Tras presencia e itinerario, la noción eje de esta necesidad en relación a la cuestión de la exclusión social es la per-tenencia: tener pertenencias, las tenencias permutadas: pertenecer a otros y que otros pertenezcan a lo de uno. Tener es en su sentido más básico apropiarse: hacerse propio en primer lugar e implicar lo propio y en lo propio, en distintos círculos de alcance. La necesidad de tener entraña la necesidad de compartirse, algo que está en el núcleo de la sapiencialidad del hombre por la remisión. La necesidad de tener es necesidad de no encontrarse impedimentos y barreras a la remisión, poder tener libertad de remisión, sin prohibiciones que no permitan las propias remisiones; es necesidad de comunidad, de remitir junto con otros, necesidad de unidad y necesidad de comunión; es necesidad de poder entregarse, de que a uno le tengan, que le tengan en cuenta, de que «cuenten con uno», de poder servir a los otros, de que le necesiten a uno.

La necesidad de tener, aplicada a la realidad de la exclusión, apenas necesita explicación porque es la principal pieza del icono de la exclusión. La necesidad de tener ha sido convencionalmente la reina de la intervención social en el campo de la exclusión ya que el canon de excluido ha sido definido por su no-tenencia, por la privación: no tiene bienes, no tiene vínculos, no tiene derechos. Y especialmente la intervención ha estado centrada en el «tener estando», en la dimensión que atiende al cuidado de la presencia, del mantenimiento «vivo» o la supervivencia de los sujetos excluidos.

El primer atentado contra la necesidad de tener procede de aquel «estar teniendo» que hemos visto: se le impide que incorpore a su estar lo más vital (alimento, calor, medicinas, etc.) o las condiciones que hacen sostenible su presencia. Los problemas de supervivencia, las crisis humanitarias, responden a la satisfacción de esta necesidad primaria.

La subnecesidad de «tener estando» o cuidar marca la tendencia a reforzar los vínculos ya existentes, a intensificarlos, a profundizarlos, lo cual implica la necesidad de reconciliar cuando algo está roto o distanciado; la necesidad de remitir a lo matricial, de unirse, de incorporarse a los propios, de unificar progresivamente hasta la plena comunión; la necesidad de sociabilidad, de socializarse, de remitir junto con otros a la comunidad; la necesidad de hacerse presente en otros sitios, tiempos y personas multiplicando la propia presencia (fotos, escritos, cartas, mensajes, etc.); en resumen, la básica necesidad de comunión, de mutua pertenencia. La posesión de los otros, la dominación de los otros es la respuesta perversa a la necesidad de cuidar; busca cuidar poseyendo cuando en realidad poseer impide cuidar ya que sólo se cuida aportando lo propio. Cuidar es poner algo propio para continuar la presencia, ya no es mero mantenimiento sino que le implica a uno mismo. Es más que mantenimiento porque implica la presencia del otro. En el mantenimiento en sí (que hemos

llamado producción) uno no se implica en la presencia de lo otro sino que simplemente actúa sobre algo con intención de mera utilidad.

Hay un tiempo para mantener y un tiempo para cuidar. No todo mantener se convierte necesariamente en cuidar aunque existe una tendencia hacia ello. Los mantenimientos son numerosos y continuos. Algunos cuidados implican mantenimientos, cosas que hacemos sin intención de apropiarnos (limpiarnos, por ejemplo, o muchas veces cocinar). Los mantenimientos suelen implicar rutinas (en el conducir, que suele ser mantenimiento, hay actos que son puro sustento de la actividad como es cambiar las marchas). Es decir, el sustento permite la producción y la producción el cuidado. Cuando en una obra se pone cuidado (crecimiento) ya nos encontramos con un autor con un grado de incorporación.

La aplicación a la exclusión es casi literal ya que la dimensión del cuidado ha sido exhaustivamente escuchada por pura humanidad y es a la que más recursos se destina aunque a veces en un modo que impedita la satisfacción al resto de necesidades de la persona, incluso al resto de necesidades del tener.

Por ejemplo, el «tener estando» implica la necesidad de cuidar sus propias cosas, pone en primer lugar el entorno de cosas y criaturas que uno tiene necesidad de tener cerca: «sus cosas». No sólo sus cosas sino a «los suyos»: muchas veces las intervenciones individualizan de forma tiránica haciendo oídos sordos a la necesidad de «tener estando», es ciega a las presencias que el sujeto necesita como es el caso de la familia. Otro ejemplo ilustrativo: la satisfacción de la necesidad de personalizar los lugares o las cosas (que sería de este orden del «tener estando») muchas veces es impedida por la estandarización, el neutralismo y la desnudez de algunos programas sociales (incluso a algunos funcionarios que tienen que aplicar esos programas se les prohíbe personalizar sus propios espacios de trabajo). Estas insuficiencias se producen porque no se ha pensado la situación desde la sociología de la presencia sino sobre todo desde una sociología de la acción que *actúa sin contemplaciones*.

*¿Qué subyace en este predominio del tener en la mirada sobre los excluidos?*

El concepto de excluido, de modo similar al de pobre, trabajador o parado son conceptos burgueses que ven en el otro el reflejo inverso de lo que la burguesía considera relevante de sí misma. Tiene poco que ver con el sujeto en toda su dimensión fenomenológica; el sujeto presa de la exclusión, la pobreza o del desempleo, es tenido en cuenta y definido en virtud de esas características que la propia burguesía considera antiburguesas reduciéndolo a un esquema impropio e invertido de sí. De un modo muy similar a la construcción del concepto de obrero o trabajador.

Igual que en el *homo economicus* o el *hombre maximini* (que considera que la conducta es resultado directo o indirecto de la maximización de fines minimizando medios), el ser humano o la persona es *jibarizada* a un papel mercantil o utilitarista, en el excluido, el pobre o el parado, el sujeto es esquematizado como el inverso de lo que el burgués cree propio de sí mismo. En ese sentido, los conceptos de pobre o parado no hablan del sujeto a quien se le aplican sino de quienes dominan el sistema que los aplica. ¿Y qué imagen-contra-sí invierte, cuál es la clase-contra-sí de la burguesía?

La burguesía defiende su posición social por la singularidad de sus capitales: su intransferibilidad es garantía de su permanencia en los mercados primarios (en la segunda modernidad, todo puesto para cuyo desempeño no sea necesario un sujeto con capitales intransfe-

ribles como su arte, sus relaciones, su cualificación, su patrimonio o su poder organizativo, será secundarizado) y por tanto los factores de autoría, singularidad y personalización se sobredimensionan. Los miembros de la burguesía entienden que lo diferencial de ellos es que se mueven en el dominio del ser y hacen reflejar en el otro el no-ser o el ser-menos humano a través de estar menos humanizado, menos culturalizado. Y la burguesía atribuye esa descualificación *ontológica* de los minusvalidados en razón de su necesidad de trabajar (recordemos la cultura ociosa de la burguesía en los estudios de Veblen), de su escasez económica o miseria (pobreza) o su inactividad (parado o vago), lo cual de nuevo nos da idea de la burguesía: si invertimos el factor crítico que señalan, nos dice que la burguesía es espiritual, cultural, artística o identual por causa de que tienen medios y trabajan. Pero la burguesía rechaza esta parte de sí mismos, tienen una retórica antimaterialista que niega que su condición espiritual sea debida a que tienen satisfechas sus necesidades materiales; aunque lo tengan, se debe a una inclinación natural, a un descubrimiento profundo de la verdadera naturaleza de sí mismos, a un don, a la gracia.

La burguesía cree vivir en el reino de la libertad y enfatiza su condición cultural en su ontología de individuos y en su gusto por la alta cultura y la alta religión. Se dedica a la manufactura narrativa de la identidad y a la creación y discernimiento de los estilos de vida. Cree que especialmente ve las relaciones desde su expresividad: afectos, vínculos, fidelidades y comunidades son las vigas de su sociabilidad. La burguesía eleva conceptualmente su actividad a obra de arte única, con la máxima singularidad de toda obra de arte, por la presencia intensiva de su identidad autora en toda acción. La burguesía culmina en sí la dimensión cultural hasta un punto de abstracción tal que descubre que lo material no es importante: es la mera materia sobre la que actúa el espíritu del individuo. El imperio del individuo lleva a subjetivarlo todo, a convertir toda acción en obra artística por el hecho de estar bajo su ascendente personal; es el gobierno de la autoría.

La burguesía se *angeliza* despegándose en la práctica de lo material aunque teóricamente haya que mantenerlo como condición de posibilidad. El peso de lo material se menosprecia porque la propia lógica de exaltación del alma subjetiva en la burguesía conlleva necesariamente que la causa resida en el propio individuo, no en condiciones externas. El imperio del individuo rompe sus dependencias de otros factores y más todavía de los materiales. Por ello existe la tendencia a ocultar el origen material de las riquezas o de la propia condición, tal como retrata expresivamente Veblen en su *clase ociosa* al describir la ocultación obsesiva del origen produccional de la propia riqueza y el estigma sobre el hecho del trabajo; o la tendencia a que precisamente se sobrevalore (*trabajo mucho, tengo la agenda saturada, me reclaman de todos los sitios, está entregado a su trabajo; vive para su trabajo; se deja la piel en la empresa*) pero no por necesidad sino como gesta épica del individuo.

El pobre o el parado no sólo serían de este modo reflejos inversos del rico y el activo sino que la misma razón de dependencia se atribuye totalmente al polo inverso; no es una relación rico-pobre sino que hay una doble inversión por la cual el otro redobla su condición paupérrima: el pobre concentra lo opuesto al rico y se traga el eje material (que les divide en más y menos) ya que el burgués se desdobla a un segundo polo de postmaterialismo (que les divide en *es y no es*). Del pobre se dice que es pobre y que vive desde una clave de pobre-rico mientras que del burgués no se dice siquiera que es rico sino que es lo contrario a pobre y contrario incluso a ese criterio descriptivo. Redobla su riqueza saltando incluso de la escala descriptiva hacia otra categoría superior en la que sólo él puede habitar con carta de naturaleza. El efecto de esa trascendencia del burgués hacia el reino del espíritu no sólo es reducir

al sujeto a ese esquema de pobre o parado sino que arroja al «excluido-pobre-parado» más abajo, sufre una des-cendencia a un género subhumanizado en el reino del materialismo, en el orden del «tener». Por ello la burguesía cree tan apropiadas las ideologías materialistas en las clases obreras, porque piensa que los obreros sólo quieren «tener» sin ningún tipo de cualificación para «ser».

Bourdieu aplica en sus estudios esta oposición entre la burguesía esencializada exaltada a pura forma y el proletariado materializado subyugado a mera primariedad. Esos esquemas que Bourdieu usa en su *Distinción* guardan un parecido sintáctico con la estructura primordial de Lévi-Strauss cuando diferencia entre crudo y cocido, desnudo y vestido, etc., en definitiva, entre cultura y naturaleza, entre lo humano y lo pre-humano. Al burgués le es atribuida la dimensión cultural que constituye lo humano y al obrero le es adjudicada la dimensión pre-humana, lo natural, lo primario, lo crudo, lo bruto. El burgués es ángel; el obrero es visto como mamífero.

El aburguesamiento ha sido, en su versión capitalista o reforzado por el imperialismo, la versión más poderosa del gnosticismo en la modernidad. Tanto la supremacía del blanco como la del burgués-blanco (si es que no es lo mismo: curiosamente decían los sociólogos de la Inglaterra industrial que los obreros irían evolucionando hasta formar otra especie diferente distinguiéndose no sólo por su subcultura sino por su especialización de sus condiciones físicas como la fuerza e incluso formando un color de piel más oscuro: en ese contexto escribió Huxley *Un mundo salvaje* traducido al español como *Un mundo feliz*) son una versión del viejo dualismo gnóstico que atribuye al cuerpo, a la materia y al mundo la fuerza gravitatoria del mal mientras que el ser, el alma, el espíritu y la cultura son las fuerzas ascendentes del bien. El obrero, el excluido y el pobre, siguiendo el paradigma gnóstico (que llevó a su máxima aplicación el nazismo identificando la raza-nación como el espíritu más elevado-evolucionado frente a un mundo que había que destruir para purificar), no sólo han sido identificados como la parte material de la sociedad sino que se les ha atribuido una especial necesidad de «lo material», del «tener» y una displicencia por las necesidades del «ser». Hasta tal punto que sus subculturas populares sólo alcanzan dignidad cultural (y moral) cuando son reconocidas y apropiadas por la burguesía como ha ocurrido con el tango, el flamenco, el folk o la artesanía rural.

Por ello en este estudio de la necesidad de tener cobran tanta importancia los subradicales. La satisfacción del tener dimensionada por la presencia y el itinerario ensancha las exigencias y las posibilidades de la intervención acercándolas cada vez más al sentido común de la gente en su vida cotidiana; hasta parecer obvio.

Cuando decimos que existe la necesidad de «tener haciendo» nos referimos a la necesidad de multiplicar, la necesidad de continuar, de crecer y multiplicarse, lo que implica la necesidad de entregarse a los otros, de disponerse a los otros y la necesidad de incorporar a otros, de expandir los propios vínculos, de apropiarse el mundo, de hacer suyos los distintos lugares, los deseos de nuevos espacios, el impulso por entablar relaciones, por conocer y «tocar» cosas, por sumar personas, criaturas y cosas a uno mismo, por conocerlas y relacionarlas con uno mismo.

Su aplicación al problema de la exclusión ha sido puesto de manifiesto por las teorías de la afiliación lideradas por Robert Castel, aunque permite una lectura más amplia que incorpora no sólo la necesidad de vínculos sino la necesidad de entregarse, de ser demandado, de ser solicitado, de que los otros «le tengan». Supera una visión desde la capitalización, de un «tener» entendido como posesión: se enriquece en una visión de la apropiación madura en la

que lo propio establece una comunión en vez de una propiedad, una alianza en vez de un contrato (como apunta Adela Cortina) y una apertura en vez de una frontera. La ambición no es de posesión sino de implicación, de apropiación en vez de propiedad: el despliegue de la necesidad de tener se consume en el sujeto propio, no en el individuo propietario. Por eso el tener acaba fructificando en la comunidad: a través de la sintaxis de la remisión se van trenzando responsabilidades en las que los sujetos y comunidades se tienen mutuamente *para lo que haga falta*.

Finalmente, «tener siendo» o fundar es el terreno de la obra de arte: el autor se incorpora e incorpora en un nivel previo al de la significación intencionada. Es la obra de la forma, la investigación de formas. Es la necesidad de remisión ya no sólo de propia presencia sino de todo lo que está vinculado: la necesidad de saber «qué *tiene* que ver uno mismo con algo», «qué *tienen* en común» unas cosas con otras. Tener identidad es una necesidad de este orden del tener siendo: apropiarse del sentido a través de los vínculos y de la entrega es la necesidad a que se refiere este subradical.

En las situaciones de exclusión, «fundar» significa que los teneres señalan a la necesidad de comunión y *la comunión transparente*: elimina los impedimentos que estorban a la remisión, a la solidaridad primordial. La radicalización del sentido de solidaridad entraña la solidaridad de sentido; es la comunidad de la conciencia. La solidaridad de sentido aparece como una intranecesidad del tener porque la responsabilidad implica comunidad de conciencia, la comunión es conocimiento interno mutuo, la solidaridad no implica todo el tener si no es comprendida desde la conciencia compartida. Aquí se engendra la raíz de las políticas de sentido como políticas de solidaridad. Fundar significaría en este contexto remitir las pertenencias (que incorporan las presencias y los itinerarios) a los fundamentos. La fundación es una intranecesidad que gana grados de potencia en la necesidad de ser.

## Ser

Joaquín García Roca avanza un paso en la interpretación de la exclusión cuando en sus obras de mitad de los noventa introduce junto con las dimensiones de empobrecimiento económico y desafiliación social, la precariedad de los significados, la corrosión del sentido al que se ve sometida la persona excluida. «Al viejo y persistente rostro del empobrecimiento como insuficiencia de ingresos hemos de añadirle la ruptura de vínculos y la precariedad de los significados. Son los tres rostros de una misma realidad. La marginación es hoy el resultado de una triple ruptura: la económica, la social y la vital».<sup>28</sup>

El eje de la necesidad de ser en relación a la exclusión (antes lo fueron la presencia, el itinerario y la pertenencia) es el sentido: necesidad de contar y de que le cuenten, de comunicación, de reconocimiento de uno mismo y de contar su visión de los otros y las cosas, necesidad de identidad, de contar las remisiones de uno.

Mirada esta necesidad desde las simas de la exclusión aparece como un clamor que se niega a resignarse a la propia mirada depresiva de la exclusión, contra la mirada burguesa que le niega competencias sobre el ser y el espíritu y que le asocia especialmente a una interpretación materialista del tener. Por el contrario, existe una necesidad de ser que surge de la mis-

---

28. Joaquín García Roca (1995), *Contra la exclusión*, Sal Terrae, Santander, p. 9.

ma condición sapiencial del sujeto y que pese a ser conceptualizada como una instancia superior que surge cuando el sujeto ha alcanzado cierto nivel de bienestar, aparece en realidad en la propia necesidad de estar (estar siendo) por la presencia, convierte la acción en lenguaje de hechos, transparenta por la comunión a que lleva el tener y alcanza sus máximas en la necesidad de ser. Las necesidades relativas al sentido aparecen ligadas a la misma existencia por la naturaleza sapiencial; las intervenciones más básicas dirigidas a la supervivencia humanitaria exigen desde el comienzo un reconocimiento de la dignidad integral manifestada en las diversas necesidades de presencia, itinerario, pertenencia y sentido.

En el ámbito de la exclusión social nos habla de reconocer la impostura del canon que establecía unas necesidades materiales como requisito para la aparición de las necesidades de sentido, proyección del gnosticismo social burgués que se reserva la necesidad de identidad y expulsa la necesidad de pan.

El desarrollo de culturas en las que la chatarra se convierte en juguetes, los residuos de los basureros o volcaderos son convertidos en útiles del hogar y las penas son expresadas en la más alta belleza (tan sólo fijémonos, por ejemplo, en los orígenes del jazz), nos muestran que incluso donde ésta es prohibida o despreciada los excluidos, como todo hombre, tejen narración. Como un rey Midas, es incapaz de no transformar en oro todo cuanto toca; vivir hace oro la realidad. Nos recuerda aquella canción que musicó en la década de 1910 el poema de James Oppenheim *Bread and roses*, que éste escribió inspirado en una pancarta que portaban las mujeres de la manifestación de las mujeres trabajadoras en el Nueva York de 1908 con el lema «Queremos pan pero también queremos rosas», tras el incendio de la fábrica en la que fallecieron 128 obreras y que constituye hoy un icono mundial del feminismo.

*Pan y rosas* se ha convertido en una de las más famosas canciones del movimiento obrero mundial y constituye un icono que expresa con precisión la comunión de la necesidad de sentido y la necesidad de estar, hacer y tener. La canción<sup>29</sup> pone de manifiesto la acuciante necesidad («Los corazones pasan hambre tanto como los cuerpos»)<sup>30</sup> y la centralidad que

---

29. *Bread and Roses*:

«As we come marching, marching in the beauty of the day,/ A million darkened kitchens, a thousand mill lofts gray,/ Are touched with all the radiance that a sudden sun discloses,/ For the people hear us singing: 'Bread and roses! Bread and roses!'/ As we come marching, marching, we battle too for men,/ For they are women's children, and we mother them again./ Our lives shall not be sweated from birth until life closes;/ Hearts starve as well as bodies; give us bread, but give us roses!'/ As we come marching, marching, unnumbered women dead/ Go crying through our singing their ancient cry for bread./ Small art and love and beauty their drudging spirits knew./ Yes, it is bread we fight for — but we fight for roses, too!'/ As we come marching, marching, we bring the greater days./ The rising of the women means the rising of the race./ No more the drudge and idler — ten that toil where one reposes,/ But a sharing of life's glories: Bread and roses! Bread and roses!'

30. Una posible traducción de la canción sería la siguiente: *Pan y rosas* (letra: James Oppenheim; música: Martha Coleman. EEUU, aprox. 1910). «Mientras marchamos, marchando en medio de la belleza del día,/ Un millón de oscuras cocinas y un millar de hilanderías grises/ Son tocadas por todo lo radiante que un repentino sol revela/ A la gente que nos escucha cantar: ¡Pan y rosas! ¡Pan y rosas! // Mientras marchamos, marchando luchamos también por los varones,/ Ya que son hijos de las mujeres y seremos sus madres otra vez,/ Y nuestras vidas no serán esclavizadas desde que nacemos hasta morir./ Los corazones pasan hambre tanto como los cuerpos: ¡dadnos pan pero dadnos también rosas! // Mientras marchamos, marchando, innumerables mujeres muertas/ Gritan a través de nuestro canto su viejo clamor por el pan,/ Sus espíritus cansados conocieron el pequeño arte del amor y la belleza:/ Sí, es por pan por lo que luchamos —pero luchamos por las rosas también.// Mientras marchamos, marchando traemos el gran día,/ El ascenso de las mujeres, que significa el ascenso de la humanidad./ En vez de fatiga y del holgazán diez trabajan para que uno descanse-/, Compartamos las glorias de la vida: ¡Pan y rosas! ¡Pan y rosas!».

para la misión liberadora tienen la necesidad de sentido («Un millón de oscuras cocinas y un millar de hilanderías grises/ Son tocadas por todo lo radiante que un repentino sol revela»).

Nuevamente, los subradicales anhean las dimensiones internas de la necesidad de ser. En el ser estando, que entendemos como «ubicar» el propio cuerpo expresa por su presencia, el aspecto propio expresa al yo; los lugares vividos están repletos de mensaje. El ubicarse, el ser consciente de la propia presencia en la historia y que ésta discurre supone la continuidad de la presencia de uno mismo en el transcurso del tiempo: el hecho de seguir existiendo es una historia. Uno crece, envejece y eso forma una historia en sí que se nos impone como lectura de una presencia. La presencia relata, tiene significados, dice cosas, es un relato vivo, porta papeles con mensajes, prescripciones y expectativas. La ubicación histórica abre en la presencia una proyección holística que no tiene más fin que la propia apropiación de la verdad.

