

Yascha Mounk

La trampa identitaria

Una historia sobre las ideas y el poder
en nuestro tiempo



Yascha Mounk

La trampa identitaria

Una historia sobre las ideas y el poder
en nuestro tiempo

Traducción de Francisco J. Ramos Mena

Título original: *The Identity Trap*, de Yascha Mounk

1.ª edición, septiembre de 2024

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor. La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.

Al comprar este libro estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.

En **Grupo Planeta** agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.

Dirígete a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesitas fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puedes contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Yascha Mounk, 2023

© de la traducción, Francisco Ramos Mena, 2024

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2024

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

www.paidos.com

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-493-4281-3

Fotocomposición: Realización Planeta

Depósito legal: B. 9.540-2024

Impresión y encuadernación en CPI Black Print

Impreso en España – *Printed in Spain*



SUMARIO

Introducción. El cebo y la trampa	9
---	---

PRIMERA PARTE

LOS ORÍGENES DE LA SÍNTESIS IDENTITARIA

1. El París de posguerra y el juicio de la verdad	35
2. El fin del imperio y la adhesión al «esencialismo estratégico» . . .	47
3. El rechazo del movimiento pro derechos civiles y el auge de la teoría crítica de la raza	57
4. La síntesis identitaria	71

SEGUNDA PARTE

LA VICTORIA DE LA SÍNTESIS IDENTITARIA

5. La síntesis identitaria se integra en la cultura popular	89
6. La corta marcha a través de las instituciones	105
7. Desincentivar la disidencia	121

TERCERA PARTE

LAS DEFICIENCIAS DE LA SÍNTESIS IDENTITARIA

8. Cómo entendernos entre nosotros	141
9. Las alegrías de la influencia mutua	155
10. Libertad de palabra	169
11. En favor de la integración	193

12. El camino hacia la igualdad	215
13. Sobre racismo estructural, género y meritocracia	237

CUARTA PARTE
EN DEFENSA DEL UNIVERSALISMO

14. Una respuesta a la síntesis identitaria	253
15. Breve alegato en favor de la alternativa liberal	265
Conclusión. Cómo escapar de la trampa identitaria	277
Apéndice. Por qué la síntesis identitaria no es marxista	299
Agradecimientos	303
Notas	307
Índice onomástico y de materias	447

Primera parte
**LOS ORÍGENES DE LA SÍNTESIS
IDENTITARIA**

En las décadas de 1920 y 1930 mis cuatro abuelos fueron encarcelados por sus creencias comunistas. Los cuatro decidieron permanecer en Europa Central, aun después de que la mayoría de sus familiares murieran asesinados en el Holocausto, porque estaban convencidos de que los nuevos gobiernos de izquierdas harían del mundo un lugar mejor tras lograr superar los prejuicios y odios tribales que, durante sus vidas, habían incendiado el mundo en dos ocasiones.

Cuando yo era pequeño, en las décadas de 1980 y 1990, sus opiniones políticas habían cambiado de manera radical. Aunque tardíamente, habían admitido la crueldad del comunismo soviético. En lugar del marxismo revolucionario de sus años jóvenes, ahora suscribían el credo reformista de una socialdemocracia que intentaba humanizar el capitalismo añadiéndole un potente Estado del bienestar.

Pero a lo largo de aquellas trágicas y turbulentas décadas mantuvieron un compromiso inquebrantable. Como en su juventud, creían que la misión histórica de la izquierda consistía en ampliar el círculo de la compasión humana más allá de las fronteras de la familia, la tribu, la religión y el origen étnico. Ser de izquierdas era creer que todos los humanos importan por igual independientemente del grupo al que pertenezcan, que debemos aspirar a formas de solidaridad política capaces de trascender las identidades grupales arraigadas en la raza o la religión y que podemos hacer causa común en la consecución de ideales universales como la justicia y la igualdad.

Ese es el izquierdismo universalista con el que me crie. Es el izquierdismo universalista que, pese a mi desacuerdo con las opiniones comunistas como las que sustentaron mis abuelos de jóvenes, sigue inspirándome. Pero ya no es la línea dominante del izquierdismo actual.

Antes al contrario, en las últimas cinco décadas, este se ha convertido en el signo distintivo de una pluralidad de movimientos de izquierda que re-

chazan la existencia de la verdad objetiva o la esperanza de una sociedad más armoniosa que antaño los inspiró; abrazan con orgullo la llamada de la etnia y la religión donde otrora se mostraron escépticos frente a la fuerza destructiva que tales identidades grupales podrían tener en el mundo, y rechazan incluso la posibilidad misma de que personas de diferentes países y culturas puedan llegar realmente a entenderse.