La intranecesidad «ser haciendo», que hemos denominado relatar es la necesidad de otorgar significado a las cosas, la propia acción de significar. Ya no es el propio hacer que genera significaciones sino que uno se dirige a otorgar significados. Las labores del pensar, expresar, etc., pertenecen a esta necesidad.

Ser teniendo (participar) implica la labor de apropiación del ser desde la pertenencia. Es un ser que es plural; es la necesidad de saberse en-con los otros, una de las características primarias de nuestra condición sapiencial, tal como expusimos al comienzo de este estudio. El pensamiento de Historia, de humanidad, de progreso, etc., es de este orden. Las necesidades que le trascienden a uno (o unos) en otro, son de esta área. La religión (no lo divino, que es del orden de las presencias del estar) es ser teniendo (religare).

Leído desde el sufrimiento de la exclusión nos remite a la narración viva que emite la propia presencia; nos señala a la necesidad liberadora de narración, de encontrar el sentido de las cosas, lo cual encaja con la teoría de sentido que hemos expuesto; plantea la necesidad de ser como humanidad concreta, no abstracta, de encontrarse con la verdad, el bien, la belleza, es decir, necesidad de cumplir con nuestra naturaleza sapiencial como fenómeno humano que precisamente en cada singularidad indisoluble encuentra su sentido. Pero la necesidad de sentido (de bien, de verdad, de belleza, de praxis) no aparecería como un último estadio de necesidad sino que se residencia en los propios estar estando, hacer haciendo, tener teniendo, ser siendo: es la propia naturaleza.

Esta última categoría del participar pone de manifiesto algo que está en toda esta teoría: que el sujeto de las necesidades son las personas pero las necesidades incluyen las comunidades concretas y la humanidad en que el sujeto es. Así, la presencia no es sólo presencia de los cuerpos sino también hemos indicado que es la presencia de los lugares, es decir, de las comunidades de gente.

Ayudaría a una comprensión más compacta de la propuesta una mirada completa del abanico ligado a cada necesidad incluyendo las intranecesidades que la dimensionan y las dimensiones que abre con su radicalidad en otras necesidades. Por ejemplo, todo el abanico de la necesidad del hacer es el siguiente: (a) Estar haciendo (funcionar), (b) Hacer estando (sustentar), (c) Hacer teniendo (producir), (d) Hacer siendo (obrar), (e) Tener haciendo (multiplicar), y (f) Ser haciendo (relatar). Queda como tarea también una lectura desde esa perspectiva para ganar en comprensión.

Hemos desarrollado la teoría de necesidades con fines a fundamentar la teoría de exclusión, pero en el camino vemos que existiría un abanico mucho más amplio de aplicaciones que hacer al trabajo social y a la política social, tarea que emplazamos a otro momento. Creemos que con las ilustraciones que hemos ido perfilando está suficientemente explicada la

propuesta de la teoría y su relevancia para explicar las situaciones de exclusión. Esta segunda teoría enlaza con la tercera teoría que necesita la comprensión de la exclusión: una teoría del poder.

## Activos

Junto con una teoría del sentido y la teoría de las necesidades, la tercera pieza que completa el triple pilar de una teoría de la exclusión es una teoría del poder, que en nuestro caso es una teoría de la activación. El existencial más intuitivo de los que hemos presentado como categorías que actualizan al acontecimiento sapiencial que es el hombre, es la propia actuación. Podríamos figurarnos que previamente ha existido un saber y una necesidad y que ambos desembocan en una actuación. Sabemos, en cambio, que la constitución humana hace que el saber sea en el propio acontecimiento. No obstaculiza para que nos formemos una imagen inmediata de la actuación como existencial y que se imbrica en la naturaleza temporal del hombre como acontecimiento que pasa. Los principios sapienciales que son necesarios para que la actuación despliegue integralmente su naturaleza los denominamos activos. Los activos del hombre son cinco: fuerza, relaciones, bienes, derechos y representaciones.

- 1) *La fuerza*. Por fuerza entendemos la presencia ejercida por alguien para estar y hacer. Dicha fuerza no es el resultado sólo de la voluntad del individuo sino que como acontecimiento tiene una formación compleja donde interviene todo el conjunto de acontecimientos sociales. La fuerza se ejerce personalmente pero se modela socialmente. La fuerza se manifiesta en aspectos como la salud psicofísica, en el carácter y en el ánimo.<sup>31</sup>
- 2) *Las relaciones*. Las relaciones son todo el conjunto de vínculos personales establecidos en sus distintos grados, praxis y conjuntos. Las distintas praxis hacen referencia a los modelos de la filiación, fraternidad y conyugalidad, relaciones de amistad, etc. Los distintos conjuntos incluyen la presentación de vínculos binarios o grupalizados. En sus distintos grados quiere decir que pueden ser relaciones primarias, secundarias o terciarias.
  - i. *Las relaciones primarias*, siguiendo el esquema de Cooley, son cara a cara, próximas en el sentido de prontas a la disposición de cada uno (lo cual incluiría las relaciones locales pero también las relaciones telemáticas), están singularizadas (implican no sólo papeles sociales sino sobre todo individuos singulares), permanentes, emocionalmente implicantes, integralmente corresponsables.
  - ii. *Las relaciones secundarias* son relaciones en las que existe un conocimiento sensible del otro (es decir, existe una percepción personal del otro, por ejemplo visual) pero no están singularizadas sino que se relacionan sobre todo en el desempeño de un papel social, no son próximas (no hay disponibilidad inmediata del otro), son efímeras o al menos entrecortadas (no supone un acompañamiento de todo el itinerario personal), emocionalmente menos intensas y suponen compromisos parciales limitados a la materia del papel social.

---

31. Sobre el papel del carácter en la exclusión social realizamos una amplia reflexión en nuestra investigación sobre inserción laboral de los jóvenes en España. El libro tiene formato electrónico y su referencia es Fernando Vidal y Elena Ortega (2005), *De los recursos a los sujetos*, Injuve, Madrid.

- iii. *Las relaciones terciarias* son vínculos que ligan a personas concretas pero carecen de la experiencia de singularizarse sino que son comunicaciones anónimas o semianónimas, relaciones de masa o audiencia o no existe percepción directa del otro sino a través de instituciones, representaciones u objetos.
- 3) *Los bienes*. Por bienes entendemos el conjunto enajenable de objetos, seres objetivables (plantas, animales) y servicios objetivables. Dichos bienes forman un conjunto vinculado a la persona en el que ella se actualiza y con los que puede actuar.
- 4) *Los derechos* son corresponsabilidades en una comunidad o ciudadanía que le vinculan en un tipo de solidaridad del que puede apropiarse.
- 5) *Las representaciones*. Por representación vamos a entender el icono (multirrelato asociado a un hecho) en su conjunto narrativo actualizado por el sujeto a través de la identidad (entendida no como relato del yo sino como *sentidad*).

Los activos posibilitan la respuesta a las necesidades.

- a) La fuerza posibilita la respuesta a las necesidades del *estar* y del *hacer*: tanto presencia como creación.
- b) Las respuestas al *tener* se posibilitan a través de tres activos: las relaciones, los bienes y los derechos.
- c) Las representaciones posibilitan la respuesta a la necesidad del *ser*.

Ya hemos visto que en cada necesidad se abre una arquitectura interior dimensionada por la penetración de las otras necesidades (en una función que hemos llamado de intranecesidad), así que todos los activos intervienen en la respuesta a cada necesidad aunque primariamente exista una correspondencia tal como hemos indicado.

Los activos son articulados por actualizadores (la sintaxis que hace posible la activación), que son respectivamente cinco.

- a) El actualizador de la fuerza es la *resiliencia*. Por resiliencia entendemos el proceso de propia actualización que dinamiza el itinerario.<sup>32</sup> La resiliencia cumplirá un papel fundamental ya que será el activador *interno* de los sujetos, el que logre «sacar fuerzas» de la debilidad o «encarar» la adversidad. Lejos de caer en el voluntarismo, la resiliencia tiene que ver sobre todo con un estado de esperanza y confianza.
- b) El actualizador de las relaciones es la *comunitarización*. La comunitarización es el establecimiento de relaciones en extensión (redes) o intensidad (unión).
- c) El actualizador de los bienes es el *comercio*. Comercio como la producción y el intercambio que pone en circulación objetos y servicios objetivables en la comunidad de bienes.
- d) El actualizador de los derechos es la *politización*. Por politización entendemos el establecimiento de solidaridades y derechos de personas en una comunidad de corresponsabilidad.

---

32. La resiliencia es de las primeras cuestiones que se quiebran en los sujetos excluidos bien por su depresión o por su deslegitimación pública en forma de culpabilización, estigmatización, criminalización, etcétera.

e) El actualizador de las representaciones es su troncal: la *narración*. La narración es el acto de comunicar y compartir situacionalmente una serie de relatos.

Y a su vez los actualizadores generan campos socialmente compartidos, históricamente institucionalizados (los frutos que produce la activación). Hay, respectivamente, cinco campos.

- a) El campo generado por la resiliencia es doble: *la salud y la capacidad*. La salud es la capacidad de estar y la capacidad es el conjunto de actuaciones resilienciadas.<sup>33</sup>
- b) El campo generado por la comunitarización es la *comunidad*. La comunidad es el conjunto de sociabilidades y grupalidades.
- c) El campo generado por el comercio es el *mercado*. El mercado es entendido como comunidades de comercio que producen y distribuyen sistemas de bienes.
- d) El campo generado por la politización es la *ciudadanía*. La ciudadanía es una comunidad de solidaridad establecida en derechos.<sup>34</sup>
- e) El campo generado por la narración es el *imaginario*. El imaginario es el conjunto de iconografías e imagerías (iconografías dominantes).

### Activos

<b>Radicales</b>	Estar	Hacer		Tener		Ser
<b>Activos</b>	Fuerza		Relaciones	Bienes	Derechos	Representaciones
<b>Actualizadores</b>	Resiliencia		Comunitarización	Comercio	Politización	Narración
<b>Campos sociales</b>	Salud	Capacidad	Comunidad	Mercado	Ciudadanía	Imaginario

### ¿Qué aplicación se hace de esta dinámica de activos a la exclusión social?

Esta tercera teoría es más obvia en sus aplicaciones a los campos de la exclusión y más adelante haremos una aplicación más sistemática a través del estudio de los procesos de desempoderamiento y empoderamiento.

33. Respecto a la salud, Zygmunt Bauman escribió en 1995: «La ‘salud’ significa fuerza corporal y energía, pero también la capacidad de comportarse de forma disciplinada, regular y requerida para poder encajar en las actividades coordinadas de grupos más amplios. Paralelamente, la debilidad física o una capacidad insuficiente para encajar y someterse, son vistos como síntomas de mala salud, y como tales son medicados o clasificados como casos de tratamiento psiquiátrico» (Z. Bauman, [1995], «Violencia postmoderna», en J. Beriain (2004), *Modernidad y violencia colectiva*, CIS, Madrid, p. 30). Lo que interesa de este comentario no es tanto la crítica que hace de la noción dominante de salud sino la amplitud de registro que abre al concepto de salud, que es producto social y refiere a las fuerzas que nosotros entendemos del carácter y la resiliencia.

34. «La ciudadanía es aquel estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad. Sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica. Aunque no existe un principio universal que determine cuáles son los derechos y obligaciones, las sociedades donde la ciudadanía es una institución en desarrollo crean la imagen de una ciudadanía ideal que sirve para calcular el éxito y es objeto de las aspiraciones», T. H. Marshall (1950), «Ciudadanía y clase social,» en Marshall, T. H. y Bottomore, T. (1992) *Ciudadanía y clase social*, Alianza editorial, Madrid, 1998, p. 37.

## El triángulo de la exclusión social

¿Por qué es necesario todo lo anterior para justificar este triángulo? ¿En qué influye? ¿No podíamos hacer una sociología de la exclusión sin un viaje tan largo por el pensamiento social? ¿No podíamos prescindir de todo lo de antes y leer como si comenzara aquí? ¿Por qué no? ¿Es posible una teoría de la exclusión sin teorías de la necesidad o el poder? Nos viene a la sensación que quizás sería posible explicar la exclusión sin ellas, pero seguro que no sería posible procurar la inclusión si estamos ciegos ante las necesidades y los poderes: parece intuitivo que para la intervención es necesario contar con una buena teoría de necesidades y de activos. Entonces el proceso inverso tiene que verse también no sólo enriquecido sino posibilitado por esas teorías del sentido, la necesidad y el poder. Si sirven para incluir, tienen que verse impedidos porque si no, no sería posible excluir. La exclusión implica de alguna manera una violación del sentido, una insatisfacción de las necesidades y una represión de los activos.

Las tres teorías (sentido, necesidad y activos) son los tres pilares sobre los que concebir qué supone la exclusión. Parece instalado en el sentido común que una explicación de la exclusión social requiere una teoría de las necesidades básicas de la gente. Ha sido tradicionalmente claro que una teoría de la exclusión y su contrario opera a través de estructuras de poder; posee una teoría del poder o de los activos. ¿Por qué la comprensión de la exclusión requiere una teoría del sentido entre sus pilares? Por tres razones. Primero, en toda teoría de la exclusión subyace una moral de la justicia, que es una cuestión cuya matriz es el sentido. Segundo, toda teoría sobre el hecho humano, con mayor énfasis si nuestro objeto de atención es un hecho sociológico, refiere a la naturaleza sapiencial de lo humano, lo cual significa que todo acto social, incluso todo acto humano, implica categorías de sentido aun siquiera en sus sensibilidades más profundas, oscuramente inteligibles. Tercero, la exclusión se produce como un acto de sentido, fragua en una cultura que permite la exclusión social. Sin cultura de exclusión, ésta no se hace posible. Esto es lo mismo que decir que la exclusión supone una estética de la exclusión (modos de sentir), praxis de exclusión (modos de obrar), creencias exclusoras (modos de pensar), valores exclusores, etc. Esto refuerza parcialmente la idea de cultura de Durkheim cuando la dimensionaba como formas de pensar, sentir y obrar.

Debemos tener en cuenta antes de continuar el desarrollo teórico que estamos intentando que cuando hablamos de los principios sapienciales (trascendentales, radicales, activos) y las dimensiones de éstos no nos referimos sólo en una dirección sino a sus distintas valencias y variaciones. No hablamos de un ideal de verdad sino necesariamente de la ausencia de ésta o de la mentira; no sólo del bien sino del mal y sus distintas valencias y situaciones intermedias (situaciones de doble vínculo, situaciones de omisión, etc.). Al igual, en los radicales, si hablamos del troncal de la remisión también estamos suponiendo sus contrarios y modulaciones sobre dicho eje.

A la vez, no estamos hablando de sociedades en las que existe un orden de sentido que es apoyado o pervertido sino que en cada una de las situaciones interviene un complejo polígono de identidades e iconografías cruzadas con unas imaginerías dominantes, en el curso de la inculturación del imaginario permanente en situación de transmisión. Así, la situación de exclusión de alguien asiste al cruce de su identidad (sentidad) y los de quienes interactúan con él, en estructuras de exclusión compactadas y articuladas por iconografías (que suelen constituir imaginerías dominantes) en el panorama del hervor de la cultura en continua transformación y transmisión que contiene narraciones contradictorias sobre dicha situa-

ción de exclusión. Es muy importante hacernos idea de la forma fractal de la sociedad y especialmente de su cultura. En la cultura participan iconografías de distinta escala, con diferentes ascendentes sobre las identidades de las personas, en competencia con otras iconografías sobre dichas identidades, y con diversos tipos de relaciones con las imaginerías (iconografías dominantes).

La exclusión es un concepto triangular que es usado con tres perspectivas, por lo que hay que entender la exclusión como narración, como mecanismo y como situación. La teoría del sentido interviene como factor principal para comprender la exclusión como narración, pero también para conocer los mecanismos de alienación en la exclusión como mecanismo y para dimensionar los efectos de la exclusión como situación sobre todo en la condición de marginación. La teoría de las necesidades nos permite conocer la estructura de los mecanismos de exclusión y la teoría de los activos decanta las diferentes situaciones de exclusión. Todas las categorías que hemos ido desentrañando son fundamentales para la comprensión del sentido de la exclusión, de los mecanismos y consecuencias de la exclusión y para los procesos que superan la exclusión. La exclusión manipula los trascendentales, priva los radicales y controla los activos.

- a) Exclusión narrativa. La exclusión narrativa asume el acontecimiento en toda su naturaleza sapiencial, como un fenómeno intencional que conecta las identidades (sentidades) personales y la cultura de la sociedad en un imaginario que pervierte los trascendentales. La noción exclusión tiene una constitución intencional que le asocia una valencia moral perjudicial para lo humano. Cuando se concibe la exclusión como «la nueva cuestión social», tal como fijó Castel, se la está poniendo en el centro de los desafíos culturales de una sociedad.
- b) Mecanismos exclusores. Son aquellos procesos que producen esa situación de exclusión narrativa. Los mecanismos de exclusión son tres: explotación, dominación y alienación.
  - i. Los mecanismos de *alienación* son un modo de manipulación de los trasmisores culturales que relatan los trascendentales.
  - ii. Los mecanismos de *explotación* son un modo de ejecución de los troncales de las necesidades radicales que finalmente priva de su suficiente satisfacción.
  - iii. Los mecanismos de *dominación* son un modo de control de los actualizadores de los activos de las personas.

	ALIENACIÓN	EXPLORACIÓN	DOMINACIÓN
<b>Trascendentales</b>	Manipulación	–	–
<b>Radicales</b>	–	Privación	–
<b>Activos</b>	–	–	Control

- c) Situación de exclusión. La situación de exclusión está formada por el conjunto de acontecimientos alrededor de la exclusión realizada contra personas. La situación de exclusión incluye los sujetos implicados y las instituciones aplicadas. Incluye las instituciones en el sentido de que unos mecanismos modelados según un imaginario son utilizados, consciente o inconscientemente, por sujetos concretos contra otros sujetos

concretos, quienes inculturaron dichos mecanismos en su actuación. Cuando hablamos de que alguien es un excluido no hablamos de él sino de una situación en la que está implicado al menos como víctima, sin descartar que también participe de ésta u otras exclusiones. Decir que alguien es excluido significa que está afectado por una situación; no es una propiedad de su sujeto sino que es una condición de la situación que vive. Las situaciones de exclusión, como veremos, pueden ser de distintos tipos dependiendo de las necesidades insatisfechas, los activos inhabilitados y los sentidos manipulados. Pero además las situaciones de exclusión no conjuntan solamente los efectos de los mecanismos de exclusión ni únicamente las esperas que plantea la naturaleza de los humanos (necesidades) a la libertad de las actuaciones (en ese sentido, la exclusión es una situación horadada por vacíos llenos de espera), sino también está repleta de posibilidades de actuación, rebosante de activos que pueden ser realizados o reprimidos conformándose así las distintas situaciones de exclusión. Una descripción de la situación de exclusión da cuenta del funcionamiento de los mecanismos exclusógenos, de las necesidades esperantes y del estado de los activos. Da cuenta de los males, las esperas y las posibilidades; de los hechos (factibiliza), las ausencias (presencia) y las potencias (posibilita).

Cuando concebimos exclusión social se manifiestan, por tanto, tres nociones de diferente orden que sabemos que son de orden analítico ya que el acontecimiento es unitario. Primero, la exclusión posee una concepción axial o de sentido; segundo, la exclusión es una morfología procesual de carácter social y por tanto un mecanismo; tercero, la exclusión es una ruptura y por tanto tiene un momento concreto en que se produce, es una situación de exclusión y es medible, es un hecho que tiene medida. *Exclusión narrativa, exclusión mecánica y situación de exclusión o exclusión medida, orientarán nuestro siguiente paso.*

## **Perspectiva narrativa de la exclusión**

En este apartado vamos a entroncar el desarrollo que hemos seguido hasta ahora con las discusiones actuales sobre el valor del concepto de exclusión social.

La naturaleza sapiencial del acontecimiento humano justifica que la dimensión del sentido esté presente en varios planos del análisis. En las situaciones de exclusión, la formación del sentido afecta a la habilitación de los activos del sujeto, a la vez que su manipulación operacionaliza los mecanismos de exclusión, que cuentan con la alienación como uno de sus más eficaces exclusógenos y también ganan musculación con la dominación y explotación de las representaciones.

Pero además de intervenir la dimensión de sentido tanto como mecanismo de exclusión (alienación) como dentro de la situación de exclusión, la exclusión narrativa conforma un marco de interpretación más amplio que trenza el hecho sociológico de la exclusión con las categorías trascendentales de la cultura y de la identidad de cada cual; es decir, que nos permite leer la exclusión como un hecho de sinsentido en el que participamos.

Esta es una condición de la ciencia social que el siglo XX fue poniendo progresivamente de manifiesto ante el paradigma positivista con que la Restauración decimonónica fundó la sociología, una de las nuevas institucionalizaciones del pensamiento científico sobre lo social. Esa conciencia de que la ciencia es un acto de sentido que, como otras fuentes de

conocimiento, puede hacer inteligibles leyes universales, pero a la vez es inseparable de las otras dimensiones de sentido que convierten la ciencia en un conocimiento acontecido de carácter sapiencial, ha conducido a que se rompa la decimonónica escisión sujeto-objeto por una concepción fenomenológica de los acontecimientos científicos. Los actos de verdad como busca ser la ciencia no pueden dejar de ser actos de verdad, belleza, praxis y, globalmente, actos de sentido. Si en alguna materia científica esto se muestra con especial claridad es en el estudio de la exclusión social en particular o del estudio de la injusticia en general. Saül Karsz presupone esta dimensión axial de la exclusión cuando establece dos condiciones necesarias para que una noción de exclusión no sea inútil: «La categoría de exclusión requiere la lógica de la ideología y la movilización de una ideología específica» (2000, p. 182).

La exclusión social está convirtiéndose en un fenómeno cada vez más atendido por las diferentes ciencias humanas y sociales y frente a la cual las más distintas teorías y escuelas formulan propuestas explicativas. ¿Por qué? Entiendo que la razón principal está en la creciente fuerza gravitatoria de la idea «exclusión social» como perspectiva de análisis de lo social y como analizador del propio sujeto investigador que acaba reubicado en la propia sociedad que estudia, dentro del hecho de la exclusión. S. Paugam (1996, P. 7) sostiene que la exclusión es la prioritaria perspectiva de reflexividad de la humanidad sobre sí misma. Este proceso nos permite esperar a medio plazo una renovación radical de las teorías sobre la exclusión y del mismo papel de la exclusión social en el campo de las ciencias sociales.