En esta primera parte me propongo descubrir la historia que subyace a esa extraordinaria transformación. ¿Por qué la izquierda echó por la borda su universalismo? ¿Y cómo llegó a suscribir una nueva forma de tribalismo que parece diametralmente opuesta a su núcleo histórico? De paso, intentaré desacreditar algunas de las afirmaciones más sensacionalistas que actualmente se formulan sobre la naturaleza del giro identitario de la izquierda —como la idea de que se trata simplemente de una forma de «marxismo cultural»—¹ y sentar las bases para plantear una crítica más profunda de este.

Capítulo 1

EL PARÍS DE POSGUERRA Y EL JUICIO DE LA VERDAD

El final de la Segunda Guerra Mundial dejó a Europa en una situación precaria. No estaba nada claro si los antiguos países fascistas como Italia y Alemania lograrían construir democracias estables. La Unión Soviética imponía regímenes comunistas satélites en la mayoría de las naciones de la Europa Central y Oriental.¹ Las debilitadas potencias coloniales, desde Bélgica hasta Gran Bretaña, libraban brutales batallas para mantener el control de sus dominios de ultramar. El futuro parecía extremadamente incierto.

En medio de esa sensación de caos, los principales intelectuales de la época recurrieron a una fe que durante largo tiempo había inspirado a la izquierda. Creían que el capitalismo estaba irrevocablemente condenado; que la democracia parlamentaria no era más que una cortina de humo que distraía al pueblo de la opresión que sufría; que el proletariado terminaría cumpliendo su misión histórica de protagonizar revoluciones violentas, y que el objetivo legítimo de todo escritor políticamente responsable era acelerar el advenimiento del comunismo. Tony Judt resumía así las corrientes intelectuales de aquellos años en su magistral historia de la Europa de posguerra: «En lo referente a cambiar el mundo, solo había una gran teoría que pretendía relacionar una interpretación del mundo con un proyecto de cambio integral; solo un Relato Maestro que ofrecía dar sentido a todo dejando abierto un lugar para la iniciativa humana: el proyecto político del marxismo».²

El atractivo de ese relato maestro se dejó sentir con especial fuerza en Francia. La *Grande Nation* había sufrido seriamente bajo la ocupación nazi. Buena parte de los dirigentes políticos del país habían colaborado con el Tercer Reich.³ Y aunque un oficial del ejército de rango relativamente bajo llamado Charles de Gaulle había logrado convertirse en el líder de la Francia Libre por un acto de pura voluntad, salvando finalmente el honor del país a los ojos del mundo, no pudo restituir la legitimidad de su clase

dirigente en las mentes de sus intelectuales. Para ellos, los valores sobre los que debía construirse el país tras su liberación eran los del heroico movimiento de resistencia, que había contado con numerosos comunistas entre sus filas.⁴

Prácticamente todos los grandes intelectuales franceses de finales de la década de 1940 y del decenio de 1950, desde Simone de Beauvoir hasta Louis Althusser, tenían marcadas simpatías comunistas.⁵ Jean-Paul Sartre, el más famoso e influyente de todos ellos, era uno de sus más fervientes soldados de infantería. El marxismo —declaró en 1960— era «la filosofía insuperable de nuestro tiempo».⁶

Pero una pequeña cohorte de filósofos y sociólogos franceses pronto empezó a albergar serias dudas al respecto. A medida que se calmaba la agitación de los años de posguerra, se fue haciendo cada vez más evidente que, una vez más, en Europa Occidental no acababan de materializarse las revoluciones prometidas. Con cada año transcurrido, la fe que el marxismo científico había depositado en el proceso supuestamente inevitable por el que el capitalismo se hundiría en sus contradicciones internas parecía cada vez más anacrónica.