La exclusión social ha sido generalmente abordada como una temática como quien cree que los excluidos son sólo un campo de trabajo y no un criterio para cualquier dedicación. Su auténtica potencialidad procede de enfocarla como una perspectiva que permite examinar la sociedad estructuralmente. La perspectiva de la exclusión, la pregunta a quienes son víctimas de las dinámicas del sistema, nos permite visibilizar las estructuras profundas y develar aquellos hechos marginales. La exclusión integra las capacidades dialécticas del conflicto social dentro de un fenómeno más amplio que implica más dimensiones que las afectadas por los conflictos manifiestos o latentes. La exclusión social digiere las capacidades dialécticas del conflicto para señalar aquellas tensiones estructurales en donde se juega más el conjunto de la sociedad y por tanto los quicios sobre los que la sociedad puede girar para alcanzar el mayor cambio cualitativo de su situación. El mapa de los conflictos dibujaba el mapa de la agenda de los principales problemas del mundo, aquellos ejes más cruciales sobre los que el mundo podría mejorar cualitativamente. La exclusión social integra las potencialidades del análisis conflictual dentro de una nueva conceptualización capaz de compactar en una nueva explicación más allá del conflicto los viejos conflictos de clase, la anomía de los sujetos o las teorías de la diferencia. El paso de la exclusión como tema social a perspectiva sociológica ha sido la clave.

La exclusión social, más que un campo temático es un eje analítico; científicamente, más que una disciplina es una posición para conocer. M. Sassier lo expresa con acierto: «La exclusión [...], antes que un objeto teórico, se trata más bien de un sujeto teórico que plantea [...] la cuestión fundamental de la justicia social», (2000, p. 97). La perspectiva de la exclusión goza de un privilegio epistemológico para el conocimiento de la sociedad y tiene la primacía ética para la orientación y validación de la misma. Los analizadores o reactivos son conocidos como instrumentos químicos que permiten conocer la naturaleza de un material y esa capacidad analítica también es una propiedad de la exclusión: la exclusión social posee una naturaleza analítica para conocer internamente la morfología y sentido de una sociedad. Como sostiene Joaquín García Roca, la exclusión es una cualidad del sistema, no del sujeto

quien la asocia como una relación no como una cualidad personal. En resumen, la noción de sufrimiento social ha evolucionado de ser un tema de residuos («lo todavía no...» o lo trun- cado) a ser un analizador vertebral e histórico del sistema. El término «exclusión» intenta acoger ese giro. Desde esta posición metodológica, cabe preguntarse por la presencia de la exclusión en los sucesivos fenómenos tanto desde la visión temática como también desde la perspectiva epistemológica y normativa.

Ha sido señalado en muchos lugares que la exclusión social es un concepto más comprensivo que pobreza o marginación para explicar el fenómeno de la producción de desigualdades e infradesarrollo de personas y colectivos. La principal novedad de las teorías de exclusión es la superación del fuerte economicismo de las teorías de pobreza, deudoras de las viejas teorías de clase, para instaurar una visión sistémica de la producción de injusticia que opera causalmente desde fenómenos culturales, políticos y sociales amén de los económicos, y que tiene consecuencias interdependientes también en todos esos ámbitos. La multicausa- lidad de la exclusión no es discutida en la actualidad pero sí el posible abandono de la tesis de la primacía causal de las estructuras económicas. Algunas voces han considerado que el énfasis marcado sobre la noción de exclusión es coherente con una cierta evaporación de los análisis más materialistas del sufrimiento social que el sistema inflige a grandes capas de la población. Igual que la visión de los papeles sociales y la conciencia de clase de los indivi- duos se desvanece en estilos subjetivos de vida, pudiera parecer que la clase social se volatili- za en los componentes más sociales, políticos o culturales de la máquina de la desigualdad. Los componentes jerárquicos se disuelven dentro de concepciones más «comunitarias» o «subjetivas» de dentro/fuera. Los trabajos sobre el término «exclusión», dada la globalidad y multifactorialidad de la cuestión, operan con un concepto reticular, un conjunto de fenó- menos que son rodeados por el resultado del confinamiento sin participación social y muchas veces sin recursos para el desarrollo suficiente. El reconocimiento de las múltiples consecuencias sistémicas del sufrimiento social (aquel generado injustamente por la estruc- tura o dinámica de la sociedad construida) y de las muchas causas que intervienen (desde causas íntimas de carácter personal hasta factores históricos de escala mundial) en distintas escalas y con diferentes racionalidades, ha desplegado un amplio mapa que ha abierto nue- vas líneas de investigación e intervención pero al que algunos diagnostican que le faltaría algo que podríamos llamar una geología coherente. Existen nuevas propuestas que buscan materializar la red conceptual alrededor de la exclusión como son las teorías de capitales que despliegan un abanico de capitales sociales, culturales y patrimoniales capaz de dar cuenta de muchos de los fenómenos en términos materiales.

En lo que hay acuerdo es en la insuficiencia de las viejas teorías de clase y de pobreza por su excesivo economicismo y un signo de confianza en la dirección seguida por la pista de la exclusión es que viene guiada sobre todo por la proximidad a la fenomenología del sujeto que sufre socialmente, no por una brújula doctrinal. Lamentablemente el giro teórico y nor- mativo que ha impreso el paso de la red conceptual de pobreza a la de exclusión no se ha dado en el campo del Estado de bienestar que, especialmente en nuestro país, continúa anclado en viejas políticas antipobreza más o menos reformadas parcialmente. Sigue predomi- nando una visión economicista y cuantitativa del sufrimiento social y por tanto las polí- ticas públicas siguen presas de un enfoque centrado en los medios más que en los métodos, lo que podríamos denominar recursismo. La misma concepción del trabajador social que opera socialmente como árbitro de derechos y gestor de recursos es deudora de esa visión economicista. Esa idea recursiva refuerza una dinámica de donación de lo que se puede tener

entre el que tiene y el que no: es decir, una dinámica estratificada, jerárquica y paternalista del proceso de liberación de la exclusión.

Gran parte de la innovación en materia de exclusión social se eleva sobre la primacía cívica, el protagonismo de los actores y, cimentando ambos, la centralidad del sujeto. Es decir, un giro sujetual en las teorías sociales; giro que, lejos de enredarse en la polémica objetivismo-subjetivismo, la disputa acción-estructura o nominalismo-realismo, busca una mirada más compacta sobre la realidad que pone en el centro a lo que ontológicamente constituye el ser.

- Así, la disputa objetividad-subjetividad se disuelve siguiendo la senda hermenéutica de la inexorable y necesaria *implicación* humana en los fenómenos formando un único telar de realidad.
- La cremallera acción-estructura se integra en el concepto de *situación* que incluye todos aquellos fenómenos comprensivos o causalmente ligados al fenómeno, aproximándose a la noción husserliana de mónada.
- El *jano* histórico que diverge al nominalismo y al realismo y atraviesa toda la historia de la ciencia social, es confrontado por la idea de *fenómeno*.

De este modo, la misma materia de la realidad social sufre una alteración que hace emerger en una mirada compacta e inmediata un tejido hiperreal o surreal incluyente de las distintas dimensiones temporales, espaciales y sujetuales de las situaciones de los fenómenos en que estamos implicados los que intentamos explicar los hechos acontecidos ahí.

La exclusión social hemos dicho que ha pasado de ser un tema en la agenda socialcientífica a ser una perspectiva analítica de lo social. La única forma de estudiar la exclusión es mirando desde ella al mundo entero. La exclusión no sólo avanza en una mayor integralidad a la hora de estudiarla como hecho, no sólo incorpora más y más profundas dimensiones que permiten una mirada total de las cosas sino que ella misma, ese mismo fenómeno de la exclusión se convierte en una botella de Klein<sup>35</sup> en la que un fragmento de la botella (del mapa de realidad que despliega la ciencia social) sintetiza cada vez más campo de la botella hasta convertirse en una perspectiva del origen de la misma. Del reverso de la base de la botella emerge hacia dentro de la botella un tubo (la perspectiva) que recoge el exterior de la botella y se constituye en cuello de la misma. De igual modo, la exclusión social pasa de ser el producto final de la botella, el cierre final, tan último que es el reverso, el excluido del producto, el cierre im-productivo del sistema a constituirse en una perspectiva del sistema entero, que permite mirarlo desde fuera (se convierte en intersticio paradójico entre el interior y el exterior, absorbiendo ambos en un nuevo circuito de origen) de modo que es capaz de dar cuenta del origen objetual de la misma botella, el mismo comienzo del objeto botella. Incapaz de salir de sí misma, porque tendría que alterar su estructura de placer para poder asumir la trágica existencia de los excluidos, la cultura social (el conjunto de imaginarios sobre lo social: lo societal y la sociabilidad) se blindada, es decir, en su acepción semántica inglesa, se ciega. Se hace intrascendente para poder perpetuarse; expulsa lo improductivo como otro imposible para poder reproducirse a sí a riesgo de no poder decir nada verdadero sobre sí. A fin de cuentas, es una paradoja a lo Escher de un objeto cuyo final permite recoger el exterior del

---

35. Para una información precisa sobre la botella de Klein, que fue objeto de reflexiones magistrales por Lévi-Strauss, consultar por ejemplo <http://mathworld.wolfram.com/KleinBottle.html>.

objeto (la mirada analítica, sistémica o sincrónica) hasta convertirse en un principio explicativo del mismo objeto (la mirada genética, dinámica o histórica). También la fenomenología comparte con la transformación conceptual de la exclusión un rasgo similar. Pasa de parecer una nueva síntesis de la cosa al refundar el mismo método de realidad.<sup>36</sup>

Desde esa idea, el giro a la exclusión social no consiste en un paso de la monocausalidad marxista de algunas perspectivas de la pobreza a la multicausalidad weberiana que parece caracterizar otras posiciones actuales, sino que sobre todo la exclusión se constituye en un *locus* epistemológicamente privilegiado por su imbricación con la principal dimensión social, la solidaridad, manifestada con especial fuerza en el eje histórico de nuestro tiempo (el progresivo empoderamiento de los sujetos). Quedarse en una mera multicausalidad es no comprender la potencialidad gnoseológica de la exclusión como «paradigma de la praxis científica». Dicho eje está presente como cuestión crucial desde antiguo, al menos desde los cimientos primitivos del itinerario de la sabiduría bíblica, en donde la justicia entre ricos y pobres es la única diferencia social relevante entre las personas (no lo es así la confesionalidad ni la nacionalidad como muestra el paradigma bíblico del arca de Noé, donde se fija irreversiblemente una alianza del dios con la humanidad por encima de religiones y naciones). La exclusión, el problema de la solidaridad y la justicia, es el primer asunto en la agenda de la sociedad humana desde el comienzo de los tiempos. Si la solidaridad o el empoderamiento o la ciudadanía cosmopolita son, pretendemos que cada vez con mayor conciencia o expresividad, el eje de nuestro tiempo, entonces la exclusión social tiene que ser necesariamente la perspectiva que mejor abre en canal la realidad social, la principal vía de conocimiento de lo más estructural. La perspectiva de la exclusión no viene a modificar simplemente las metodologías como pudiera desprenderse de una aplicación que pusiera en el centro de la interpretación de la realidad un enfoque multicausal, sino que viene a intervenir sobre lo que la ciencia del conocimiento denomina *la mirada* o podríamos incluir en lo que se suele conocer como paradigma científico. Creemos que es por este motivo por el cual M. Autès sostiene que la reflexión sobre la exclusión social no es una disciplina especializada sino una mirada de toda la sociedad desde su centro, que es la propia exclusión social.<sup>37</sup>

En el centro de todo el proceso están los sujetos que habitan, recorren y trascienden la topología de la botella-sociedad, cuestión crucial para la innovación en la explicación de la exclusión. Dichos sujetos no sólo portan efectos de la torsión de los mecanismos de exclusión; no sólo ocupan lugares en las situaciones de exclusión; sino que son los acontecimientos que por su implicación en la exclusión social mejor pueden conocer no sólo la estructura de la sociedad y el eje de nuestro tiempo, sino las soluciones más cruciales para el devenir de la humanidad. Por eso es tan importante para algunos conjuntos de elites la adecuada gestión de los sujetos afectados por la exclusión: para aminorar o encauzar las contradicciones de manera que no emerja el potencial alternativo.

El potencial de alternativa supone un riesgo tal para el sistema que la dimensión y concepción narrativa de la exclusión es expulsada continuamente de las políticas sociales intentando que sea el derecho positivo quien constituya el último marco de discernimiento del

---

36. Consúltese Miguel García-Baró (1999), *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Editorial Trotta, Madrid.

37. «La exclusión no es un discurso sobre la manera en que se administran los márgenes de la sociedad sino un discurso sobre la centralidad de ésta», Michel Autès, 2000, p. 38.

problema de la exclusión. El discurso de desideologización de las políticas de integración social se extiende e intensifica para que el sistema pueda compatibilizar su necesidad de exclusión con las exigencias de reintegración. La exclusión pasa de ser una condición de nuestro sistema a ser el problema de algunos; para que no sea una nota de todos tiene que aceptarse como característica de algunos, a los que, a cambio, se les promete indulgencia. No es que no existan componentes morales en los discursos políticos sobre exclusión; nunca ha habido un moralismo tan cargado sobre la exclusión. El problema no es de contenidos de moral sino de destinatario de moral: con mucha frecuencia, el destinatario de los cambios que deben operar para solucionar la exclusión debe ser sobre todo el que los enuncia; la tendencia en cambio es que quien los enuncia planifique los cambios que deben suceder en quien sufre la exclusión. Se tiende a pensar que el mayor problema de la persona excluida es ella misma; en cambio, la exclusión narrativa nos advierte: tu problema somos nosotros, incluido lo que de tu tú hemos hecho nosotros.

La repugnancia hacia la exclusión narrativa, entendida peyorativamente como contaminación intencional, dogmatismo ideológico, doctrinalismo o moralismo, tiene como consecuencia que las políticas sociales no puedan abordar con autenticidad el papel de lo subjetivo en las políticas sociales, su participación y las políticas de sentido. Las políticas de sentido quedan reducidas a políticas de reafiliación (a comunidades reconstruidas por asociaciones, a relaciones reconstruidas mediante voluntariado, a hogares reconstruidos a través de pisos o residencias) y políticas de identidad entendiendo identidad como una narración de uno mismo que sea suficientemente coherente como para que permita cierta asertividad y autoestima del individuo. Pero las políticas sociales vigentes no pueden tomar en serio las políticas de sentido (que implican un papel de la cultura, de los sujetos, de la participación) porque supone ponerse ellas mismas a disposición del proceso de liberación. Unas políticas sociales liberadoras supondrían en primer lugar liberarnos de gran parte de los intereses y estatus de los que las dominan y administran. Al no ser así, coincidimos con M. Autès cuando parece sostener que las políticas sociales son capaces de generar todo el bienestar que no implique sentido:<sup>38</sup> son políticas procedimentales que caen en la autorreferencia, no políticas con sentido que empoderen a aquellos a los que la primera exclusión ha sido siempre hacerles ausentes de los lugares de decisión.

La tendencia a autonomizar la «razón pública» de las comunidades primarias; la tendencia a constituir un Estado neutralista refugiado en el alcázar de la ética procedimental; la tendencia a que lo singular no enturbie la representación vigente de la igualdad, son medidas que imposibilitan estructuralmente las políticas sociales de sentido y pervierten el sentido de las políticas sociales.

Esta incapacidad para incorporar la dimensión narrativa de la exclusión a las políticas sociales (que incluyen mucha de la investigación financiada por administraciones, empresas o agencias implicadas) es la que causa la ambivalencia de la exclusión. Son cada vez más numerosas las críticas al concepto exclusión por la soportabilidad ideológica y fenoménica que permite su ambigüedad. Castel defiende que se ha llegado a la noción de exclusión por un proceso de

---

38. «La característica actual de las políticas públicas es ser ante todo políticas de procedimiento sin perjuicio de que se puedan emitir enunciados muy globales en términos de finalidad: hay que crear empleo, etc. Existe una verdadera incapacidad de las políticas públicas para dar sentido. El sentido se limita simplemente a respetar los procedimientos,» M. Autès, 2000, p. 42.

inclusión de todo un abanico de situaciones relacionadas con la injusticia: «Ya no hay palabras para encontrar unidad en la multiplicidad de los ‘problemas sociales’ que la han reemplazado; de allí la boga de esta noción de exclusión, cuya indiferenciación recubre una multitud de situaciones desdichadas sin hacer inteligible su pertenencia a un género común». <sup>39</sup>

En efecto, se manifiestan tres problemas conceptuales de la exclusión.

- a) Un primer problema es la combinación de dimensiones axiales con dimensiones ligadas a los mecanismos de exclusión.
- b) Segundo, la exclusión aparece disputada para denominar distintos fenómenos históricos concretos y así unos reclaman el nombre de exclusión social para la desafiliación (R. Castel, 1995) o la desinserción (V. de Gaulejac e I. Taboada-Leonetti, 1994), otros para la anomia relativa al sentido (M. Autès, 2000), para la descualificación de las oportunidades (G. Room, 1995), para la privación o infracción de derechos (F. Gil, 2002), para la nueva pobreza en las condiciones de época actuales que vincula otros tipos de injusticias añadidas (segunda modernidad), etc. Esa disputa por fijar la exclusión como mecanismo ha alcanzado un cierto consenso con las propuestas que conciben la exclusión como una situación de pérdidas de derechos de ciudadanía e inserciones comunitarias (familiares, barriales, etc.), aunque no está desprovisto de controversia. Hay dos tipos de disensión. Unos, como Ana Arribas (2002), por ejemplo, critica que el concepto de exclusión social es todavía insuficientemente explicativo de las situaciones concretas y eso provoca que se oculte o se uniformice la alta diversidad de situaciones de exclusión. Pero a la vez se han abierto brechas en dicho concepto al resistirse a limitarse al contexto histórico abierto en el último tercio del siglo XX; se busca un concepto que asuma las distintas categorías ligadas a la injusticia (pobreza, marginación, miseria, exclusión, etc.) y se tiende a que la exclusión incluya todas éstas como noción universal no contextual. Así, para la exclusión parece buscarse una aplicabilidad de similar potencia a la noción de clase social. Esto conduce al tercer problema.
- c) En tercer lugar, se identifica un problema más radical de la exclusión. La exclusión social es una categoría con un perfil conceptual suficientemente bajo como para ser maleable e integradora. Si no existe una teoría de sociología fundamental sobre la exclusión, es difícil justificar criterios que discernan lo que es y lo que no es exclusión social. La condición conceptualmente inclusiva de la exclusión social ha sido acertadamente señalada por numerosos autores como J. Subirats y R. Gomá, quienes señalan la confusión de la noción (2004, p. 22), lo cual abre la facilidad para que distintas ideologías se la apropien y hagan usos en ocasiones contradictorios. J. Estivill señala con especial énfasis que las dificultades de su operacionalización permiten hablar de ella sin comprometerse; que «luchas contra la exclusión o por una sociedad inclusiva no genera especiales temores. Políticamente puede ser aceptable por un amplio espectro de opciones políticas»; que «todo el mundo puede identificarse con esta noción, en la medida en que es obvio que siempre está excluido de algo, de alguien...» (J. Estivill, 2003, p. 22) Ahora bien, ha sido el propio R. Castel quien ha advertido de los peligros

---

39. R. Castel (1995), *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Paidós, Buenos Aires, 1997.

que acarrea una conceptualización superficial de exclusión: «El concepto de exclusión me parece peligroso en muchos de sus empleos, pero quizás no haya que excluirlo, digamos, totalmente.» (R. Castel, 2000, p. 55). Cree que existen suficientes motivos para poner bajo vigilancia intensiva la idea de exclusión por, entre otras razones, la inflación y heterogeneidad de sus empleos. Efectivamente, exclusión social es una categoría con un estatus especial, que no ha sido fijado suficientemente como para resistirse a su uso bajo cualquier conceptualización o por cualquier ideología.

La conceptualización precisa de la exclusión depende del conocimiento estructural de la exclusión, lo cual sólo se logra con un abierto realismo. Conocer vivamente los mecanismos y situaciones de exclusión significa desentrañar la potencia cognoscitiva que se genera en el sufrimiento y cuya contradicción pone cada cosa en su sitio, lo que el jesuita y psicólogo José María Fernández-Martos describe como llamar a las cosas por su nombre; sólo en el paso por las contradicciones se revela la estructura de lo real.

## Mecanismos de exclusión

### *Naturaleza de la explotación*

La explotación es el apoderamiento de plusvalía sin correspondencia o sin que dicha correspondencia sea justa. La explotación es tanto un concepto sociológico como un concepto moral. Existe explotación cuando no existe correspondencia o cuando ésta no es suficiente. Mientras que el intercambio es una correspondencia responsable y la cooperación es una producción conjunta corresponsable, en la explotación alguien se desresponsabiliza de los participantes.

- a) La *explotación por ausencia* se da cuando de alguien se obtiene un bien (independiente o incorporado a un objeto o proceso) y no se produce un intercambio ni existe cooperación consentida. Un caso lo constituiría el hecho de que una fábrica abarata un producto por el que pagas el mismo precio que si fuese de mayor calidad sin que se informe suficientemente ni se compense al comprador. El robo es la forma más extrema de explotación por ausencia.
- b) La *explotación por imposición* se produce cuando una cooperación no es consentida y el sujeto se ve obligado a aceptarla por distintas motivaciones que violan su voluntad, su dignidad e incluso su integridad.
- c) La *explotación por imposibilidad* sucedería cuando se pretende intercambiar un bien o servicio que no puede tener una correspondencia en términos de intercambio sino sólo de cooperación. La prostitución es un típico caso que entraría en esta categoría, pero también los riesgos impredecibles tal como los formula Ulrich Beck: no es posible intercambiar con ninguna tenencia el riesgo de que uno o sus descendientes puedan tener la probabilidad de verse afectados por enfermedades letales.
- d) La *explotación por impropiedad* nos la encontramos en el momento en que el intercambio se pretende consumir con un bien con el que no es posible establecer una correspondencia. En un empleo el sujeto aporta distintos bienes entre los cuales el compromiso moral con la entidad no es propio pagarlo en términos pecuniarios sino

que sólo es propio que se corresponda con compromiso moral de la entidad con el sujeto (a través del modelo contractual, de la deontología corporativa, de la responsabilidad social corporativa, del reconocimiento, etc.). No pocas veces un trabajador participa en una entidad desde el paradigma de la cooperación a través de una alianza con los titulares del proyecto (por ejemplo, en entidades ideológicas o sociales) y finalmente, aunque se le exige trabajo en términos de alianza, se le corresponde en términos de contrato: la alianza se degrada en contrato que busca sustituir la cooperación por el intercambio.