La violenta opresión con la que los dirigentes de la Unión Soviética salvaguardaban su poder, tanto dentro del país como en sus naciones vecinas, también se estaba haciendo cada vez más difícil de ignorar. Tres años después de la muerte de Iósif Stalin, en 1953, su sucesor reveló hasta qué punto las purgas habían diezmado las filas del partido en un discurso estremecedor. «De los 139 miembros y candidatos del Comité Central elegidos en el XVII Congreso», celebrado en 1934, Nikita Jrushchov anunció que «98 personas, es decir, el 70 por ciento, fueron arrestadas y fusiladas».⁷ Cuando las transcripciones del discurso se filtraron y se publicaron en los periódicos occidentales, decenas de miles de miembros se dieron de baja de los partidos comunistas de todo el mundo, desde Francia hasta Estados Unidos.⁸

En el corazón de París, un pequeño grupo de intelectuales empezaron a preguntarse en qué se habían equivocado. ¿Por qué, mientras otros por fin se daban cuenta de las deficiencias de la Unión Soviética, tantos de sus amigos y colegas seguían mostrándose incuestionablemente leales al Kremlin?⁹ ¿Y cómo podían ellos mismos haber mantenido su compromiso con la embriagadora promesa de una revolución violenta durante tanto tiempo?

La respuesta que formularía en las décadas siguientes una nueva generación de intelectuales como Michel Foucault y Jean-François Lyotard iba mucho más allá de la desconfianza hacia el marxismo ortodoxo: rechazaba de plano el control que ejercen todos los denominados *grandes relatos* (o

metarrelatos)★ sobre la imaginación humana. La verdadera lección que cabía extraer de los gulags y de las farsas judiciales —afirmaban— era que había que desconfiar de cualquier ideología que ofreciera una visión totalizadora de cómo funciona el mundo y de cómo mejorarlo. En esta línea, se propusieron criticar cualquier conjunto de ideas que partiera del supuesto de que existen verdades universales, de que algunos valores son objetivamente superiores a otros, o de que podemos progresar realmente hacia la construcción de una sociedad mejor.

LA FALSA PROMESA DEL PROGRESO

Michel Foucault era un niño profundamente infeliz.¹⁰ Nacido en un hogar acomodado de la ciudad de Poitiers en 1926, era demasiado joven para luchar contra los nazis, pero demasiado mayor para ignorar los horrores de la guerra. En casa, luchaba por aceptar su homosexualidad y chocaba con la severidad de su padre, que esperaba que su hijo siguiera la tradición familiar y se hiciera médico. En la escuela se sentía solo y sufría «un feroz y altivo aislamiento».¹¹ En una de las pocas fotografías que se conservan de su adolescencia aparece junto a sus compañeros de clase en el Collège Saint-Stanislas, la estricta escuela católica a la que le envió su padre con la esperanza de que allí le inculcaran disciplina: «Los alumnos posan delante de una pared rocosa en dos fraternales filas, por encima de las cuales, torciendo el cuerpo como si rehuyera la cámara, con una inquisidora mirada lastimera bajo el ceño fruncido, completamente solo y ajeno, se aprecia al futuro autor de *Historia de la locura en la época clásica*».¹²

Los años de Foucault en la universidad fueron igualmente desdichados. Tras estudiar en el Liceo Henri IV, una afamada escuela de secundaria, fue debidamente admitido en la Escuela Normal Superior de París, la institución de enseñanza superior más prestigiosa de Francia. Empezó a dedicar las tardes a explorar el ambiente sexual gay de París, pero por lo demás parece que tenía pocos contactos sociales. No gozaba de mucha popularidad entre sus compañeros, y una vez persiguió a uno de ellos por el pasillo de su residencia con un puñal. También intentó suicidarse en repetidas ocasiones.¹³

Intelectualmente, Foucault se vio influenciado al principio por los grandes relatos de moda en la época. Cuando estudió con Jean Hyppolite, segui-

★ En francés, *grands récits*, o *métarécits*. También es frecuente en español el uso de las expresiones *grandes narrativas* o *metanarrativas* por influencia del inglés *narrative*. [N. del T.]

dor de Georg Wilhelm Friedrich Hegel,¹⁴ se imbuó de la idea de que la historia debía entenderse como la realización progresiva de la libertad en el mundo. Y cuando pasó a estudiar con Althusser, que suscribía una lectura ortodoxa de la obra de Marx y defendía apasionadamente a la Unión Soviética frente a sus críticos, abrazó la esperanza de que el proletariado estaba por fin a punto de protagonizar una revolución mundial. En 1950, Foucault se afilió al Partido Comunista de Francia, incondicionalmente leal a Stalin.¹⁵