Uno puede ser explotado a través de diversas vías compatibles con que el mismo seas también explotador por una o más de dichas vías.

- a) Uno puede ser explotado como *ciudadano* que es titular de la propiedad indivisa del patrimonio público de una comunidad política. Dicho patrimonio puede estar siendo más rentable para unos que para otros que tienen que cumplir ciertas reglas para acceder a su disfrute (como estar laboralmente ocupado, ser varón, ser mayor de edad, residir en el país, contribuir a partir de un cierto umbral adquisitivo, etc.) o a los que se les dificulta el beneficio de dicho patrimonio. La especulación inmobiliaria con el suelo, la corrupción o el uso negligente del trabajo o bienes públicos son ejemplos que ilustran este estatus de explotación. En el mundo ecológico si alguien está dilapidando el patrimonio natural de una comunidad política (particular o de la comunidad política universal al gozar dicho bien o merecer gozar de la declaración de Patrimonio de la Humanidad, por ejemplo) a través de prácticas invisibilizadas o impunes también podría entenderse que está siendo explotado como ciudadano. La sobreexplotación de las materias primas amenaza con una dilapidación del patrimonio de las generaciones futuras que justificaría su inclusión en este estatuto de explotación bajo la figura de herencia o legado.
- b) El segundo estatuto de explotación es el del *capitalista o consumidor financiero*. Entenderemos como capitalista a aquel papel por el cual uno intercambia su préstamo, sus bienes o inversión financiera a cambio de intereses; es decir, concebimos el capitalista como el consumidor de productos financieros a los que accede directamente con dinero o con inversiones patrimoniales inmobiliarias o accionariales. La usura sería una de las modalidades más conocidas en este caso pero la multiplicación de productos financieros y la financiarización generalizada de la vida económica en los países enriquecidos ha abierto un amplio abanico de nuevas formas de usura.
- c) También puede ser alguien explotado desde su papel de *consumidor genérico* de bienes y servicios no financieros. Asistiríamos a explotación cuando, por caso, no se informa suficientemente de la obsolescencia programada de un producto o cuando se le vende un alimento bajo calidades engañosas.
- d) El estatuto de *usuario de entidades o habitante de territorios* también da lugar a numerosos casos de explotación. Tan sólo tenemos en cuenta las pérdidas de tiempo a que las ciudades obligan a sus habitantes o las negligencias de las instituciones con sus usuarios, encontraremos una explotación a la que a su vez se busca poner remedio con un segundo intercambio a que se obliga como es el caso de la sanidad privada con la que se quieren cubrir los fallos de la sanidad pública, etcétera.
- e) El papel de la persona como *consumidor o audiencia* de los medios de comunicación sean dinámicos (prensa, libros, cine, televisión, etc.) o estáticos (vallas publicitarias,

etc.) es quizás uno de los que ha sido más objeto de explotación debido a su exposición continua a publicidad. Por ejemplo, uno compra ropa en la que por defecto va haciendo propaganda de la propia marca bajo la que se vende convirtiéndole a uno en uno de esos hombres que llevaban carteles publicitarios colgados a los hombros. Por dicha publicidad la entidad no te paga una contraparte o te expresa una deuda sino que continuamente se busca introducir como parte del producto: usted paga por portar dicha marca. La publicidad subliminal o la publicidad incluida permanentemente en el cine (o la autopublicidad bajo el nombre de «promoción») crea beneficios que son ignorados por el consumidor o la audiencia. En general, vivimos permanentemente publi-inyectados.

- f) Sabemos también que es posible la explotación cuando se desvirtúa la cooperación como puede darse en los *papeles familiares* (por ejemplo a través de ciertas modalidades de trabajo doméstico) o en las distintas figuras del *voluntariado*.

Igual que uno no siempre es consciente de que está siendo explotado, tampoco es necesaria la consciencia en los procesos en los que uno es explotador sobre todo si tenemos en cuenta que frecuentemente se forman largas cadenas de explotación por las que el consumidor, por ejemplo, se beneficia de la explotación primera a que ha sido sometido un trabajador de un país empobrecido, ya que busca un determinado producto en determinados establecimientos. La emergencia del comercio justo ha puesto de manifiesto el papel de los explotadores por omisión o de los explotadores terciarios.

En síntesis, la explotación es un mecanismo de enriquecimiento ilegítimo articulado por la desresponsabilización; es un sistema de desresponsabilización económica.

### *Explotación, dominación y alineación*

La explotación es la extracción de plusvalías y se relaciona sobre todo con la necesidad de tener y el activo de los bienes. La dominación es el control de los comportamientos y se relaciona con el hacer y con tener relaciones y derechos. Finalmente, la alienación es la sustracción o desapropiación del ser. La explotación afecta al tener bienes; la dominación al hacer y tener vínculos o derechos; la alienación afecta al ser. Las necesidades humanas son moduladas, sustraídas y encauzadas por los mecanismos de exclusión que finalmente acaban determinando el estar de cada persona, su propia necesidad vital de existencia. La acción que continúa a la necesidad es aprovechada por los mecanismos de exclusión al servicio de la codicia y bajo un régimen determinado de exclusión. Los mecanismos de exclusión controlan, sustraen y manipulan los activos de las personas de los siguientes modos.

- a) Las fuerzas se dominan *limitando* sus pulsiones y su resiliencia; se sustrae de ellas por la *extracción* de trabajo; se alienan *expropiándoselas* al sujeto que las porta de modo que se enajenen.
- b) Las relaciones se controlan *estratificándolas* en jerarquías de poder; se sustrae de ellas *capitalizándolas* con equivalencias en términos de rentabilidad; se alienan por la *desprimarización* desvinculándolas de la misión primaria del sujeto, a favor de su apropiación por el sistema.
- c) Los bienes se dominan *patrimonializándolos*, esto es, logrando derechos sobre ellos; se

explotan por la *distribución*; se alienan *liberalizándolos*, es decir, desvinculándolos de la singularidad.

- d) Los derechos se controlan por la *diferenciación*; se explotan *desresponsabilizando* acerca de las posibles condiciones y consecuencias; se alienan por la *legitimación* ajena.
- e) Las representaciones se dominan por su *fetichización*; se explotan por la *informativación* que extrae datos sin implicar participación; se alienan mediante la *reificación*, es decir, el olvido de su historicidad, vínculos con los intereses e ignorancia o desesperanza sobre su mutabilidad.

### Mecanismos de exclusión de los activos

	DOMINACIÓN	EXPLORACIÓN	ALIENACIÓN
<b>Fuerzas</b>	Limitación	Extracción	Expropiación
<b>Relaciones</b>	Estratificación	Capitalización	Desprimarización
<b>Bienes</b>	Patrimonialización	Distribución	Liberalización
<b>Derechos</b>	Diferenciación	Desresponsabilización	Legitimación
<b>Representaciones</b>	Fetichización	Informacionalización	Reificación

En la etapa de remodelación o segunda modernidad en que estamos inmersos parece cada vez más claro que el fin del proceso de exclusión es la explotación. Creemos que es cierto que la primacía de la explotación ha sido sustituida por la primacía de la exclusión, cuando ello significa que la explotación se realiza bajo un régimen de exclusión o que el régimen de exclusión no se reduce esencialmente a un régimen de explotación: es decir, que la exclusión no es una función de explotación sino que, aunque el objetivo intencional de quien domina y aplica los mecanismos sea la explotación, su cumplimentación exige la acción de otros mecanismos de dominación y alienación que tienen componentes independientes de la explotación. La primacía de la explotación es intencional, no es causal. Hay procesos de exclusión que son ajenos a los procesos de explotación pero que finalmente la refuerzan, como es el caso marxiano de la exclusión de las personas del ejército de reserva: su exclusión es crucial para sostener el mecanismo de explotación.

Sin embargo, pese a la primacía intencional de la explotación, los papeles de la dominación y la alineación son cruciales. Actualmente la alineación es necesaria para que exista dominación y sin ellas dos no es posible la explotación aunque la explotación no cumple el papel inverso.

Los mecanismos de exclusión forman con ésta un circuito y si la primacía intencional de la exclusión era la explotación, la exclusión, por tanto, debe refluir a aquélla reforzando el bucle de la injusticia. La exclusión es una situación en la que la explotación es el fin último de las motivaciones, lo cual no significa que sea el instrumento causal principal ni que las lógicas ni estructuras de la situación sean una proyección de la explotación. Lejos de esto, las lógicas de dominación y de alienación pueden llegar a contradecir la lógica de la explotación. Por ejemplo, una modalidad de dominación que sea anacrónica respecto al modo de explotación puede contrarrestarla. La misma exclusión puede llegar a ser una consecuencia no intencionada de la explotación aunque indirectamente la favorezca. La exclusión tiene relación con la explotación que puede llegar a no significar que el sujeto esté necesariamente explotado sino que su situación de explotación ayuda a la explotación general. Es decir,

participa pasivamente como víctima en el proceso de explotación, como es el caso de la noción marxiana del ejército de reserva.

El problema de la relevancia de la explotación es que, dada la experiencia histórica, hoy en día no es sostenible la explotación sino como una función de exclusión. Sin formar parte de un proceso más amplio de exclusión social, no se podría sostener la legitimidad de una sociedad de ciudadanía. Si se quiere explotar a ciudadanos (en sus diferentes grados de derechos: ciudadanos nacionales, ciudadanos extranjeros de Estados asociados, pseudociudadanos ex coloniales, ciudadanos cosmopolitas sin derechos nacionales pero sujetos de derechos humanos, etc.) es necesario hacerlo en un régimen de legitimidad más amplio que sostenga dicha explotación. Desde la perspectiva de la primacía intencional, el mecanismo central del proceso de exclusión es la explotación, para la cual es necesario la dominación y la alienación. Pero así como la consecuencia intencionada es la explotación, la causa necesaria es la alienación. La exclusión termina por la explotación pero comienza por la alienación; es más, termina por la explotación de unos sujetos (los excluidos) pero comienza por la alienación de unos sujetos que pueden ser ellos mismos u otros.

### *La exclusión de las presencias*

Si la explotación pervierte la necesidad del tener en su activo de los bienes y si la dominación y la alineación hacen lo mismo pero con el hacer-tener (relaciones y derechos) y con el ser, respectivamente, la exclusión es una perversión de la presencia. Como intuitivamente su nombre bien indica, la exclusión sucede por una ausencia: impide las libertades de la necesidad de estar.

Esa perversión de la presencia intensifica los impedimentos contra la libertad de hacer, tener y ser desde la misma estructura interior de las necesidades: desde el hacer estando (sustentar), el tener estando (cuidar) y el ser estando (ubicar). La estructura básica de lo humano, sostenida sobre la presencia, se ve retorcida y los mecanismos que produjeron la exclusión se reformulan multiplicando su potencia y diversificando sus métodos.

En primer lugar la exclusión afecta a la misma libertad de estar impidiendo la presencia, el propio hecho de existir. Una presencia que puede ser eliminada por la expulsión o por la muerte del otro, pero también por la desaparición, el apartamiento, la prohibición, el destierro, el confinamiento, la migración forzosa, el concentracionismo, etc. El sujeto ve impedida su presencia en un lugar, en una realidad o en el propio mundo. No es únicamente a través de prohibiciones represivas sino mediante procesos más sutiles que finalmente dislocan a los sujetos induciendo la restricción de determinadas estancias. También es un modo de eliminar la presencia la degradación de alguien restándole su íntegra condición humana al impedir la actualización expresa (a través del reconocimiento) o pragmáticamente su sapiencialidad, sus necesidades, sus libertades, sus activos. Así, la animalización del ser humano, el racismo, la degradación de la condición de la mujer, la esclavitud y en general la violación de su dignidad es un atentado contra los derechos de presencia, contra la misma presencialidad humana.

Esta exclusión de la presencia, vista genéricamente desde el atentado contra la presencia, contra el estar, se dimensiona si observamos las intranecesidades del propio estar (la necesidad de estar, a la luz del hacer, el tener y el ser) y de las necesidades de hacer, tener y ser desde la necesidad de estar. Traigamos de nuevo a este momento el cuadro de subradicales que

hemos establecido en anteriores apartados para favorecer la memoria de las categorías que vamos a usar.

### Subradicales

	ESTAR	HACER	TENER	SER
Estar	<b>Estar</b>	Sustentar (labor)	Cuidar	Ubicar
Hacer	Funcionar	<b>Hacer</b>	Multiplicar	Relatar
Tener	Incorporar	Producir (trabajo)	<b>Tener</b>	Participar
Ser	Nombrar	Obrar (acción)	Fundar	<b>Ser</b>

- a) El funcionar (estar haciendo) se ve truncado por la exclusión a través del colapso de los cuerpos y sujetos, por la privación de los recursos que le dan forma. La exclusión es un conjunto de situaciones en las que los sujetos resultan heridos, impedidos e incluso muertos, un hecho cotidiano en numerosos países empobrecidos. Las vidas se ven injustamente acortadas, la morbilidad debilita los funcionamientos, el propio cuerpo es arrinconado avanzando hacia un colapso socialmente producido. El colapso del funcionamiento no es sólo corporal sino que también se sufre por el consumo de las fuerzas de los sujetos, por la corrupción del sujeto, la *corrosión del carácter* de Richard Sennett, que impide que el sujeto se apropie de sí. Pero además, la exclusión incide en el funcionar segando las presencias en las que uno está radicado, impidiendo las comunidades de presencia. La exclusión interrumpe la continuidad de las remisiones fundamentales del sujeto, rompe la comunidad de *intraacontecimientos* que sustentan las presencias, restringe el acceso a los «por-supuestos» que implica la presencia del individuo. En resumen, la exclusión desocupa a los sujetos de su libertad de estancia: colapsa y elimina.
- b) La exclusión sobre el incorporar (estar teniendo) frustra los suministros, aborta los procesos, sesga los nutrientes del sujeto, ignora los flujos: ignora, no respeta, degrada (permitiéndolas sólo bajo condiciones degradantes) o corta las dependencias. Se deteriora o restringe la red de presencias de las que el sujeto depende vitalmente para poder estar presente y para dar continuidad retrospectiva y prospectiva a su presencia. Como indicamos en la primera explicación de estas categorías, una de las vías más frecuentes de exclusión que afecta a la sub-necesidad de incorporar es una conceptualización reduccionista de cuáles son las propias necesidades básicas del sujeto, qué actualizaciones se pueden permitir a un sujeto o cuáles son las mínimas que hay que suministrarle.
- c) La acción de la exclusión en el nombrar (estar siendo) implica principalmente que se sustrae al sujeto su nombre propio, los elementos básicos de la identificación sincrónica o diacrónica. El deterioro de la apropiación de sí, de la identidad singular, de la propia biografía y de los proyectos vitales; la desdiferenciación, el desnombramiento o desappropriación, son todos modos en que incide la exclusión social. No tenemos más que recordar la práctica de numeración carcelaria que *Los miserables* expresó dramáticamente bajo el ninguneamiento del sufriente a través del uso de un número, aquel 24601, o Víctor Frankl, que quiso poner en primer lugar de su experiencia del Holocausto al querer firmar su más célebre libro simplemente con el número que le grabaron en el campo de concentración.

Además de las tres intra-necesidades del estar, que afectan a lo más elemental del ser humano, el estar también permite comprender mejor lo que implican las otras necesidades. En primer lugar, la sub-necesidad de sustentar (hacer estando).

- d) La exclusión opera sobre el sustentar quebrando la acción cotidiana básica de los sujetos, las rutinas y las acciones residuales y latentes que sostienen a los sujetos. Nuestras vidas se sostienen en ecosistemas que nos llevan a hacer numerosas operaciones que pasan desapercibidas para nuestra conciencia y que ni siquiera valoramos excepto cuando faltan. La exclusión convierte la necesidad de sustentar (el hacer a través de operaciones latentes que hacen posible una vida compleja) en un estado de excepción permanente. Se minan las vidas mediante su excepcionalización, por la arbitrarización de las mediaciones y a través de la incertidumbre de los compromisos. El sujeto entiende que nada puede darse por supuesto, que no puede apropiarse ninguna acción que no dependa de su propia voluntad.
- e) Cuidar (tener estando) es incorporarse uno mismo en otra presencia, es comprometer la propia presencia con personas, bienes y hechos a través de la mutua tenencia. La exclusión disuelve las tenencias y, en primer lugar, las que forman continuidades presenciales: deslegitima las apropiaciones, extraña los vínculos, distancia las relaciones. La exclusión opera a través del abandono, del descuido, de la desresponsabilización de los otros, de los suyos, de la realidad y de uno mismo. Quien está excluido se ve amenazado por una sangría de todas sus tenencias.
- f) Finalmente, el ubicar (ser estando) se ve roto por la exclusión por el desalojo del sujeto de la propia historia, por el silenciamiento, por la invisibilización y la desmemoria.

Así, la exclusión recorta las libertades al borrar la propia presencia del sujeto y su mundo, haciendo uso de los mecanismos de exclusión que, deteriorando la necesidad de hacer (dominación), de tener (bienes: explotación; relaciones y derechos: dominación) y de ser (alineación), logran dicha exclusión.

Alguien puede estar explotado y en cambio no estar excluido bien porque no es una explotación suficientemente lesiva como para restar presencia general de alguien en la sociedad, bien porque dicha explotación de la que es víctima está compensada por otras acciones entre las cuales cabe el hecho de que la misma persona esté siendo explotadora en otras relaciones y de este modo compense sus pérdidas en el otro ámbito. Tampoco es suficiente para que alguien esté excluido la condición de estar siendo dominado ya que, de igual manera que hemos señalado anteriormente, esa dominación puede estar compensada o no ser tan grave como para disolver la presencia de alguien en la sociedad. En la misma lógica, la alienación, siendo una condición necesaria, tampoco es suficiente.

Que la alienación sea necesaria para que exista dominación no significa que el grado de alienación tenga que ser tan grave como el grado de dominación. Uno puede conservar una fuerte conciencia de estar siendo dominado y asumirlo bajo determinadas condiciones. De igual forma, un grado grave de explotación puede ser compatible con bajas presiones de dominación y, menos aun, de alienación: uno es explotado porque le dominan (aunque puede prestarse a la explotación por diferentes condiciones) y alienan, pero puede que no en igual medida.

Explotación, dominación o alineación son mecanismos necesarios pero no suficientes para que exista la exclusión social: al menos uno de ellos es necesario pero ni juntos son suficientes. Uno puede estar simplemente alienado y ser excluido pese a no estar bajo procesos

de dominación o explotación (esto es un análisis típicamente ideal ya que en el mundo histórico muy raramente se daría una situación de alienación sin verse acompañada de relaciones de explotación y, menos aún, de dinámicas de dominación); puede ser dominado y alienado (porque la dominación necesariamente requiere alienación) pero no estar excluido, puede estar alienado, dominado (condiciones necesarias para la explotación) y explotado, mas sin estar excluido, aunque simplemente sea por cómo cada vez se dan más lo que Eric Olin Wright denomina las posiciones contradictorias de personas que explotan y son explotadas, dominan y son dominadas, alienan y son alienadas simultánea o sucesivamente. Uno, pues, puede ser víctima de explotación, alineación y dominación y en cambio no estar excluido.

Ahora bien, no siendo causas suficientes, existen ciertos grados de explotación, dominación y alienación que inmediatamente provocan la exclusión del individuo. Los mecanismos de exclusión los denominamos así porque son instrumentos y fines que tienden mecánicamente a la exclusión aun cuando no sea la intención de los actores: la explotación, la dominación y la alienación pervierten narrativa y dinámicamente la naturaleza humana de tal forma que vacían la dignidad de su presencia. Cualquiera de los mecanismos pueden actuar con tal gravedad que priven la misma necesidad de estar.

- La explotación puede sustraer en tal medida bienes que impida la satisfacción de las necesidades del tener y producir exclusión porque mina el cuidado (tener estando).
- También el ejercicio de la dominación puede llegar a impedir el cuidado cuando reprime que se tengan relaciones en el modo necesario o niega la tenencia de derechos necesarios para el cuidado. La misma dominación excluye si la represión de la acción imposibilita que el sujeto disponga libremente de los sustentos (hacer estando) que son básicos para sostener la presencia.
- A su vez, la alienación llega a excluir si impide la ubicación: no sólo no deja que el sujeto no comprenda transparentemente su historia sino que el propio sujeto exista narrativamente en la historia, en el imaginario de la sociedad.

Hemos hablado de determinados alcances de la gravedad de la explotación, la dominación y la alienación, pero ¿cuál es el grado a partir del cual alguien está excluido?