A diferencia de muchos de sus contemporáneos, Foucault no tardó en sentirse hastiado de la ortodoxia intelectual requerida para mantener una buena relación con sus camaradas. Cuando, en 1953, la prensa soviética culpó a un imaginario complot de médicos judíos de la enfermedad de Stalin, inspirando una abominable campaña antisemita tanto en la Unión Soviética como en el Partido Comunista francés, Foucault comprendió que ya no podía acatar la disciplina. Posteriormente se lamentaría en estos términos: «A cualquiera que pretendiera ser de izquierdas» el partido le «imponía su ley. O se estaba a favor o en contra; o se era aliado o adversario». ¹⁶ En lo sucesivo, él sería un adversario.¹⁷

Foucault seguiría siendo un izquierdista comprometido hasta el final de sus días. Muchas de las posturas que adoptó más adelante en su vida —desde una petición para abolir la edad de consentimiento para mantener relaciones sexuales hasta ciertos comentarios elogiosos sobre el ayatolá Jomeini, líder supremo de la República Islámica de Irán— hoy nos repugnan.¹⁸ Pero la naturaleza de su activismo siempre fue más idiosincrásica que la de sus contemporáneos. A diferencia de la mayoría de ellos, por ejemplo, apoyó con entusiasmo los movimientos de oposición del bloque del Este, incluido el sindicato independiente que hirió de muerte al régimen comunista polaco en la década de 1980.¹⁹

Esta combinación de un profundo compromiso con los ideales de la izquierda y una permanente desconfianza hacia el poder en todas sus formas también constituye el elemento central de la obra de Foucault, que empezó a cobrar relevancia en la década de 1960. En *Historia de la locura en la época clásica*, su primer libro influyente, Foucault empezó a cuestionar los relatos convencionales sobre el progreso moral y científico.²⁰ Según el discurso habitual de la psiquiatría, la historia de esta especialidad de la medicina es la de un avance constante hacia un mayor conocimiento científico y un trato más humano a los enfermos mentales.²¹ Pero Foucault, que primero había sido paciente psiquiátrico y más tarde una especie de facultativo en los pabellones de salud mental de varios hospitales franceses, desconfiaba de ese relato maestro y de su promesa de progreso moral.

Foucault sostenía que la definición de quién está mentalmente sano y quién enfermo no viene determinada por una norma de cordura objetiva; lejos de ello, el comportamiento anómalo o *desviado** se considera una forma de locura cuando perturba el buen funcionamiento del orden social. El verdadero propósito de las instituciones psiquiátricas —postulaba Foucault— no es curar, sino excluir a las personas cuya conducta se califica de aberrante.²² La apariencia de progreso científico es una mera ilusión.²³

La forma en que aborda Foucault el segundo de los grandes temas que estudió, el sistema de justicia penal, sigue una lógica similar.²⁴ El modo en que las sociedades del pasado castigaban a los delincuentes parece extremadamente cruel desde la perspectiva de finales del siglo xx. En algunos de los pasajes más vívidos de *Vigilar y castigar*, Foucault describe los castigos públicos y a menudo sangrientos que se aplicaban a los delincuentes, a los que se torturaba, emplumaba e incluso decapitaba ante multitudes festivas.²⁵ Esto hace que las prácticas modernas, que se caracterizan por el encarcelamiento de los condenados antes que por su castigo físico, parezcan mucho más humanas. Pero Foucault, fiel a su línea de pensamiento, desconfiaba de esa apariencia de progreso. El propósito del moderno sistema de justicia penal —argumentaba— es «tal vez castigar menos; pero ciertamente castigar mejor».²⁶

Foucault ilustra este hecho examinando los diseños de un modelo penitenciario en forma de panóptico desarrollados por el filósofo utilitarista Jeremy Bentham.²⁷ En una prisión de este tipo, un guardia se apostaría en una torre situada en el centro de una gran sala, con las celdas de los reclusos dispuestas en un círculo completo a su alrededor. Aunque no pudiera observar a todos los presos a la vez, el guardia podría echar un vistazo a la celda de cualquiera de ellos en cualquier momento. Al no tener la certeza de si eran o no observados, los presos empezarían a regular su propio comportamiento en un acto de obediencia anticipada. Para Foucault, ese acto de disciplina autoimpuesta capta el auténtico propósito del moderno sistema de justicia penal.²⁸

La interpretación del panóptico que hacía Foucault también le serviría como metáfora del funcionamiento de muchas otras instituciones, desde las escuelas hasta las empresas.²⁹ El principal objetivo de las sociedades modernas —sostenía— es garantizar que el mayor número posible de ciu-

* En francés, *déviant*. Aunque es infrecuente, en ocasiones se emplea la traducción literal *deviante* como una alternativa más neutra para soslayar las connotaciones peyorativas que puede tener el término *desviado* en español. [N. del T.]

dadanos sigan sus normas; para lograr dicho objetivo, crean condiciones que obligan a autodisciplinarse a los socialmente desviados. Foucault argumentaba que el propósito del Estado moderno es «permitir un control interior, articulado y detallado [...] hacer visibles a quienes se encuentran dentro». Como el panóptico, el Estado pretende «la transformación de los individuos: actuar sobre aquellos a quienes abriga, establecer el dominio de su conducta, llevar hasta ellos los efectos del poder».³⁰

Foucault completó su ataque a los relatos convencionales sobre el progreso cuando dirigió su atención al tercero de sus grandes temas: el sexo. Según las descripciones habituales de la historia de la sexualidad, las sociedades europeas se han esforzado vigorosamente durante largo tiempo por reprimir todo lo relacionado con el sexo.³¹ Especialmente en la Inglaterra victoriana, era tabú entregarse a cualesquiera formas de desviación sexual, e incluso el mero hecho de hablar de sexo. Esto implicaba una solución por entonces ampliamente defendida en los propios círculos de Foucault: si las instituciones de la sociedad burguesa habían reprimido durante tanto tiempo los deseos sexuales de sus miembros, el progreso consistiría en derribar tabúes, eludir las normas sexuales burguesas y practicar el amor libre. Para muchos amigos y camaradas de Foucault, había llegado el momento de una «liberación sexual».³²

En su opinión, en cambio, ese relato era completamente erróneo.³³ Lejos de mostrarse reacios a hablar de sexo, los científicos victorianos estaban obsesionados por catalogar lo que consideraban formas de sexualidad desviadas, hasta el punto de crear muchas de las etiquetas identitarias que aún estructuran el pensamiento contemporáneo sobre el tema.³⁴ Aunque siempre ha existido el sexo gay, por ejemplo, la concepción del «homosexual» como un desviado definido por un conjunto estable de predisposiciones es, para Foucault, de naturaleza característicamente moderna.³⁵ «El placer —insistió en cierta ocasión en una conferencia— es algo que pasa de un individuo a otro; no es la secreción de la identidad.»³⁶

El rechazo de Foucault a la idea de que los victorianos fueran peculiarmente mojigatos en materia de sexo también le llevó a mostrarse escéptico ante los llamamientos en favor de la liberación sexual en su propia época.³⁷ La hipótesis de que practicar más libremente la sexualidad podría conducir a nuestra liberación —escribió— presuponía la existencia de un «yo real» que se veía oprimido por la moral convencional. Pero no existe tal cosa. Antes bien, el modo como concebimos y experimentamos la sexualidad siempre ha dependido de los «discursos» imperantes (esto es, las formas en que las normas y conceptos dominantes estructuran una sociedad en un determina-

do momento), y siempre será así.³⁸ Si cuestionamos tales discursos, podremos subvertir los poderes opresivos de ese momento concreto, pero eso solo nos llevará a conceptualizar la sexualidad de nuevas formas que probablemente resulten igual de restrictivas.³⁹

En un intento de justificar esta conclusión, que decepcionó e incluso enfureció a muchos de sus seguidores de entonces,⁴⁰ Foucault dio una definición de la naturaleza del poder que se revelaría profundamente influyente.⁴¹ Para él, los filósofos clásicos, como John Locke, tendían a concebir el poder como una herramienta que el Estado puede esgrimir para garantizar que los ciudadanos sigan sus normas. Los filósofos radicales lo entendían, en cambio, como un sistema de dominación que subyuga de manera sistemática a una determinada categoría de personas, como el proletariado en el pensamiento marxista, o las mujeres en el feminista.⁴² Pero tal y como lo concebía Foucault, el poder resulta ser mucho más flexible y abigarrado. Dado que el poder real reside en las etiquetas identitarias que utilizamos para dar sentido al mundo y en los supuestos normativos consagrados en los discursos que estructuran nuestra sociedad, «se está produciendo a cada instante, en todos los puntos [...]. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes».⁴³

La consecuencia de esta concepción del poder era un escepticismo radical con respecto a la perfectibilidad del mundo social. Para Foucault, a la gente siempre le irritará cualquier forma que pueda adoptar el poder en su coyuntura histórica particular: «Donde hay poder, hay resistencia».⁴⁴ Pero esa misma resistencia, si llega a tener éxito, pasará a ejercer de inmediato su propio poder. Dado que la resistencia «nunca se halla en posición de exterioridad respecto al poder [...] no existe un locus del gran Rechazo».⁴⁵ Incluso la lucha más noble contra la opresión vigente —advertía Foucault a sus lectores— contendría en sí misma la semilla de nuevas formas de futura opresión igualmente restrictivas.