- a) En primer lugar, el sujeto es excluido si por la alienación propia o de otros, la presencia de la persona queda expulsada de la vida pública o del imaginario dominante (lo cual corrompe la ubicación, el «ser estando», del sujeto), lo cual puede provocar que el sujeto carezca de marco de sentido suficiente para relatar (ser haciendo) y participar (ser teniendo).
  - Alienación del relatar por la alienación del ubicar. Los grados de explotación, dominación y alienación forman una cadena que va condicionando la libertad de actualizar el resto de necesidades. Así, la sub-necesidad de relatar llega a colapsarse cuando el sujeto ve alienada su ubicación ya que se le despropia del marco de sentido en el que uno legítimamente se contextualiza.
  - Alienación del relatar y el participar por la dominación del hacer y el tener. A su vez, la dominación ejercida sobre su hacer y su tener impide, respectivamente, el relatar (porque se reprime la comunicación) y el participar (porque se reprime la comunión).
- b) En segundo lugar, el sujeto es excluido si al sujeto se le niegan por la explotación la

- apropiación de los bienes que permiten su cuidado (tener estando) o que son las mediaciones necesarias para garantizar su ubicación (ser estando).
- Dominación del multiplicar por la explotación del cuidar. La sub-necesidad de multiplicar se impide al mantener al sujeto en un grado severo de privación que le lleva a estar viviendo en la perentoriedad de garantizar el mero funcionamiento de su mundo o porque por la corrupción de la necesidad de incorporar (estar teniendo) no le es posible establecer alianzas para compartir tenencias.
  - Dominación del fundar por la dominación del producir y el obrar. La sub-necesidad de fundar se impide cuando se borra lo personal (y por tanto la base de asignación de responsabilidades) del proceso productivo por la explotación y cuando el sujeto no está en situación (por tiempo, por ánimo, por libertad) de poder multiplicar sus tenencias de forma que comprometa su ser en otro sistema de bienes.
  - Alienación del relatar y el relatar por la explotación del cuidar. La sub-necesidad de relatar se quiebra por la exclusión cuando se pierde toda ubicación ya que el sujeto carece de las tenencias que funcionan de mediaciones para disponer de presencia en el imaginario público.
  - Alienación del participar por la explotación del cuidar. La sub-necesidad de participar se corrompe porque se sesga el cuidado y por tanto las pertenencias entran en una dinámica de disolución si el sujeto no alcanza una acción positiva de relatar.
- c) Si al sujeto se le domina de tal forma que no puede garantizar su sustento, es decir, el conjunto de acciones no volitivas que garantizan su supervivencia, lo cual supone que «desaparece» para el sistema que hace que el sujeto participe en dichas acciones. También si al sujeto se le domina de tal forma que se le priva de la acción necesaria para generar tenencias, lo cual impide el cuidado y, encadenadamente, la ubicación.
- Alienación del participar por la dominación del obrar. El participar se impide porque el sujeto pierde la confianza en la acción que sustenta lo comunitario y no encuentra la acción significadora que hace posible representarse el participar.
    - i. Alienación de la participación por la dominación del fundar relaciones. Participar se torna imposible cuando la dominación opera de tal manera que se frustra la sub-necesidad de fundar relaciones, es decir, de implicarse personalmente en tener vínculos con otras personas.
    - ii. Alienación de la participación por la dominación del fundar derechos. A su vez, la satisfacción del participar fracasa cuando al sujeto no se le reconoce o no es capaz de lograr reconocimiento de vincularse a derechos que constituyan un sistema suficiente de responsabilidades para posibilitar la participación.
  - Alienación del relatar por la dominación del obrar. El relatar se tropieza con imposibilitadores si el dominio sobre la acción hace aparecer a ésta como carente de significado o bajo falsos significados.
    - i. Alienación del relatar por la dominación del fundar relaciones. Se dificulta el relatar si uno carece de las redes en las que arraigan los iconos y en las que se hace posible la narración al existir otros comunicantes.
    - ii. Alienación del relatar por la dominación del fundar derechos. Se frustra el propio relatar cuando no se tienen los derechos que legitiman que uno es portador de conocimiento, que tiene una palabra que decir sobre algo. La degradación de la persona a «don nadie» niega los derechos a decir algo y, en menor medida, a vincularse a alguien.

- Alienación del ubicar por la dominación del obrar. La propia ubicación requiere de acciones significadoras por parte del sujeto.
  - i. Alienación del ubicar por la dominación del fundar relaciones. Sin referencias sociales no existe la infraestructura relacional que ubica al sujeto.
  - ii. Alienación de la participación por la dominación del fundar derechos. Sin derechos de memoria, de reconocimiento, de presencia, se expulsa al sujeto del imaginario y de la Historia autorizada.
- Dominación del fundar por la dominación del obrar y el producir. El fundar tampoco se facilita si el sujeto no es capaz de hacer acciones significadoras pero a la vez si el sujeto ve estorbado su producir se mengua su posibilidad de implicarse en el mundo ya que éste no le reconoce su acción en su mantenimiento, se ve como alguien innecesario.
- Dominación del multiplicar por la dominación del producir. El multiplicar se ve truncado cuando el sujeto ve impedida o desalentada su libertad de acción porque no se toma parte en las acciones de mantenimiento que facilitan la relación con los bienes o cuando la inacción le define públicamente a uno como innecesario, lo cual lejos de multiplicar divide sucesivamente las tenencias.
- Dominación del cuidar por la dominación del obrar. El mismo cuidado se ve comprometido cuando el dominio sobre la significación de la acción impide la conciencia de la apropiación de los bienes, desresponsabiliza las relaciones por el no reconocimiento y echa olvido sobre los derechos.
- Dominación del obrar por la dominación del producir. El obrar se imposibilita si el sujeto está dominado hasta tal grado que se impide el producir, que es etiquetado como innecesario o no se le permite el acceso a tomar parte en el mantenimiento del mundo en general o de uno mismo o su propio mundo.
- Dominación del producir por la dominación del sustentar. El producir no es posible si el sujeto está bajo tal presión de dominio que se le sustrae la misma acción de sistema que permite su sustento.

Así, la exclusión afecta negativamente a la actualización de todas las necesidades en un sistema de privaciones encadenadas y multiplicadas. Si no se funciona, no se incorpora ni se nombra; si no se funciona no se sustenta ni se produce ni se obra; si no se funciona no se cuida, no se multiplica ni se funda; si no se funciona no se ubica ni se relata ni se participa. Todo el proceso se ve dificultado hasta llegar a la práctica imposibilitación. Todos los mecanismos de exclusión se ven arrastrados al proceso en un mutuo y progresivo refuerzo acentuando la degradación de las situaciones de exclusión, vaciando al sujeto de sí al no poder actualizarse por la anulación de su libertad. La propia naturaleza de la persona se degrada ya que la ausencia de libertad para actualizar dignamente las necesidades inhabilita, desvía o pervierte los activos, y la misma sapiencialidad se debilita al corromperse el sujeto. La exclusión, por tanto, se produce cuando los mecanismos de exclusión impiden la satisfacción de las necesidades de hacer, tener y ser de modo que afectan al estar e impiden aquellas necesidades del hacer, tener y ser que están dimensionadas desde el estar. Aparece una situación de exclusión cuando se imponen ausencias: la situación de exclusión es una situación de vacíos, de desalojos, de destierros: de quitar de la tierra, de vaciar de presencia.

Hay un criterio que recorre latentemente este análisis y que constituye una característica decisiva para definir cuándo se puede hablar de una situación de exclusión: la exclusión es

una condición de la sociedad pública que sucede en el imaginario dominante; es decir, no es una característica de personas ni siquiera de relaciones sino de la sociedad general en que se implanta la presencia aunque se actualice necesaria y permanentemente a través de los papeles sociales. Para que los mecanismos de exclusión puedan afectar a la presencia deben constituirse en un proceso sostenido, lo cual requiere que tomen forma de hechos sociales sostenidos, es decir, instituidos. La exclusión social se administra necesariamente mediante reguladores que son dialécticamente sostenidos o negados por la acción social de los sujetos. A la vez que la exclusión es una institución social, la exclusión sólo existe cuando afecta a las presencias de los sujetos en el seno de la comunidad de sus remisiones básicas y sólo permanece vigente porque los sujetos lo confirman con su acción.

La presencia de por sí es potente pero vulnerable; carece de fuerza aunque está repleta de posibilidades; se actualiza por sí pero no la voluntad de presencia corresponde al sustentar, al orden del hacer. La profundidad del acontecimiento humano se vislumbra cuando uno considera esa crucialidad de la presencia y a la vez su vulnerabilidad y nos permite comprender la naturaleza de la sapiencialidad de la naturaleza humana; nos permite conocer la estructura profunda de la misma acción humana; nos ayuda a encajar cómo el hombre es un acontecimiento necesariamente contemplativo y necesariamente activo a la vez.

Alguien pasa de estar en situación de exclusión a estar excluido (afectando a dicho estar, a la presencia) cuando al sujeto le quiebran sus activos, cuando se le ausenta y se le inactiva para que no pueda hacerse presente en los lugares, en el imaginario y hasta ni en sí mismo. El sujeto, cuando pierde las mediaciones para ejercer las libertades de hacer se desempodera. Hay muchas situaciones en que ambos momentos van unidos en un único proceso; hay situaciones donde uno es excluido pero continúa conservando activos para hacerse presente en ese u otros mundos. Hay situaciones en las que los sujetos ven neutralizados sus activos hasta el punto de que no logran compensar unas desactivaciones con otras y no sólo caen en la dependencia sino en la asistencia, en el cuidado discrecional. Existen acontecimientos que irrumpen y ausentan; existen procesos que van aumentando gradualmente las ausencias. Los itinerarios son tan numerosos como personas; las propias fuerzas responden de modos tan diversos como personas hay, pero finalmente el sujeto ya no depende de sí ni de su comunidad de presencia. Excluido sería aquel al que institucionalmente se le ausenta de sí, aquel a quien se le quiebra socialmente su libertad de presencia y sus activos de presencia.

Llegados a este extremo del análisis, si tuviésemos que formular una noción sintética de exclusión, lo resumiríamos del siguiente modo. *La exclusión es una institución de explotación, dominación o alienación que desempodera a los sujetos de modo que se anula socialmente su presencia impidiendo satisfacer sus necesidades libremente.* O con mayor concisión: *exclusión social es el desempoderamiento de la presencia.*

No obstante, aunque corrompible, la naturaleza humana es irreductible y en las peores condiciones no es capaz de actuar sino con libertad, es decir, sapiencialmente. En esas situaciones viven sujetos que, como no pueden dejar de ser libres y sapienciales, generan otros mundos de presencia fuera, alrededor y a través de esa esfera de ausencia que interviene en su vida. Esa ausencia puede pesar de tal modo que desactiva al sujeto corrompiéndolo, dificultándole la vida digna, agotando pero no mutando su naturaleza. La exclusión social es limitada, es parcial: nunca conquista totalmente la libertad del sujeto, nunca le expulsa del todo. Siempre espera una reconciliación, su presencia convertida en puro ser espera una recuperación de su memoria a lo largo de la historia; la exclusión no tiene la última palabra porque aunque pervierte y apodera, no puede poseer la Historia en su totalidad.

## Situación de exclusión

Existen presiones de los mecanismos de exclusión que en unos contextos tienen consecuencias muy diferentes que en otros. Por ello en la realidad no podemos hablar descriptivamente de exclusión en términos generales sino de situaciones de exclusión que actualizan esa relación. Una situación de exclusión es un escenario que reúne a todos los participantes en un proceso de desempoderamiento que empobrece las presencias. Una situación no es necesariamente una unidad geográfica sino que puede vincular personas muy distantes cuyos papeles sociales están relacionados sin ellos saberlo (como plásticamente ilustran las denuncias a favor del comercio justo). Es decir, las situaciones incluyen las relaciones terciarias (las relaciones terciarias, siguiendo la semántica de Cooley, las definimos como aquellas que no implican contacto corporal como las primarias o secundarias sino que están interpuestas por medios de comunicación o procesos organizacionales). Las situaciones de exclusión son un estado de las relaciones en el que se violan presencias, en el que la presencia se empobrece hasta desalojar al sujeto.

Ese estado no parece que llegue a producirse por una tendencia gradual sino mediante una decantación, por un corte abrupto. La exclusión es una situación de función discontinua.

La pobreza fijada el pasado siglo en la sociología económica como un estado de *tenencias*, concreta y no agota la idea secular de pobreza —tan dimensionada y arraigada en largas tradiciones— que entendemos que se refiere a la pérdida en todos los órdenes de necesidad y, en su extremo, empobrecimiento de la presencia. La exclusión social creemos que es un modo concreto de pobreza. No todo modo de pobreza acaba degenerando en exclusión social aunque claramente forma una pendiente causal cargada de amenazas, marcas, apariencias y anticipos de exclusión social. La conceptualización de pobreza socioeconómica, relacionada metonímicamente con la idea de pobreza, se ha seleccionado como una parte de la situación que es medible. Ilustra bien que una preocupación ha sido poder llegar a establecer cuándo alguien sufre una situación de exclusión, lo cual justificaría la aplicación de diferentes programas por parte de distintas autoridades.

Definir una situación de exclusión va muy ligado a la posibilidad de medición de la misma. ¿Cómo se puede objetivar la situación de exclusión de forma que recoja íntegramente la degradación de la presencia? ¿En qué punto descriptivo se decanta la exclusión?

Además de la distinción antigua de los estatutos de ciudadanía como criterio de exclusión (excluidos serían aquellos ausentes del estatuto de pleno ciudadano por aplicación de razones raciales —dudando incluso de su reconocimiento como ser humano—, de género, de religión, de nacionalidad o de esclavitud), en la Edad Media se establecieron distintos sistemas para medir la pobreza que han ido refinándose conforme ha avanzado la ciencia económica. En el último tercio del siglo XX Robert Castel ha hecho especial énfasis en la medida de los grados de desafiliación sociable (familiar, vecinal, amical, asociativa...) del sujeto. El índice de desarrollo humano busca una medida íntegra que incorpora también en parte las fuerzas del sujeto.

Estas mediciones son índices que evalúan el grado de empoderamiento del sujeto en cada uno de los activos. El hecho de que la exclusión sea medible no significa que se forme gradualmente sino que aunque los umbrales de pobreza se establezcan mediante estadísticos que establecen un límite en una función, la exclusión siempre supone una función de discontinuidad, una ruptura. La medición de la pobreza nos habla de unas condiciones recursivas a partir de las cuales un estándar de vida comienza a ser estadísticamente muy desigual al conjunto de

la población, pero la exclusión es una discontinuidad que puede producirse antes o después de los límites constituidos por dichos estadísticos. De hecho, existen mediciones que son disruptivos, no continuos: los estatutos miden la ciudadanía, la pobreza mide el mercado y la desafiliación la comunidad. Algo que falta por mesurar es el campo del imaginario, los significados o representaciones, campo tan necesario de medir como intangible y ambiguo a las mediciones. El hecho de que existan o no representaciones no es signo de que satisfacción de la necesidad de ser ya que la alienación de dicha necesidad se realiza también mediante otras representaciones. La medición de la exclusión no es sólo cuantitativa sino que tiene que encontrar la mesurabilidad de los signos que manifiestan las presencias y ausencias. La medición de la exclusión social es en sí una medida de las políticas de solidaridad.

### *Situaciones de sinsentido*

Las estadísticas públicas no han avanzado suficientemente en esta dirección tan difícil, por el carácter censal que hace que estén dominadas por *la perspectiva de la contabilidad administrativa de pobres*. Sin embargo es por la crisis de sentido por donde se desestructuran o no llegan a constituirse los sujetos en la segunda modernidad, lo que supone el principal impedimento para formar el *sujeto histórico* que lleve a cabo el proyecto que requiere nuestra época. Nuestra sociedad de segunda modernidad hace aguas por la inconsistencia de sus sujetos ya que ha formado Estados neutralistas que dan por supuesto que la propia sociedad va a reproducir intergeneracionalmente la formación de los ciudadanos que la democracia necesita para ser sostenible. La dimensión del sentido, que el Estado relegó al ámbito privado, es ya un problema público que reclama no sólo políticas de identidad sino políticas de sentido.

El neutralismo es distinto de la ecuanimidad; el neutralismo no asegura la imparcialidad; el neutralismo no implica justicia sino que el neutralismo implica la imposible intención de que los sentidos y acciones públicas permanezcan ajenos a los contenidos de los diferentes marcos de sentido, especialmente de algunos de ellos. Sin embargo la acción política es prudencial y, por ello, no puede pretender ser inmaculada sino que va madurando históricamente por las contribuciones de las diferentes comunidades y movimientos sociales. La Administración es el resultado del compromiso histórico de una alianza de comunidades y movimientos que empeñan sus propuestas en fundar dicho espacio público. Y de igual modo, el espacio público no puede avanzar desde el neutralismo porque el neutralismo es un sujeto figurado, una ficción sin sujeto real; el progreso requiere del concurso de los sujetos históricos y eso requiere que los poderes públicos se dejen interpelar por las comunidades primarias. El neutralismo responde más a una estrategia de inmunidad y conservadurismo que a un compromiso por el progreso. La laicidad no es un régimen de negaciones sino una comunidad de propuestas sobre el sentido que participan en la deliberación de los asuntos públicos en todos los ámbitos en que sientan que tienen un relato que aportar. Es necesario pasar del Estado de la ética divisora al Estado de la ética multiplicadora, del mínimo sentido común divisor al mínimo sentido común múltiplo.

Un ejemplo nos ayudará a explicarnos. En un barrio en el que haya una proporción importante de población de identidad gitana podría correr la tentación de decir que nuestra escuela no es ni paya ni gitana ni todo lo contrario: es la típica ficción neutralista. La comunidad gitana podría percibir, sin embargo, como es común, que el colegio es payo en

sus formas, en sus contenidos, en sus agentes. Bajo la coartada de ser neutral es hiperpago porque es pago y además blinda dicha condición ocultándola. Por mucho que se oculten, las singularidades siempre emergen porque es una propiedad del sujeto no compartimentable ni sumergible: las identidades de sentido no son sumergibles. La privatización es imposible, en todo caso generará ficciones, imposturas o impredecibles identidades secundarias. Y además es insano, retuerce la vida cotidiana de la gente, castra lo que la gente considera más propio, obliga a hacer públicamente irrelevante lo que personalmente es crucial. En mi barrio hay además una proporción creciente de extranjeros, lo cual complica más a quien no quiera aplicar políticas participativas de sentido. La castración de las singularidades de sentido en la deliberación y expresión públicas perjudica a los sectores sociales más vulnerables, para quienes es un factor crítico de solidaridad, comprensión y expresión.

Es necesario introducir innovaciones en el análisis convencional de las actitudes y opiniones, buscar indicadores que den medida de la presencia al menos asociando al estudio de la exclusión otros campos como la medición de los accesos, la lectura y hábitos culturales, las prácticas de reflexión y deliberación, la práctica religiosa e ideológica, el confinamiento a ciertos territorios (por ejemplo, con el estudio de los recorridos posibles), el sentimiento de rechazo, las escalas aplicadas a algunos asuntos clave, etc. También un sistema de observación de los significados de las representaciones públicas de la exclusión en referencia a un perfil analítico cuyos criterios sean deliberados públicamente. El análisis del sentido es una dimensión irrenunciable para conocer no sólo el estado de exclusión sino las posibilidades de activación y empoderamiento que contiene una situación de exclusión.

Porque no se define una situación de exclusión sino se da cuenta de las posibilidades de empoderamiento que están presentes aunque no sean evidentes a la contabilidad a que estamos acostumbrados.

### *Situaciones con potencialidades*

Hay parte de la realidad que los demiurgos sociales excluyen o desconocen. Esos «servidores» —en su doble acepción— que ordenan la realidad nombran lo «irreal» y su acción provoca una gran zona «arreal». Lo irreal es lo que se dice que no existe. Lo arreal es lo que está fuera de las acotaciones de lo real, lo que no entra en los marcos construidos, incluye «los hechos marginales» de los que hablan Berger y Luckmann en su *Construcción social de la realidad*. Lo arreal no es sólo producto de una voluntad sino que los mecanismos culturales van depositando restos de información que se pierde. Hay una parte de la arrealidad que se produce automáticamente en el proceso de institucionalización: bien porque se pierde información con el paso del tiempo o bien por la rutinización de los hábitos. Lo arreal tiene su fuente en lo que es excluido por los procesos de dominación, la explotación y la alienación. También en el misterio. En el deseo y el sueño. En lo espiritual. En el amor. En lo caótico o lo alternativo. Parte es una voluntad reprimida desde los poderes; o bien pertenece al inconsciente colectivo. Los orígenes son múltiples, pero todos van formando un cuerpo de hechos arreales que constituyen una realidad sumergida.

Esa arrealidad no es inaccesible, sino que hay vías para conocerla. Hay varios métodos, como el silencio (que calla el monólogo de las instituciones para hacer posible el diálogo), la reflexión, la convivencia, la contemplación o el arte. Respecto a este último, Seamus Heaney

dice: «El poeta es capaz de abrir vías de comunicación inesperadas e inexploradas entre nuestra naturaleza y la naturaleza de la realidad en que vivimos». <sup>40</sup>

Las formas disipativas o caóticas —que han ido señalando los estudios sobre la complejidad—, presentes en lo arreal, en ocasiones van siendo acogidas en pequeñas comunidades, aunque no sean reconocidas por las instituciones dominantes. La objeción de conciencia pasó de ser una zona caótica, una desviación a enderezar, a ser una forma alternativa defendida por pequeñas comunidades alternativas. Un siglo después está asumida por los Estados y forma parte de los programas de todos los partidos políticos.

Los cambios sociales se producen desde esa zona caótica de disipaciones. Todos los cambios sociales están incluidos, aunque sea en un minúsculo germen, en ese orden amplio que hemos redefinido. Prever el cambio social es estar atentos al avance de esas formas disipativas.

No todas las formas caóticas afectan de igual forma a las organizaciones. Hay un umbral de disipación que además de irreductible es perfectamente soportable por la organización. Además las entidades han desarrollado técnicas para reducir el umbral de incertidumbre que provoca la disipación. Las instituciones montan «exorcismos disipativos» como el carnaval para dar salida a la «presión disipativa». O realizan acciones expiatorias con el mismo fin. Un ejemplo de esto último es el voto expiatorio: un país va acumulando un malestar social creciente por la acción de gobierno y sueña una realidad justa, participativa, pacífica, etc. El gobierno cuando ve que el malestar amenaza su supervivencia, convoca elecciones. El individuo cuando vota hace expiar sus pecados a un culpable del malestar. El voto de castigo muchas veces conjura las iniciativas de cambio real. La creación de fetiches también es un recurso habitual para reducir la creatividad disipativa: se intenta que la disipación más global se agote en el consumo simbólico de un pequeño signo. La solidaridad fetichista es un buen ejemplo: el individuo cree agotar su labor solidaria con los pobres al consumir un gesto humanitario como un lazo, un donativo, etc. El deseo es encauzado en una realización material controlada por instituciones de legitimación del orden establecido. El ser realmente solidario es anulado por el empeño en simplemente parecer solidario.

Hay una gran parte de trabajo alternativo que la organización no está capacitada para conjurar o canalizar funcionalmente a sus intereses porque esas formas disipativas son motores de transformación de la realidad.

Entre esos motores la potencia de cambio es distinta. No depende tanto del tamaño como de la morfología concreta de esa forma disipativa. Las más minúsculas pueden tener una capacidad de transformación espectacular. No depende de la dimensión de la alternativa sino de la capacidad de amplificación de que se disponga en el medio y en la oportunidad de la coyuntura.

Los motores van generando continuos puntos críticos que desafían al cambio a una organización. Esas mutaciones tienen distinta escala e incidencia. Hay motores alternativos que son capaces de provocar cambios cualitativos en una organización. Al punto crítico en el que una organización se transforma cualitativamente lo llamamos «bifurcación».

Esos factores que tiene que presentar todo análisis de la realidad no pertenecen al futuro, sino que están incluidos ya en la realidad. No es un análisis de política-ficción sino una descripción actual. No son no-lugares o lugares futuros, sino que ya están presentes en el aquí y ahora. El análisis de la realidad social tiene que relatar no sólo del orden institucional, sino

---

40. Seamus Heaney (1988), *The Government of the Tongue*, Faber & Faber, Londres.

de los hechos arreales, las formas disipativas, los motores de cambio y las bifurcaciones a que se enfrenta. Como dice Imanol Zubero, tiene que dar cuenta de las posibilidades de transformación que tiene esa propia realidad.

¿Cómo puede dar cuenta la medida de la exclusión de las posibilidades de cambio? Entendemos que desde el enfoque de la teoría de activos se puede encajar parte de esta cuestión, pero es necesario introducir baterías de indicadores cualitativos que examinen la actividad de la vida colectiva, el análisis de los iconos que prestan figura al sentido común de la gente, medir las expectativas que puedan permitirnos asomar a la esperanza, estudiar las escatologías dominantes, conocer el estado de aquellas prácticas que son fuente de sentido (la familia, el cuerpo, la naturaleza, etc.)... El análisis de los activos es el quicio que conecta las situaciones de exclusión con las políticas de empoderamiento, formuladas en parte como «políticas de inclusión».

### *La discontinuidad de la desresponsabilización*

¿Cuál es el signo medible (del que se puede dar una lectura comparativa) de que se ha producido una situación de exclusión social? ¿Qué signo buscar cuando se produce esa ausencia, ese vaciamiento, esa discontinuidad?

El signo necesario y suficiente es la desresponsabilización que introduce potencialmente insostenibilidad.

- Una desresponsabilización que implica:
  - i. desempoderamiento de las propias fuerzas (no es posible la autorresponsabilidad por la falta de resiliencia, por el sinsentido, por la falta de esperanzas o por no contar con medios para el emprendimiento);
  - ii. implica descomunalización (está incomunicado, desinformado o no cuenta con remisiones que se solidaricen);
  - iii. implica *descivicación* (no cuenta con derechos operativos que responsabilicen a la comunidad con la situación: es decir, carece de estatus de ciudadanía o éste no es operativo);
  - iv. implica irrespetuosidad (por la estigmatización o el olvido o por la violación de las necesidades básicas del sujeto por el tipo de política o de relación que se aplica ya que el otro no se hace cargo íntegramente de la presencia de las víctimas).
- Una insostenibilidad que implica también una inseguridad que provoca una sucesiva irresponsabilización (por la paralización ante el miedo o la destrucción de los medios de vida).

La desresponsabilización tal como la entendemos no es sólo desafiliación o descivicación sino también autorresponsabilización. La autorresponsabilización la comprendemos como la disposición que alguien tiene para hacerse cargo de sí y los suyos: para contar con los derechos (como el de libertad o propiedad), los medios (como el capital, por ejemplo) y disposiciones (como el sentido, la esperanza o el carácter, por ejemplo) para atender a sus necesidades básicas.

El signo de la situación de exclusión se produciría cuando uno no puede hacerse cargo de sí en una situación, cuando no puede sostener una presencia bien porque se le han quebra-

do las fuerzas y los demás no se solidarizan, bien cuando las propias fuerzas no son suficientes para contrarrestar una acción exclusiva.

Entonces la medida de la exclusión social en gran parte debería basarse sobre todo en la constatación de presencias más que en escalas.

Esta cuestión requiere una investigación sobre las dimensiones del *sentido como autorresponsabilidad* en las situaciones de exclusión y no contamos con ideas suficientemente contrastadas como para formular una propuesta. Dejamos esta cuestión abierta y simplemente apuntamos algunas de las cuestiones que pueden constituir signos de discontinuidad para ayudar a la mensurabilidad de la exclusión social.

- Estigma y olvido
  - Representaciones que deslegitiman la propia presencia, denigración.
  - Etiquetación como tipo de excluido que no viene acompañada de un estatuto empoderador especial (por ejemplo, la discriminación positiva).
  - Narraciones que neutralizan la resiliencia.
  - Invisibilidad pública de su situación (mediática)
  - Criminalización.
  - No expresión en ámbitos públicos formales.
  - Expulsión de la memoria, violación o invisibilización de la memoria histórica.
- Descomunalización
  - Desfamiliarización.
  - Corte de las remisiones básicas.
  - Desplazamientos residenciales no deseados.
  - Disponibilidad a la alteración institucional en el diálogo con el otro: posibilidades de cambio social.
  - El otro es fuente de posibilidades y soluciones para sí y para todos.
  - Subparticipación.
  - Desresponsabilizaciones institucionales (escolar, sanitaria, etc.).
  - Desresponsabilización política (ausencia en programas políticos, en trabajos parlamentarios, en I+D público, etc.).
  - Asistencialización.
  - Restricción de la subsidiariedad, de la autogestión de proximidad. Cuando no se empoderan las agencias de proximidad.
- Incomunicabilidad
  - Aislamiento social involuntario.
  - Inmovilización.
  - Imposibilitación de accesos básicos.
  - Incomunicabilidad (por excesivas distancias, malas comunicaciones o malos servicios de transportes) de los centros de trabajo, etc.
  - Ocultación o dificultad de acceso a la propia información.
  - Exclusión de las generaciones futuras por la insostenibilidad, la desresponsabilización, la descapitalización o la destradicionalización (desheredarles del patrimonio de la humanidad).
- Sinsentido y desresiliencia
  - Anomia del sentido, sinsentido, desorientación existencial.
  - Desesperanza: no existen posibilidades de cambio (un modo de quebrar la resilien-

- cia). No identificación de procesos ni sujetos de mejora.
- Descontrol propio, desapropiación de sí, enajenación de sí.
- Desingularización, despersonalización.
- Parcelación de la vida, partición de los activos, no integralidad.
- Descapitalización que desempodera la capacidad inversora, ahorrativa o agrava el coste de oportunidad. Endeudamiento (personal o la parte alícuota de la deuda pública) inasumible.
- Insostenibilidad
  - Insostenibilidad vital.
  - Cuando se resta esperanza de vida.
  - Inasequibilidad de bienes públicos.
  - Cuando no se transfieren bienes sociales en caso de crisis humanitaria (insostenibilidad vital). Es decir, que las propiedades son superiores a la presencia humana. Desresponsabilización de lo humanitario (en relación a los bienes de la especie).
  - Violencia e inseguridad, hostigamiento.
  - En general, violación de las necesidades básicas

## El pentágono de empoderamiento

En la definición de exclusión que hemos enunciado, «exclusión social es el *desempoderamiento* de la presencia» o «la exclusión es una institución de explotación, dominación o alienación que *desempodera* a los sujetos de modo que se anula socialmente su presencia impidiendo satisfacer sus necesidades libremente», hemos introducido un componente que es básico en todo este análisis, el empoderamiento, el cual cataliza los procesos necesarios para la justa realización de las personas.

En un apartado anterior de este estudio nos planteamos el análisis de la exclusión en tres vértices: primero expusimos la dimensión axial a través de la noción de «exclusión narrativa»; segundo, estudiamos los mecanismos de exclusión; tercero, buscamos definir las situaciones de exclusión. A esas tres pendientes del problema de la exclusión les corresponden otros tres procesos que buscan repararlas.

- Frente a la exclusión narrativa trasciende la justicia.
- Los mecanismos de exclusión se erradican con la liberación.
- Frente a la situación de exclusión se activa la solidaridad.

Todo el mundo axial que implica la exclusión social está estructurado positivamente alrededor de la noción de justicia, un concepto que no es únicamente moral sino que es un fenómeno de sentido que implica por supuesto valores, pero también creencias, sentimientos y prácticas en las que se radica. No es un criterio meramente jurídico relativo a un sistema de derecho sino que el referente de la justicia es el sentido o, por decirlo de otra forma, la naturaleza humana. Así, la justicia supera permanentemente las jurisdicciones. La justicia entendida como jurisdicción o sistema social de derecho procura, en palabras de Joaquín García Roca,<sup>41</sup>

---

41. Joaquín García Roca (1998), *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*, op. cit., pp. 58 y ss.

«dinamizar la solidaridad desde el principio de igualdad exigiendo dar a cada uno lo suyo, y se entiende como una defensa de la autonomía y la consistencia de cada ser humano». García Roca diferencia tipos de justicia: justicia legal (la que discierne la buena relación entre el Estado y la sociedad civil), justicia distributiva (cuando la justicia exige dar a cada uno lo suyo), la *justicia conmutativa* (que trata de asegurar la igualdad, proporción o equilibrio en los intercambios entre las personas) y la *justicia social* (que orienta la eliminación de las exclusiones para ofrecer semejantes oportunidades y condiciones de vida). Todas ellas las englobaríamos dentro de la categoría de justicia jurisdiccional por cuanto son una justicia relativa a la comunidad sociopolítica. García Roca diferencia estos tipos de justicia jurisdiccional de la solidaridad, que no se ordena desde la igualación sino en torno al reconocimiento de las diferencias entre las personas, postula la universalidad de sus derechos esenciales y se orienta preferentemente hacia los que sufren acentuando la realidad de la interdependencia de todos como comunidad. La justicia de sentido, que llamaremos «justicia axial» para diferenciarla de la jurisdiccional, asume rasgos de la solidaridad como son el reconocimiento de la singularidad, la dimensión narrativa que mira diacrónicamente los itinerarios, las asimetrías entre personas e historias y orienta la acción hacia las necesidades y no hacia las propiedades. Ciertamente es que la solidaridad es una formulación histórica que incorpora elementos de responsabilidad, reconciliación, personalismo, voluntariedad y comunitariedad que la diferencian de la otra formulación sociopolítica de la justicia que es la jurisdicción, el sistema de derecho que ejerce la autoridad legítima. Lejos de la pretensión de una disquisición retórica, entendemos que la justicia axial es una categoría que atraviesa toda la historia de la humanidad y arrastra una tradición que la convierte en el polo de lo humano que orienta la superación de la exclusión narrativa.

Los mecanismos de exclusión —explotación, dominación y alineación— se erradican por los procesos de liberación. La liberación consiste básicamente en la libre actualización de las necesidades radicales: la libertad de presencia, la libertad de acción, la libertad de tenencia, la libertad de ser. La liberación consiste en la disolución de los impedimentos que permiten ejercer justamente las necesidades (no sólo del individuo sino de éste en comunidad, tal como hemos establecido al principio de este estudio). En esos procesos de liberación la explotación se erradica por el establecimiento de un nuevo sistema de responsabilidades; la dominación por la constitución de una alianza reconciliada de cooperación; la alienación se disuelve por el discernimiento personal y compartido.

Igual que la exclusión va encadenando todas las necesidades en una pendiente de progresiva degradación, la liberación también implica una recuperación íntegra de todas las necesidades en las que unas necesidades reclaman la plena realización de las otras para poder satisfacerse: por ejemplo, ganar presencia multiplica el libre ejercicio del hacer, el tener y el ser. A la vez, la liberación del ser es una condición crucial para la liberación del estar; de igual modo la liberación del tener y del hacer. Aplicado a la política contra la exclusión o para la inclusión, concluiríamos que no es integral diseñar políticas de transferencia de bienes sin articularlas en un sistema de políticas educativas, culturales, urbanísticas, económicas, laborales, internacionales, etc., dirigido al empoderamiento de los sujetos para satisfacer sus necesidades.

Anteriormente hemos sostenido la primacía metodológica del hacer en los procesos de liberación, lo cual ubica la teoría de los activos en la matriz de la liberación. Una activación que implica liberación y solidaridad.

La exclusión señala a lugares huecos pero no vacíos sino desbordantes de ausencias y fugas a alternativas presentes. Apropiar no es llenar de presencia sino liberar zubirianamente las posibilidades seminalmente presentes: la apropiación es dinámica, despliega las posi-

bilidades emergentes de la propia dignidad de las personas y las comunidades. Pero ello no significa que la apropiación implique continuidad de las personas o comunidades tal como se presentan; frecuentemente, para poder apropiarse hay que extrañarse primero. La apropiación siempre es la formación de un tercero; es diferente a la posesión: apropiarse es vincular a lo propio y dejarse vincular a lo ajeno. La apropiación supone hacerse propio (estar), supone una acción, una tenencia, un ser. El concepto de empoderamiento es la formación social de los procesos personales y comunitarios de apropiación.

La inclusión social es un proceso de empoderamiento que maximiza la presencia en un determinado sistema social, pero frecuentemente algunas exclusiones requieren un proceso más radical que altere el propio sistema social y por tanto la inclusión social lejos de ser suficiente puede ser incluso contraproducente tanto cuanto supone ganar presencia a costa de profundizar la pérdida de otras dimensiones cruciales para actualizar la presencia. A veces superar la exclusión requiere resistir la tentación a la inclusión en un sistema social tal como viene ofertado. Aplicado a los pueblos nativos en riesgo de extinción parece obvio: su inclusión en el sistema social quebranta la base de su presencia. Cuando inclusión no significa integración funcional sino que se refiere a la solidarización de una sociedad y por tanto la propia sociedad se siente interpelada y dispuesta a formar un «tercer sistema» que no sea necesariamente ni el propio ni el del segundo excluido, entonces estaremos ante la noción necesaria de inclusión. Dicha inclusión requerirá una cancelación de los mecanismos de exclusión, una liberación de los mismos, y un proceso de corresponsabilización que refunde la comunidad. El proceso de responsabilización supone la autorresponsabilización, hacerse cargo de la propia vida, apropiarse de uno mismo y sus remisiones, de las comunidades en que está implicado. Supone la corresponsabilización personal con los otros, implicarse personalmente con los otros, presenciar la solidaridad. Por ello entendemos que la dinamización de los activos que realmente erradica las situaciones de exclusión no procede de estrategias particularistas de empoderamiento sino de un empoderamiento que supone solidarización, que potencia al máximo la presencia personal y recíprocamente la presencia comunitaria.

El empoderamiento consiste en la libertad de presencia con sus potencialidades liberadas para ser solidariamente apropiadas. El empoderamiento en el fondo es un modo de donación, una donación que supone compartir las presencias, sumar los activos por las colaboraciones (desresponsabilizar supone restar posibilidades de acción), multiplicar las tenencias (privatizar produce la división de los bienes) y comprender internamente el sentido unitario y singular de especie (humanidad) e Historia. Así, el empoderamiento se logra solidarizándose igual que la apropiación se multiplica por la donación. Este sentido mausiano de la donación, que significa siempre potenciación de los sujetos, preside la idea de empoderamiento porque entendemos que si no es solidario, no libera plenamente de los mecanismos de exclusión.

Empoderar significa apropiarse integralmente de todas las dimensiones que hemos analizado: supone que los participantes están implicados mutuamente en un sentido, que hay que satisfacer integralmente las necesidades, que hay que apropiarse solidariamente de todos los activos. Una aplicación al trabajo social de los detalles del análisis que hemos realizado creemos que abriría una mirada más liberadora y solidarizadora, es decir, empoderadora en las situaciones de exclusión. En este estudio limitémonos a pensar cómo se organiza dicho proceso de empoderamiento desde la teoría de los activos.

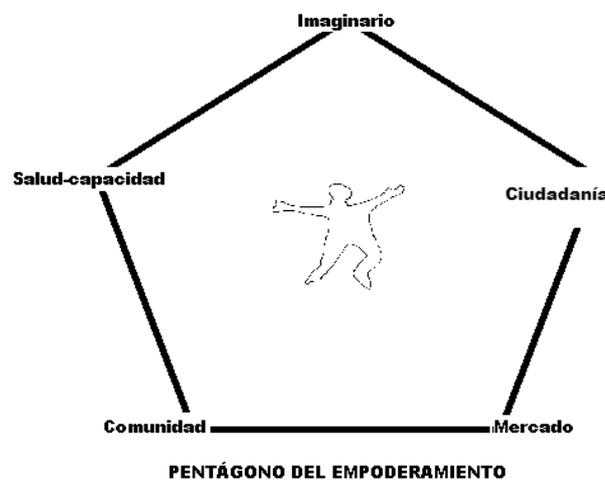
La persona o las comunidades actualizan sus activos (fuerza, relaciones, bienes, derechos y representaciones) para generar posibilidades de respuesta a sus necesidades (estar, hacer,

tener, ser) a través de procesos (resiliencia, comunitarización, comercio, politización y narración) que forman campos de empoderamiento (salud, capacidad, comunidad, mercado, Estado e imaginario). Estos campos de actualización no son subsistemas sociales (la economía, la política, etc.) sino campos de posibilidades institucionalizadas que pueden ser articuladas por los sujetos.

El campo de la salud y la capacidad es un campo social. No estamos ante el campo de «la persona». Los campos no mantienen una relación jerárquica entre ellos ni una relación concéntrica. Cuando hablamos de la salud-capacidad como un campo de actualización entendemos que es una operación institucional de la sociedad en alguien de modo que su salud se ve limitada, sus capacidades singulares se convierten en discapacidades y sus capacidades psicológicas son corrompidas. Hay que insistir en que tan socialmente producido es dicho estado de salud-capacidad como el mercado o la ciudadanía.

Esos campos forman figuradamente un pentágono en el cual el sujeto habita realizando una serie de operaciones con los actualizadores, que son parte de su naturaleza activa. Así, en el campo comunitario el sujeto establece relaciones que se incorporan a su vida. El sujeto siempre está en el espacio interior del pentágono, no se identifica ni habita uno de los campos sino que se apropia de posibilidades que van a formar parte de él o, haciendo la lectura inversa, a las que se incorpora. Ese espacio no sólo lo ocupa el sujeto individual sino también comunidades familiares, barriales y otras formas de solidaridad.

Si viésemos diacrónicamente la acción de este sujeto o de sus grupos en el interior del pentágono, veríamos que va actualizando los distintos activos dependiendo de las oportunidades, los desafíos, los contextos o la sensibilidad que desarrolle. Gracias a los activos, el sujeto va respondiendo a las necesidades operantes (sustento, realización, remisión y narración). Si el sujeto se ve restado de posibilidades de actualización de uno de los activos, busca mantener la respuesta a sus necesidades *compensando* con un sobreempoderamiento por otro actualizador. La exclusión en uno de los campos se puede compensar por el sobreempoderamiento de otro de los campos; perder unos medios de presencia conduce a presentarse mediante otros activos. De esta forma, los sujetos realizan itinerarios estratégicos, pero también con una parte no intencionada, de compensación de modo que no se desempodere hasta el grado en que no pueda responder a sus necesidades radicales. La compensación, la apropiación de medios alternativos de presencia, es la dinámica que marca principalmente los itinerarios de emprendimiento en aquellos que sufren la exclusión. Al considerar que la discontinuidad de la exclusión se produce por la desresponsabilización, entendemos que el sujeto no encuentra activos que le permitan compensar el vaciamiento de presencia que está sufriendo.



La compensación reorganiza los activos y crea activos allí donde el sujeto se ha desempoderado. Donde el sujeto se ha quedado sin bienes de mercado, por ejemplo, la ciudadanía aporta bienes que son susceptibles de intercambiar en mercados o cuasimercados. Donde el sujeto se ha quedado sin fuerzas anímicas, las relaciones comunitarias suscitan resiliencia por el apoyo, el acompañamiento, la responsabilización. Donde el sujeto carece de ciudadanía, las relaciones crean campos de cuasiciudadanía por la mutualidad.

El sujeto, en esas situaciones de exclusión, logra continuar empoderado gracias a la corresponsabilidad con la comunidad, con personas, con un suplemento de emprendimiento y esfuerzo por su parte. La corresponsabilidad crea empoderamiento cuando aunque se es dependiente el sujeto tiene derecho a dicha solidaridad.

No siempre los intentos de compensación buscan empoderar al sujeto sino que el sujeto resulta finalmente suministrado en alguna de las dimensiones de sus necesidades pero no empoderado de modo que integralmente se consuman sus necesidades. La compensación asistencial es el suministro de bienes o servicios, derechos, representaciones, compañías y fuerzas que no empoderan al sujeto. En la compensación asistencial el sujeto no asume responsabilidad sobre la acción porque ésta es discrecional por parte de agencias en que no gana presencia. Cuando un individuo no cuenta con suficientes activos para mantener su presencia se da la situación de exclusión. Pero también cuando está asistencializado en cada uno de dichos campos. También se producen desempoderamientos de los sujetos cuando las distintas esferas de activos son invadidas por otras que pretenden sustituir dichos activos por productos de los otros campos. Dicho proceso de sustitución desempodera ya que se deslegitima uno o más campos de activos del sujeto. Por el contrario, la compensación corresponsable es aquella en el curso de cuya acción el sujeto se empodera integralmente logrando al menos control sobre el propio proceso de compensación.

Queremos insistir en la idea de que los campos de los que estamos tratando no son subsistemas. La economía es un fenómeno que hace uso de todos los activos: si quisiéramos dar cuenta de la vida económica de alguien o de un grupo tendríamos que incluir los bienes y servicios ligados a las relaciones, procedentes del patrimonio estatal o el capital simbólico de las representaciones asociadas (como, por ejemplo, el prestigio) y de las fuerzas propias. Los campos de actualización no son más que categorías que no cuestionan en ningún momento la unidad del itinerario y de la acción del sujeto. La acción del sujeto es unitaria aunque susceptible de ser analizada en esos cinco activos. Dicho sujeto no está dividido en campos estancos sino que es un itinerario geométrico, no lineal.