LA NEGACIÓN DE LA IDENTIDAD

Foucault nunca pretendió fundar una rígida escuela intelectual ni establecer un programa político concreto. Pero conforme su influencia fue creciendo a lo largo de las décadas de 1970 y 1980, primero en Francia y luego en Norteamérica, quienes leyeron su obra extrajeron dos lecciones fundamentales de ella.

La primera llevó a convertir la desconfianza de Foucault hacia el progreso en una especie de manifiesto intelectual. En *La condición postmoderna*,

Jean-François Lyotard argumentaba que la era moderna estaba definida por los grandes relatos de la historia: desde el progreso hacia la razón y la racionalidad prometido por la Ilustración hasta el inevitable impulso hacia la revolución socialista proclamado por el marxismo. En cambio, el reto intelectual de la segunda mitad del siglo xx debía caracterizarse por el reconocimiento gradual de la falsedad de aquellos mismos relatos. «Simplificando al máximo —escribía Lyotard en una frase que resultaría enormemente influyente—, se tiene por “postmoderna” la incredulidad con respecto a los metarrelatos.»⁴⁶

Para muchos de quienes leyeron a Foucault y Lyotard, esa incredulidad con respecto a los metarrelatos no tardó en hacerse extensiva a los elementos más básicos con los que conferimos sentido al mundo. Los metarrelatos dan a la gente una idea de los objetivos morales o políticos generales que deberían intentar alcanzar. A su vez, el método científico —que, para Lyotard, constituye en sí mismo un metarrelato del que hay que recelar— proporciona una idea de los criterios objetivos con los que se puede evaluar la verdad o falsedad de una proposición. Quienes llegan a creer que ambos se sustentan en un gran error se ven obligados a rechazar los supuestos más fundamentales en los que se basan nuestras prácticas e instituciones, desde la veracidad de los hallazgos científicos hasta el valor de la democracia.⁴⁷

La segunda lección se tradujo en un escepticismo esencial con respecto a las categorías identitarias. Foucault sostenía que las etiquetas tales como «enfermedad mental» u «homosexualidad» son herramientas de poder antes que descripciones de la realidad. Con el paso de los años, los pensadores posmodernos aprovecharon esta idea para desarrollar un escepticismo cada vez más radical frente a la capacidad de cualquier individuo para hacer afirmaciones en nombre de un grupo definido por una identidad común.

En un influyente debate, Michel Foucault y otro famoso filósofo francés, Gilles Deleuze, argumentaron que los intelectuales de izquierdas habían considerado durante largo tiempo que su tarea consistía en hablar en nombre de grupos sociales oprimidos. Los marxistas siempre habían afirmado que representaban al proletariado; las feministas siempre habían proclamado que luchaban en nombre de las mujeres. Pero Deleuze concluía ahora que en la era del posmodernismo «la representación ya no existe».⁴⁸

Foucault era de la misma opinión. Los intelectuales que habían comprendido sus propias limitaciones se negarían a hablar en nombre de los oprimidos. Pero, afortunadamente, «las masas ya no necesitan [al intelectual] para adquirir conocimientos».⁴⁹ Era hora de dejar que la gente hablara por sí misma.

RECHAZO DE LA POLÍTICA

La noche del 22 de octubre de 1971, con Richard Nixon en el poder en Estados Unidos y una sangrienta guerra cuya furia no menguaba en Vietnam, dos grandes figuras de la izquierda se reunieron en la Universidad Tecnológica de Eindhoven, en los Países Bajos, para mantener un debate que se aguardaba con gran expectación.⁵⁰

El primer polemista, estadounidense, tenía un aspecto bastante convencional: con traje gris, corbata oscura y grandes gafas de pasta, podría haber sido muy bien el director general de una empresa listo para comparecer ante alguna comisión parlamentaria. Preguntado por el tipo de sociedad a la que deberíamos aspirar, Noam Chomsky ofreció una visión esperanzadora del futuro basada en una visión progresista de lo que significa ser humano. «La necesidad de trabajo creativo [e] indagación creativa» —argumentó— constituye una parte fundamental de la naturaleza humana. La tarea de los activistas políticos consiste en posibilitar que los seres humanos materialicen su propia naturaleza «intentando superar los elementos de represión, opresión, destrucción y coerción» que caracterizan a las sociedades contemporáneas. La mejor forma de lograrlo sería construir «un sistema federado y descentralizado de asociaciones libres», lo que equivaldría de hecho a una forma de anarcosindicalismo.