Desde esa clave, cualquier tejido institucional está participado por todos los campos de activos. La morfología de la exclusión social es modulada según el estado de estas constituciones institucionales.

- La economía es la institucionalización de los bienes comercializados<sup>42</sup> (mercado), politizados (prestaciones), comunitarizados (donaciones o bienes procesuales gratuitos),<sup>43</sup> resilienciados (trabajo) y representados (valor).

---

42. Entendemos por comercialización que los bienes son susceptibles de ser considerados en su valor abstracto y en ese sentido es cierto que distintos servicios o donaciones resultantes de las relaciones comunitarias pueden ser valorados abstractamente en el ámbito del mercado. De igual forma, las prestaciones públicas, aunque no son objeto mercantil, sí tienen un valor comercial con un coste determinado y que puede ser comparado con

- La política es la institucionalización de los derechos politizados (Estado), comercializados (contratos), comunitarizados (asociaciones), resilienciados (autonomía) y representados (justicia).
- El Tercer Sector es la institucionalización de las relaciones comunitarizadas (solidaridades), comercializadas (donaciones o bienes procesuales gratuitos), politizadas (afiliaciones), resilienciadas (voluntariado) y representadas (alianza).

	ECONOMÍA	POLÍTICA	TERCER SECTOR
<b>Comunitarización</b>	Donaciones	Asociaciones	Solidaridades
<b>Comercialización</b>	Mercado	Contratos	Donaciones
<b>Politización</b>	Prestaciones	Estado	Afiliaciones
<b>Resilienciación</b>	Trabajo	Autonomía	Voluntariado
<b>Representación</b>	Valor	Justicia	Alianza

De esta manera llegamos al esquema que nos plantea Joaquín García Roca para explicar la naturaleza del Tercer Sector. El Tercer Sector es la lógica de las relaciones comunitarias y es una matriz institucional para producir el mundo. Aunque su justificación ya debe ser objeto de otra reflexión, sostengo que si la exclusión social es la división histórica de nuestro tiempo, el Tercer Sector es el sujeto histórico que la reconcilie. El Tercer Sector comunitariza la economía (sin rescindir las demás dimensiones de ésta), comunitariza la política (sin anular las demás dimensiones), purifica la propia naturaleza de la comunidad. El Tercer Sector es un campo de activos y es una red institucional y en tanto esta última, es el sujeto histórico de nuestra época de remodelización.

## Exclusión social remodelizada

El mundo de remodelización en que nuestras sociedades han entrado a finales de los años setenta, cuando llegó a su fin el postmodernismo, es un mundo complejo y pragmático, divi-

---

bienes mercantiles similares. El problema no es considerar el valor económico de una donación sino reducir la donación a un objeto mercantil. El mercado sería el lugar donde hacer una estimación del valor de cambio de un bien. Tampoco un bien económico puede ser reducido a objeto mercantil aunque tenga una lectura legítima como tal; ésta es una lección central en la teoría marxista: los productos de las instituciones económicas tienen un valor de uso y un valor de cambio, además de un *valor de signo* que estaría implícito en su idea del fetichismo de la mercancía.

43. Por bien procesual entendemos aquel bien que tiene una serie de condiciones de origen que llevan a que para que tenga valor y sentido no es enajenable del proceso que lo actualiza. Por ejemplo, la crianza familiar no es enajenable de las propias relaciones e historias familiares. No obstante, sí es comparable y susceptible de medida en alguna de sus dimensiones. Las donaciones, que son bienes procesuales gratuitos, tienen una dimensión objetivable y abstracta (como es el caso de una aportación económica a una iniciativa social, el trabajo voluntario aportado a una organización o el servicio prestado a una persona) que forma parte de la interpretación.

dido y global, arriesgado y precario. Un mundo en el que el cambio social ya no es el paso de lo viejo a lo nuevo; ya no es el permanente recambio de lo nuevo cada generación; ya no es la instalación en el cambio permanente ni una aceleración progresiva del cambio: es un mundo sin freno que se ve obligado a doblar la apuesta a cada paso que da.

La remodelación<sup>44</sup> es una época que comenzó en los años ochenta del siglo XX: incipientemente a final de los setenta con el advenimiento del neoliberalismo y las nuevas y cruentas dictaduras que responden a la crisis económica del 73 (siendo la Operación Cóndor el canon de dichas dinámicas que se extendieron por Asia y África); de forma ya clara tras la caída del Muro de Berlín. Nos unimos a los planteamientos teóricos que sostienen que a final del siglo XX se produjo un cambio de época que ha recibido diversos nombres como segunda modernidad o modernidad tardía. En nuestro caso usamos el término remodelación para subrayar el carácter de retorno de la sociedad a su reconstitución sobre algunos de los fundamentos de la modernidad, tal como se fijó en el período de Restauración del siglo XIX. Decir remodelación incluye en sí una contradicción pues si lo moderno es la instauración de lo nuevo, la remodelación es la vuelta de lo que fue nuevo, es decir, un movimiento restaurador.

El mundo remodelado es una sociedad de vastas posibilidades y enormes riesgos, con logros sólidos y sangrías que no cesan. Un mundo en brecha que necesita más que nunca tender puentes entre las gentes y la naturaleza, con la historia y el futuro. En el postmodernismo de final de los setenta, la primavera protestataria y liberacionista abierta tras el espanto de la Segunda Guerra Mundial acabó bajándose del caballo de la historia en medio de un lago de dudas, escrúpulos e imposibilidades. Efectivamente, la detonación tardía de los horrores de la guerra (gulag, Holocausto, Hiroshima) en el corazón de Occidente suscitó en la civilización un *tsunami* de ansias de liberaciones radicales que abrió pioneramente el Vaticano II. Esa oleada de liberaciones en un tiempo convulso que no podía garantizar que no se fuese a repetir otro Holocausto y, así, acabó frustrado por una sociedad que no quería transformar a fondo el corazón de sus estructuras burguesas y autoritarias. El postmodernismo al acabar los setenta era un descreído de sí mismo; dudaba de que existiera la posibilidad de bien, de verdad, de belleza, de sentido. A la vez, el postmodernismo aportaba valiosos principios ya que subrayaba la lección de la importancia de lo pequeño, de la experiencia, de la emoción, de lo contextual y de la inviolabilidad de lo personal. La reacción del mundo poderoso ante la propuesta nihilista del postmodernismo y sus micropolíticas fue una restauración del pensamiento moderno profundizando en sus principales dogmas. A la vez, acogió y ayudó a la emergencia de un nuevo imperativo solidario con el despliegue de una nueva generación liberacionista catalizada en Portoalegre, se desplegaron las posibilidades de una sociedad global y se desarrolló la informatización digital que está revolucionando todas las áreas tecnológicas (desde las comunicaciones a la medicina). Esta remodelación o segunda modernidad está repleta de riesgos y de posibilidades, de angustias y heroicidades que podríamos sintetizar con seis notas.

---

44. Para ampliar esta cuestión, consultar F. Vidal (2003), «Las transiciones sociales de la segunda modernidad», *Revista Miscelánea Comillas*, vol. 61, núm. 119, pp. 585-609.

### a) *Un mundo glocal e informacional*

Nos encontramos en un mundo en el que las relaciones entre todos los habitantes del planeta se han estrechado, se multiplican las interacciones, dependencias y participaciones entre todas las personas y la comunicación es más inmediata. La liberalización del comercio mundial junto con la segmentación del proceso productivo y comercial en diferentes secuencias realizadas en distintos países, provoca que muy diferentes territorios y grupos humanos estén implicados en una larga cadena de inversión, producción, distribución y consumo. Dichas relaciones, estrechadas en primer lugar desde la dimensión económica, también se hacen más próximas desde lo cultural, lo comunicacional, etcétera.

Esa globalización no forma una esfera macrosocial distante al sujeto sino que el objeto de globalización es la propia vida cotidiana y local de cada uno. Por eso se insiste en que la globalización es glocalización: nuestros prójimos están cada vez más al otro lado del planeta también: todo el planeta es nuestro lugareño. El concepto de sociedad basado en las fronteras nacionales o estatales se ve cada vez más desbordado por redes que vinculan a gentes que son prójimos que acortan comunicacionalmente las largas distancias y aumentan la conectividad del planeta (el número de relaciones secundarias con personas que hay que encadenar hasta lograr relacionar a alguien con otra persona antípoda) y la implicatividad (la probabilidad de verte implicado en un fenómeno geográficamente alejado como por ejemplo la destrucción medioambiental de los bosques asiáticos).

La principal herramienta que ha hecho posible la globalización es la informacionalización. De forma cercana a como fija la noción Castells, sostendríamos que la sociedad informacional consiste en la condición por la cual las sociedades asumen un nuevo modo de desarrollo económico y de legitimación política que pone en el centro de la productividad la mejora cualitativa de los modos de capturar, tratar y aplicar la información. La digitalización es una de esas mejoras cualitativas. Dichas mejoras se refieren al tratamiento de la información y se supone que tiene una influencia operativa en las vías de conocimiento y en los regímenes de sabiduría. La informacionalización no afecta sólo a que la información se digitalice, lo cual permite informáticamente operar cálculos astronómicos y estandarizar formatos para facilitar la codificación multimedia, lo cual hace posible objetos altamente intercambiables por todo el planeta. Lo informacional va más allá. Una organización informacional es aquella no que trabaja en el sector informático (ni siquiera en el sector servicios o en un sector dedicado al conocimiento) sino es informacional la entidad o el proceso que pone la estrategia de mejoramiento en la optimización de sus formas de producir nueva y mejor información (por ejemplo, procurando conocer mejor lo que están viviendo más personas en el fondo de su cotidianidad), de procesarla de manera más perfecta (por ejemplo, con mejores modos de deliberación, implicando más y mejor a los sujetos, etc.) y de aplicarla de forma que transforme las prácticas y permita la evaluación y retroalimentación de todo el proceso. La informacionalización de todo el tejido social es el proceso del que forma parte la globalización como una medida que optimiza ese proceso de optimización de los procedimientos de información.

La globalización intensifica las relaciones entre las personas, lo cual es algo que enriquece la comunión de la humanidad, pero en parte (quizás como patrón principal) se hace desde patrones relacionales de dominio, explotación, alienación y exclusión, lo cual es un atentado precisamente contra esa solidaridad comunional.

La informacionalización, por otra parte, eleva la importancia de la información y la relevancia de los sujetos, pero no garantiza el empoderamiento de los mismos y tampoco avala

que el modo de avanzar la sociedad y las organizaciones sea por el mejoramiento de los modos de conocimiento y especialmente por una mayor sabiduría. Por el contrario, puede haber un infructuoso intento inconsciente de reducción de la sabiduría a información.

### b) *Capitalismo McLaboral de identidad*

Vivimos una sociedad progresivamente neoliberalizada, un proceso que precisamente comienza a principio de los años ochenta como respuesta a la crisis económica y cultural de los setenta. Ese neoliberalismo ha operado desde cuatro principios: uno, la informacionalización que hemos comentado; segundo, la transformación de la organización laboral; tercero, la primacía del capitalismo financiero; cuatro, el capitalismo de identidad. La organización del trabajo ha pasado del paradigma fordista (contratos con fuertes derechos y obligaciones patronal-salariales y negociación corporatista de la condición productiva) al paradigma *McLaboral*: el primero hace referencia a las fábricas mecánicas de Ford y el segundo a la cadena de comida rápida de McDonald's. El capitalismo McLaboral precariza a los trabajadores formando una estructura laboral más fácil de dominar por parte del empresario y con menos costes en sus transformaciones (despidos, etc.). La masa laboral se secundariza: pasa de contratos valiosos y fijos a tiempo completo en comunidades de trabajadores estables, a un escenario nuevo en el que los trabajadores tienen una alta rotación de empleos precarios, con contratos cortos y frágiles en grupos de trabajadores en continuo cambio. El personal McLaboral es un asalariado con apenas cualificación reconocida pese a que disponga de títulos universitarios. En su detrimento, la cualificación se transfiere del sujeto a una máquina con procedimientos que cada vez requieren conocimiento menos profundo por parte del empleado. El personal McLaboralizado tampoco tiene tiempo para formar grupos humanos estables en la organización en que trabaja.

Progresivamente, en el mercado de trabajo, todo empleo que pueda ser secundarizado, pasará a ese estatus. En el segmento primario de empleos quedarán sólo aquellos que aportan un valor insustituible al proceso de informacionalización (vinculado al propio sujeto como aquellos técnicos de alta especialización, las personas que aportan un mundo de relaciones sociales privilegiadas o los artistas) o aquellos que logran mantener un alto poder personal o colectivo (funcionarios, ejecutivos con acciones, personas con relaciones familiares privilegiadas con los dueños, sectores que detentan poder sindical o valorizados por otras organizaciones como las políticas o mediáticas, etc.). Todos los empleos que puedan ser secundarizados, lo serán tarde o temprano dependiendo de la resistencia del conjunto de la sociedad o de su capacidad para colapsar el sistema organizacional (por ejemplo, los controladores aéreos o los funcionarios).

La primacía del capitalismo financiero lleva a que no estén los sujetos, las necesidades primarias, el trabajo, las comunidades o la producción entre los objetivos del proceso económico sino que lo fundamental sea el aumento progresivo de los márgenes de rentabilidad de los capitales: es la nueva usura, una hiperusura que forma un sistema sin límites en la explotación. Esta financialización de la economía ha formado una máquina social en la que participa una enorme masa de personas (a través de sus pequeñas inversiones que capitalizan fondos de pensiones, patrimonios bursátiles, etc.) y que aumenta las desigualdades mundiales de continentes enteros. La economía pierde rostro humano para convertirse en un aparato semiautomático, precisamente como los *softwares* maclaborales para el que casi sobran las personas.

La visión de Stanley Kubrick para el 2001 se cumplió pero la máquina HAL que dominaba al hombre no es una nave espacial sino que es el régimen económico neoliberal.

Este proceso de financiarización está formando nuevas clases sociales cuya referencia ya no son las sociedades estatales sino que son hiperclases que comparten su poder y que usan lo nacional como un factor de dominio de las masas laborales. La codicia regula todo este proceso, sin intereses ya en el mantenimiento de un orden moral o de la autoridad. Quien haya confiado en que las hiperclases van a ejercer un liderazgo moral histórico se encontrará desengañado o sólo conservará la devoción de un pequeño sector altoburgués unido por una identidad que funciona más como un club que como una alternativa histórica.

El conflicto principal que vive nuestro mundo es la codicia desatada de las hiperclases, (que ya no defienden ningún «orden social», ya no hay una moral altoburguesa) y la ausencia de espiritualidad. Una espiritualidad que le abra al conocimiento de la realidad, que deje que la realidad le interpele, que los acontecimientos puros y libres le descoloquen, descentren, hagan posibles otra vía que repetirse a sí mismo.

Finalmente, la neoliberalización nos ha penetrado extendiendo un capitalismo de identidad. No se trata de ser cliente de una marca sino sencillamente ser dicha marca. Esta imagen recoge bien una de las características de la época de remodelización que ha comenzado al final del siglo XX: el yo ya no es el objeto de filosofías, ciencias, Iglesias, estirpes y otras agencias secundarias sino que las principales agencias culturales que prescriben las categorías trascendentales pretenden ser las corporaciones mediáticas, los modelos laborales y el capitalismo de consumo, si es que acaso son los tres algo distinto dados los progresivos procesos de fusión en los que las organizaciones productivas que rigen televisiones son las mismas que gestionan servicios sociales o sanitarios, que se encargan del mantenimiento de la ciudad, construyen urbanizaciones o distribuyen ropa de marca; todas son divisiones de las mismas corporaciones financieras. Efectivamente, el capitalismo de identidad es una nueva fase del capitalismo que lejos de ser produccional como en la época moderna o un capitalismo de consumo propio de las décadas postmodernas, ahora busca la prescripción del ser reducido a identidad, como la forma más eficaz de sobreexplotar a las personas, vínculos y comunidades.

El yo, antes era el fabricante de la Coca-Cola y se le explotaba sobre todo arrancándole plusvalías de su trabajo. En el postmodernismo comenzado con los sesenta el capitalismo de producción llegó a su máxima capacidad de explotación produccional sobre todo por la generalización de los derechos de bienestar en Occidente, así que la sobreexplotación procedió del consumo: se revolucionó la teoría de las necesidades adaptándola en un primer momento a la ideología de las clases medias que exigían una continua elevación de los estándares (consumo clasista de clase media) y en un segundo momento, con la generalización de los derechos de bienestar en educación y salud, a la continua distinción clasista a través de la segmentación de mercados; en un tercer momento, tras el desplome de las democracias corporatistas de clase y la generalización de la suspicacia postmoderna contra la modernidad, el consumo se tornó hedonista, cifrado en un historicismo del pequeño disfrute y el pequeño relato, a cuya estructura se adaptaba perfectamente la idea de marca y consumo. Finalmente, la remodelización iniciada a principios de los años ochenta de mano del neoliberalismo, lejos de materializar el consumo desde claves utilitarias, profundizó su explotación buscando la clientelización a través de las identidades.

Aprovechando sinergias con el desplome postmoderno de la legitimidad y sustantividad de las instituciones tradicionales de la comunidad secundaria (desde el clan, no tanto las rela-

ciones familiares nucleares conyugales o filiales, hasta las Iglesias, incluyendo los partidos, sindicatos y los barrios o las asociaciones), la mercadotecnia busca que existan los menores intermediarios y resistencias entre sus prescripciones y los actos del individuo, se busca una lógica de actos reflejos, lo cual es una paradoja en un tiempo de reflexividad: sujetos reflexivos y reflejos son un mismo mandato que compromete los fundamentos de nuestra propia época. Así, la familia estorba a la prescripción dominante de las corporaciones financieras.

Pero el capitalismo de identidad no lo es sólo por su prescripción del imaginario a través del consumo sino que lo es también por otras dos razones. Primero, las organizaciones laborales están secundarizándose a un ritmo tal que se están disolviendo los sujetos comunitarios de los mismos, los vínculos reales entre la organización y el ecosistema social (las relaciones con los clientes, con los proveedores, con el territorio, etc.) y se disuelve también el sujeto de la autoridad, hay un proceso de desresponsabilización. Esos procesos, funcionales a una mayor explotación de las personas y sus vínculos (se extraen plusvalías reduciendo los costes de mantenimiento de vínculos, el tiempo empleado en sociabilidad y los costes de resistencia a la organización laboral procedentes de dichos vínculos), se intenta que sean compensados a través de una sobreactuación identitaria (a través de las estrategias de identidad corporativa) y de una sobreactuación relacional (a través de las estrategias de personalización y proximidad del cliente: la teleoperadora, el cajero o el comercial se presenta por su nombre de pila y te llama por tu nombre de pila buscando crear un simulacro de cercanía y cordialidad que no existe por la secundarización y desresponsabilización del sujeto laboral).

El capitalismo de identidad lo es por un tercer motor: la informacionalización. Los que logren suficiente poder corporativo o profesional como para ser agentes informacionales entrarán en el mercado primario y al resto (incluidos consumidores o afectados por la acción de la corporación como los habitantes de un territorio o los televidentes de sus campañas que no consumen dicho producto) se les extraerá la información en el mercado secundario. El informacionalismo (ser agente informacional o informacionalizado) es la diferencia entre estar en el mercado primario o secundario. En el primero son agentes informacionales y en el segundo son pasivos informacionales a los que se les extrae información (encuestas de satisfacción, protocolos de información, círculos de calidad o a los usuarios a través de los mensajes de incidencias o el uso de tarjetas de crédito y débito) sin darles poder y ni siquiera una compensación de la plusvalía.

Finalmente, el cuarto componente reside en la elevación de las cotas de reificación necesarias para el sostenimiento del capitalismo de identidad. El capitalismo de identidad requiere una obediencia que no se deba a la represión (que tiene los inconvenientes de suscitar reacciones edípicas que dan carta de existencia social a la oposición alternativa, y la desventaja de que resta reflexividad-refleja al sujeto por la represión de las pulsiones) sino que el capitalismo se hace más complejo asumiendo riesgos: cada vez el sujeto parece tener más libertad (microlibertarismo) y es cierto que es cada vez más posible que se puedan consumir procesos emancipatorios, pero dentro de un régimen de intrascendentalización, de trivialización y de estandarización que hace el cambio cada vez más improbable. Hemos pasado de un paradigma imposibilista del poder a un paradigma improbableista. Esa improbableización del poder logra a través de la seducción y la estandarización una obediencia más amplia y profunda que los regímenes autoritarios de represión imposibilista. Para su funcionamiento, la improbableización comienza por producir masivamente olvido, borra las conexiones, anula la aspiración a las categorías trascendentales (la verdad, el bien, el acontecimiento y el sentido), ridiculiza o melodramatiza el pensamiento, la bondad y el sentimiento, y reifica todos

los procesos sociales para eliminar las posibilidades de responsabilización y contradicción por parte de las personas y los pueblos. El sujeto tiene que perder la legibilidad del sistema que no sea el imaginario de su micromundo y no es capaz de establecer la trazabilidad de los productos, hechos y sujetos que entran en su campo de percepción. El capitalismo de identidad también es olvido para sí y sustitución de la trazabilidad por la reflexividad.

Esto es el capitalismo de identidad: afiliación identual, identidad corporativa, simulacro relacional, explotación informacional e ilegibilidad por la intrazabilidad.

Así, el yo ha pasado de fabricar la lata a beberla y, finalmente, la mejor forma de clientelizarle a la corporación Coca-Cola es tener la identidad del sujeto dentro de la misma lata cobrándole un canon por residencia identitaria mientras su cuerpo y su vida son sujetos por dicha identidad. La lata de Coca-Cola sujeta al individuo, no el individuo a la lata. Es la lata quien bebe la identidad y no el yo quien bebe la Coca-Cola. El destino del sujeto de esta segunda modernidad es que su identidad sea una imaginería de marcas, un alma reñida por distintos señores de la identidad.

Esta precarización de los sujetos no afecta únicamente a las organizaciones económicas sino que el mercado se ha convertido no sólo en la institución pretendidamente más legítima (por su supervivencia fáctica, por su duración institucional, por ser la que garantiza la estructura de propiedad, por su pretendida eficacia, etc.) sino en el metamodelo para cualquier institución incluida la familia, que es vista como un mecano de contratos entre sus miembros, quienes se supone que rigen su vida por estrategias de acción racional que maximizan beneficios y minimizan gastos. El Estado es especialmente objeto del metamodelo mercantil, más por cuanto sus sectores productores de bienes (sanidad, educación, rentas, servicios sociales) son nuevos mercados que ansía el capital. La propia ciudadanía es objeto de precarización por un proceso de privatización y de asistencialización. Es la propia seguridad del sujeto la que está en juego en un sistema económico cuyo único enemigo es él mismo por su desarrollismo de riesgo.

### c) *Desarrollismo de riesgo*

Varias son las fuentes sociales que demandan un crecimiento exponencial de la potencia desde todas las dimensiones productivas, lo cual necesita sociedades más complejas. A su vez, una sociedad sólo se hace más compleja si depende cada vez de menos factores, lo cual establece una ecuación por la cual aumenta la potencia pero entraña mayor vulnerabilidad para el sistema. Quizás son sistemas muy seguros porque es muy improbable que fallen las fuentes de las que depende progresivamente (por ejemplo, la energía nuclear), pero esa seguridad estadística contra el riesgo se ve acompañada de mayor posibilidad letal en caso de que falle.

En general, todo el sistema está explotando al máximo sus posibilidades (ciencia, economía, política, cultura, relaciones, etc.), lo cual ha llevado a formar lo que ha sido llamado sociedad de riesgo. En numerosos campos (la estructura de la familia, las empresas, los sistemas de información, los propios itinerarios personales) se ha extremado la sociedad desbordada a decisiones cada vez más cruciales y agónicas para las que no siempre tiene el aparato de deliberación ni el tiempo necesario.

El riesgo se ve agravado por el ritmo progresivo de explotación económica (que sobreexplota las materias primas, el medio ambiente, los trabajadores, los procesos y a los consumidores junto con sus comunidades) y por el proceso de irresponsabilización de un sis-

tema económico en el que cada vez los poderosos se desprenden de su autoridad invisibilizándose.

La sociedad de riesgo es sobre todo un desarrollismo del futuro que hipoteca la sostenibilidad ya no sólo del presente sino del pasado por la explotación de los recursos y a la misma posibilidad de existencia de las generaciones futuras y por la aniquilación de las tradiciones y la memoria histórica que pudiera comprometer los planes presentes de los intereses materiales dominantes.

#### d) *Cultura terciaria reflexiva*

La sociedad está descomunitarizándose: al tiempo que se posibilitan la extensión de las relaciones con compañeros antípodas, perdemos la intensidad de las relaciones primarias con nuestros cercanos y se despersonalizan las relaciones secundarias con las personas que nos encontramos en las empresas, las tiendas, los colegios, hospitales, etc. Al secundarizarse las organizaciones, la rotación del personal impide que haya relaciones de continuidad con los usuarios-clientes. También nos encontramos con un declive del asociacionismo relativo al necesario crecimiento que debería tener. Pero es sobre todo la devaluación de las relaciones vecinales (por la complicación laboral y metropolitana de la vida que impone una movilidad excesiva, la transformación de los barrios en dormitorios residenciales, por la desconfianza del prójimo por la histeria de la inseguridad), de las relaciones amicales (las pandillas son cada vez menos frecuentes: son cada vez menos numerosas y más efímeras) y sobre todo de las comunidades familiares. Se vive un aislamiento progresivo de los sujetos en todo el mundo.

A la vez, el sujeto se ve cada vez más preocupado a unirse a relaciones terciarias a través de los medios de comunicación formándose una nueva forma de masas, las telemasas o audiencias. El dominio tiene todas las ventajas de masificar al sujeto y ninguno de los inconvenientes que tenían los efectos solidarios de que la gente contactara físicamente.

Para esa terciarización, primero hay un proceso de individualización radical por el cual el sujeto establece como principio inalienable la toma individualista de decisiones en su vida y su absoluta soberanía sobre su propia vida y circunstancias propias. Dicha individualización no significa singularización sino que, al contrario, se hace bajo un proceso de estandarización como nunca fue conocido antes, a través del capitalismo de identidad.

Una condición que añade esta cultura terciarizada es la reflexivización de los sujetos. La remodelación asume que no existe ninguna referencia fuera de la propia sociedad humana y fuera del propio sujeto, por tanto, que sea fuente de sentido; sociedad y hombre se ven abocados a tener que dotarse a sí mismos del sentido. La orfandad de esa condición humana, junto con la radicalización de la autolibertad, lleva a que no exista ninguna autoridad (un autor de sentido) fuera de la propia autorreferencia. Esto fragiliza más lo comunitario, desresponsabiliza a los sujetos e impone a los sujetos una responsabilidad sobre sí mismos para la que, en el mejor de los casos, requiere una sabiduría excepcional, y en el peor de los casos abre una nueva brecha de anomia en la que lo que está en peligro no es el conflicto o el sinsentido sino la propia posibilidad de que se constituya un sujeto.

### e) *Neopragmatismo pequeño burgués*

La postmodernidad comenzó un proyecto de emancipación que fue truncado por una hiperclase progresivamente poderosa, por el miedo de la gente a la libertad radical, por el egoísmo de Occidente y por la propia incapacidad del sujeto político para madurar en un régimen de sabiduría en vez de un movimiento de identidad. El colapso cultural, la crisis política y la depresión económica a que Occidente y el mundo llegan a finales de los años setenta halló la solución de Alejandro: un tajo seguro de la espada del pragmatismo sobre el nudo gordiano de la condición postmoderna.

«Puede que nada pueda ser bueno, bello o verdadero, pero necesitamos funcionar como si eso fuera posible», parece decirse una sociedad que ha reconstruido todo el sistema social hasta lo más íntimo del sujeto pero que reconoce que necesita de esas estructuras para existir cotidianamente. Así, por ejemplo, la familia ha sido des-esencializada, relativizada hasta el paroxismo, y sin embargo la demanda de lo familiar desde lo más íntimo de la vida de cada uno nunca ha sido tan intensa. Es un existencialismo irónico: dice algo sabiendo que no tendría que poder decirlo. Es una incredulidad de base que tiene que ser acrítico consigo mismo para poder continuar con la vida y hacer posible cierto sentido común.

El pragmatismo estadounidense que resulta del remordimiento de su guerra civil establece que nunca más un ideal, por más alto que sea, debe causar una guerra. El pragmatismo ha sido muy útil para el desarrollo de la modernidad: los fines legítimos (afines a los intereses materiales del conjunto de elites o a la hibernación llamada Occidente) nunca deben ser contradichos por las ideas (ni cuestionados en su ideación). Es decir, debemos mantener un sentido común que no cuestione los fines dominantes y debemos mantener un sentido común suficiente para dotar al sujeto de identidad (una narración coherente de sí) pero insuficiente como para alterar la vida colectiva. Todas las discusiones de naturaleza esencial se deslegitiman y las de naturaleza religiosa se privatizan confinándolas al mero fuero interior. Las tecnologías suplantán a la ciencia y la identidad preside la jerarquía del sentido: la identidad consume la *sentidad*: el criterio de sentido trascendental (bien, verdad, belleza, praxis) es reducido a coherencia de la identidad. La ciencia se rebaja a novela, la sabiduría a identidad, la tradición a folclore, la santidad a bienestar.

La sociedad remodelada en que vivimos es capaz de digerir muchos de los antimodernismos que en otros tiempos la desafiaron. Así, contra lo que parece, el fundamentalismo, el fideísmo, el ultrainstitucionalismo y las luchas de identidad se han convertido en fenómenos típicamente remodelados, no en salidas de esa modernidad radicalizada. En lo microsocio cualquier opción es posible practicarla sin que interpele lo macrosocio. Es más, esa libertad extrema en lo microsocio (estética, identidad, ocio, relaciones, etc.) posiblemente tiene una función inversa con la cada vez más autoritaria vida macrosocio (las estructuras económica, política, mediática, científica y militar).

El perfil de persona que domina el sujeto social de esta sociedad es principalmente un pequeño burgués. La pequeña burguesía se caracteriza por sostener y reproducir su posición gracias a un solo «capital» que puede ser un patrimonio (una inversión como un piso), un negocio, un capital relacional (una red de conocidos o familiares) o un capital educacional (un título). Para lograr que ese capital continúe rindiendo es necesario que se mantengan estables las constantes sociales de modo que su capital no corra riesgos de devaluarse. Eso provoca que la mentalidad sea la del que teme y su estrategia sobreproporcione la importancia de la seguridad, de la normalidad: su cultura política se caracteriza por el extremocen-

trismo. Ese extremocentrismo mide el progreso por el grado de bienestar nacional (del que el bienestar universal es una variable dependiente), propietario, en vez de por el grado de sabiduría. Éste es el hombre medio.

#### f) *Solidaridad dinámica*

Sin embargo, la sociedad manifiesta permanentemente su malestar, una aspiración frustrada, una intención comprada por el bienestar occidentalizado. No obstante, asoman fenómenos propios de la remodelación: pese a que se busca minimizar el conflicto (la remodelación es estéticamente menos autoritaria, menos visible, para evitar conflictos edípicos generacionales), el sufrimiento social y cultural ha ido descollando distintos movimientos sociales cuya formación más expresiva es el movimiento alternativo alrededor de Portoalegre. A la vez ha ido fraguando un nuevo imperativo solidario que ayuda a impulsar y discernir una solidaridad que sea más liberadora, empoderadora y humanizadora. Hay un gran vacío de época, una sociedad que se ha cerrado sobre sí misma en la creencia de que no hay nada más que la propia autorreferencia. Una sociedad decepcionada, escéptica, que añora el tiempo en que era suficientemente ingenua como para creer. Una humanidad en huida hacia el futuro: una humanidad que busca alterar las posibilidades de su naturaleza sin haber llegado a conocer la naturaleza de sus posibilidades. Una sociedad histórica: ante un conflicto civilizatorio (la insuficiencia de la modernidad) opera sobre cuestiones secundarias que son fetiches con los que quiere conjurar la angustia.

Cualquiera de las intervenciones en el sistema afectan de modo cada vez más crucial e incierto porque tenemos umbrales de garantía cada vez menores. Menores no en el sentido que estemos más asaltados por peligros sino porque cuando existe un desastre es cada vez más terminal. El fenómeno atómico es el paradigma de la nueva sociedad política: centrales cada vez más seguras ante peligros cada vez más letales. Es lo que llamamos modelo Boeing de cambio social: volar es muy seguro probabilísticamente, tan seguro como la probabilidad de morir si es que hay un accidente aéreo. En la forma inversa también se aplica: parece muy blindado el orden social y la probabilidad de que permanezca es muy aguda, tan aguda como la vulnerabilidad del mismo sistema en caso de que exista una posibilidad de cambio.

Avanzamos hacia una sociedad, en palabras de Anthony Giddens, «apocalíptica». René Thom lo anticipó muy lúcidamente en su obra de 1972, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, bajo el lema «sociedad de catástrofes». Ulrich Beck lo ha sintetizado bajo la conocida fórmula «sociedad de riesgo». Intentando hacer pesar más las posibilidades que las improbabilidades, nosotros preferimos denominarlo cambio multiplicativo. Todos ellos se refieren a que los dilemas son cada vez más cruciales: más multiplicadores o más divisores. Se acabaron las decisiones con consecuencias de baja intensidad y además no hay más remedio que asumir riesgos. En el futuro nos encontraremos con que las decisiones que tomemos habrán sido causa de efectos muy prósperos o habrán dado al tacho con lo que se pusiera en juego. Estamos ante un juego de «todo o nada». Se exageran los factores que intervienen, se vuelven más centrales, tienen un papel más definitivo. Todo cada vez es más estructural y dialéctico. El irrupcionismo que defendían las visiones de Walter Benjamin, Jünger o Bloch en la Alemania de entreguerras se manifiesta finalmente como una dinámica de cambio cada vez más improbable pero a la vez más posible.

La noción de catastrofismo de Thom no significa que necesariamente tenga que ser negativo el resultado sino que es una mera estructura de cambio que puede terminar con un

bien mayor o un mal mayor; lo único seguro es que será un enorme cambio, una revolución. La sociedad de riesgo intenta hacer más probable la normalidad haciendo más posible la revolución.

En resumen, vivimos una sociedad más potente económica, científica y mediáticamente, más capaz de movilidad y comunicación global. Vivimos una sociedad extrema, arriesgada, desbocada a decisiones cada vez más agudas para lo bueno y su contrario. Vivimos una sociedad inhóspita en la que progresivamente «nadie conoce a nadie», con comunidades más precarias y con comunidades y sujetos estandarizadamente individualizados abandonados a su propia autorreferencia. Vivimos en una sociedad herida, que se sabe capaz de actos horribles e incapaz de asegurarse a sí misma que nunca más los va a volver a cometer; una sociedad que desconfía de sí misma, descreída con su propia naturaleza, que ha perdido la seguridad en que sea posible que exista lo bueno, lo bello, lo verdadero: una sociedad herida en la posibilidad de sentido, sin saber cómo salir de la brecha de la insolidaridad. Y sin embargo, las fuentes de sentido continúan manando y no se legitima por la acción sino que la propia presencia es fuente de autorrespeto y responsabilización propia y mutua. Bajo la metrópoli, la tectónica de placas de lo humano continúa irreductible su dinámica de sentido, necesidades y activos, sobre la cual la delgada máscara de acero de la remodelación es un peso recio pero vulnerable.

Cada *época* —modernidad, postmodernidad, remodelación— revoluciona la constitución social de su tiempo; si no, no estaríamos hablando de una *época* sino de otro tipo de fenómeno. Si es una época, tiene que alterar significativamente las configuraciones institucionales. Las formas de exclusión social también son refundamentadas con los cambios de época. Podríamos decir que a cada época le corresponde un *régimen de exclusión*. Un régimen de exclusión es aquel sistema de exclusión propio de una época determinada. Cambia un régimen de exclusión cuando hay variaciones cualitativas tanto de los mecanismos de explotación como de dominación y alineación o la relación entre ellos. Cuando se estudia el régimen de exclusión de una sociedad, hay que tener en consideración que operan distintas agencias que se pueden contradecir entre sí y también forman parte del sistema de exclusión la acción de diferentes dinámicas comprometidas en distintas etapas históricas que continúan interviniendo. Así, el dualismo obrerista que fue emancipatorio en los siglos XIX-XX, puede que sea contraproducente en el entresiglos XX-XXI. Los regímenes de exclusión no se extinguen sino que suelen (a) bien permanecer como remanentes ligados a territorios no apoderados en la siguiente época, (b) bien reintegrados por su funcionalidad al nuevo régimen, (c) bien reintegrados pero variados en su fundamento para funcionalizarlo al nuevo régimen (de ese modo aunque el origen de dicha institución excluyente es antiguo e incluso permanecen rasgos típicos de su configuración pasada, ha sido vaciado y refuncionalizado).

En la remodelación los excluidos no son un remanente, un resto, supernumerarios, sino una anticipación del estatus que se busca de las mayorías sociales: asistencialmente desempoderados en todos los campos posibles para favorecer la movilización. La exclusión es la vanguardia de la centrifugación. Se centrifuga al máximo. El extremo más centrifugado (exclusión) tira del resto ampliando la secundarización, los límites legítimos de la secundarización del mercado (por la precariedad laboral y la explotación de los consumidores) y la ciudadanía (cuyos derechos se convierten en asistencias discrecionales). La crisis del 73 parece que fue neoliberalmente útil y puede que necesaria (con la depresión de continentes como África o Latinoamérica y formación de bolsas de pobreza y desempleo) para rediseñar el capitalismo bajo el régimen tardomoderno neoliberal.

Se busca una corrupción de las presencias por la impotencia porque a mayor exclusión, mayor improbabilización de las alternativas al poder, precisamente en una sociedad remodelada en que por su dinámica de cambio social las opciones más radicales son cada vez más posibles. Mayor posibilidad pero mayor improbabilidad de cambio conseguida por la corrupción de las presencias, por el cambio de régimen hacia una exclusión social desempoderadora. Ese desempoderamiento se acentúa por la hiperdiversificación que está dándose y que impide descubrir la troncal común a todos los procesos de exclusión (la exclusión social lograda por una combinación tan global y variada de medios imprime itinerarios tan distintos que el mismo tratamiento de las personas excluidas se vuelve un problema para programas convencionales ya que exige una alta personalización); también se acentúa por la abstracción de las operaciones y la invisibilización de los responsables excluidos, lo cual lleva a que se pierda la trazabilidad de los procesos de exclusión; a la vez, se agudiza por la autorreferencialidad a que se obliga a los excluidos, lo cual genera procesos de autoculpabilización y mayor estigma social. Los excluidos ya no pueden ser supernumerarios sino que tienen una utilidad aunque sea en su valor de signo (ya que no valor de cambio o de utilidad): cuando no son *ejército de reserva*, son *ejército de disuasión*; además, se ha desarrollado todo un mercado de servicios sociales para el que los excluidos se han convertido en objeto de producción y a la vez consumidores. La exclusión va institucionalizando exclusas (mecanismos de cierre) poligonales diferentes a las dinámicas más dualizadoras de los anteriores regímenes de exclusión social.

Una vez que se ha rendido parte del contrato ciudadano estatal, la remodelación está imponiendo el esquema del colonialismo hacia el propio interior de las naciones: al postcolonialismo le ha seguido el colonialismo interior, especialmente a través de la inmigración: las intracoloniales. Es más, la propia nación se ha convertido en colonia de la *ultranación*, formada en el núcleo *ultrapolitano* que es el espacio virtual que llamamos Occidente. Eso es el neoimperialismo. La metrópoli no es ya una nación primordial (étnica, religiosa, dinástica, patrimonial, militar, económica o civilizatoria) sino una «nación virtual» formada por la ultraclasses ubicada en Occidente. La ultraclasses no cree en Occidente sino que parasita Occidente. Es contribuyente principalmente de paraísos fiscales, de paraísos simbólicos y de paraísos urbanísticos. La ultranación es un satélite del planeta.

El capitalismo de identidad sustituye al nacionalismo moderno en su capacidad modeladora del sentido común. El nacionalismo moderno lograba autoridad para que los nacionales se autoexplotaran (o se inmolaran en guerras y trabajos) para el capitalismo patriótico, pero la ultranación necesita otra liturgia sacrificial: es el capitalismo de identidad. La exclusión social con su vaciamiento de las presencias logra algo crucial: la invisibilidad de los procesos y los sujetos; son socialmente sin estar políticamente. Los desempoderados tienen que ser aislados (telemasas) para que la glocalización sea funcional: invisibilizan reificadamente los papeles sociales que conectan a la gente.

Pero todo esto tiene que darse en unas nuevas condiciones de identidad que rompan las resistencias de los sujetos históricos a la removilización global. Para ello se torna necesario la sustracción de los sujetos, no ya sólo la manipulación de las identidades sino la sustracción de la misma posibilidad de que se constituya un sujeto. Una operación imprescindible para esa enajenación es la alienación ya no sólo del sentido común sino de las teorías formales de la exclusión; alienación que se logra no tanto por la mentira sino por la ausencia (de nuevo, corrupción de la presencia) de dimensiones básicas de lo humano.

El segundo ciclo postmoderno, en sus versiones virtualizadoras es funcional a la emergencia de la remodelación porque hace irreales a los pobres y a las categorías culturales, hace

relativa la miseria, hace constructivista la comunidad y escépticos de la posibilidad y sentido de la propia Historia. Pareciera que hubiera sido necesario el ciclo deconstructivista como parte de la deslegitimación de las instituciones y de la impotencia de la Historia; posiblemente el postmodernismo formó parte —muy en contra de su primer ciclo liberacionista— de la decepción escéptica a la ausencia de soluciones radicales al Holocausto.

La remodelación de la exclusión social tiene como una de sus principales herramientas la devaluación de las categorías principales de la vida humana —sentido, presencia, empoderamiento— en la propia concepción antropológica de las culturas y praxis institucionales. Por ello nuestro empeño principal en este estudio ha sido sustentar una explicación alternativa de la exclusión social que sea suficientemente libre de las trampas que las propias categorías vigentes en la remodelación nos imponen. Nuestra agenda de investigación se dirigirá ahora hacia el estudio de las políticas culturales y de sentido como factor de liberación de la exclusión; hacia el estudio de la evolución histórica de los regímenes de exclusión; hacia una teoría más completa de la remodelación y hacia una formulación de un modelo alternativo de Estado de bienestar que creemos que puede emerger de su análisis desde la sociología de la presencia y que tendría como núcleos reconfiguradores la autogestión, la heterodeliberación (más allá de la autorreflexión), el servicio público de titularidades múltiples y cruzadas, la participación radical, la capitalización y empresarialización de las mayorías, la refamiliarización plural, la reforma de los tiempos sociales (para que la conciliación familiar-laboral no sea una claudicación familiar-laboral), la reforma del trabajo social y los servicios sociales en clave empoderadora, la corresponsabilidad con el capital, el retorno del principio senatorial en claves internacionalistas, la liberalización del estatuto de servicio público, la participación corresponsable de las comunidades de sentido, incluyendo las religiones, en la deliberación pública, una inversión masiva en asociacionismo, la reforma del proceso educativo desde una matriz histórico-electiva, el nuevo imperativo universal de la solidaridad dinámica, etc. Este desarrollo es trabajo para una próxima cita. En resumen, necesitamos una reforma del Estado de bienestar desde dos claves: las políticas de solidaridad y las políticas de sentido; lo cual alude a una misma cuestión: el sentido de solidaridad parte de una solidaridad de sentido y viceversa. Una reforma de las políticas de empoderamiento conlleva una cualificación de las presencias y dicha cualificación requiere políticas de solidaridad y políticas de sentido que vayan más allá de la redistribución y las políticas de identidad. Sólo desde una fuerte solidaridad de sentido y un radical sentido de solidaridad lograremos erradicar la exclusión de las presencias y activar las potencias del hacer, el tener y el ser de modo que seamos sociedades civiles más densas, sólidas e internacionalmente cruzadas, capaces de afrontar los retos de lograr encontrar y legar la sostenibilidad y el sentido.