El antagonista de Chomsky procedía visiblemente de un mundo distinto. Llevaba la cabeza rapada, y vestía un jersey beis claro de cuello alto del tipo que más tarde se convertiría en el atuendo característico de Steve Jobs. Al principio, Michel Foucault respondió a las propuestas de Chomsky con una engañosa modestia: «Admito que no puedo definir ni, por razones aún más poderosas, proponer un modelo social ideal para nuestra sociedad». Luego pasó al ataque. Cualquier intento de «definir el contorno y el proyecto de una sociedad futura sin haber criticado debidamente todas las relaciones de violencia política que caracterizan a la nuestra —argumentó— corre el riesgo de permitir que estas se reconstituyan, incluso si aspiramos a ideales tan supuestamente nobles y puros como el anarcosindicalismo».

En lugar de suscribir objetivos políticos ambiciosos que podrían convertirse en otro desatinado metarrelato —concluía Foucault—, deberíamos limitar nuestras aspiraciones: «En una sociedad como la nuestra, la verdadera tarea política consiste en criticar el juego de las instituciones aparentemente más neutrales e independientes; criticarlas y atacarlas de tal modo que la violencia política que ejercen en la oscuridad quede desenmascarada».

Chomsky se mostró visiblemente perplejo por la negativa de Foucault a suscribir un programa político concreto. El escepticismo radical con el que aquel autodenominado militante de izquierdas rechazó la posibilidad de progreso le ha preocupado desde entonces. Cuando tuve ocasión de entrevistarlo en el otoño de 2021, medio siglo después de su famoso debate, Chomsky seguía pareciendo desconcertado por la actitud de Foucault y la postura posmodernista que en términos generales representa: «No había conocido a una persona tan amoral —no inmoral, sino amoral— en toda mi vida».⁵¹

Sin duda, a la mayoría de los asistentes al debate de Eindhoven debió de parecerles que lo más probable era que Chomsky resultara ser el más influyente políticamente. A fin y al cabo, era la única de las dos grandes figuras izquierdistas del estrado que ofrecía un marco claro de acción política. De ser así, se habrían equivocado de medio a medio, ya que, pese a que Foucault se negó a proponer un modelo de sociedad mejor, serían su rechazo de cualquier verdad universal, su escepticismo frente a la posibilidad del progreso y sus advertencias sobre el poder de los discursos opresores los que acabarían inspirando una ideología que llegaría a transformar la izquierda y a adquirir una inesperada influencia en la cultura popular: la síntesis identitaria.

IDEAS CLAVE

- Para entender el auge de la síntesis identitaria, debemos remontarnos a su impulso original en el París de las décadas de 1950 y 1960.
- Los principales teóricos *posmodernos* como Michel Foucault estaban imbuidos de ideas comunistas, pero el núcleo de su filosofía era el rechazo de todos los «grandes relatos», incluido el marxismo.
- El rechazo de los grandes relatos llevó a los teóricos posmodernos a mostrarse profundamente escépticos ante cualesquiera pretensiones de verdad objetiva y valores universales. Incluso los condujo a rechazar categorías identitarias estables como «mujer» o «proletario».
- Foucault se opuso a la idea generalizada de que las sociedades democráticas se han vuelto más humanas en el trato que dan a los delincuentes, los enfermos mentales o las minorías sexuales. En realidad, en su opinión, dichas sociedades simplemente han encontrado formas más sofisticadas de controlar el comportamiento aberrante.
- Tradicionalmente, los filósofos han dado por sentado que las instituciones formales, como los Estados, ejercen un poder jerárquico, pero Foucault sostenía que las sociedades modernas ejercen el control social de un modo más sutil. Afirmaba que son los «discursos» informales los que determinan lo que los individuos pueden hacer o pensar, lo cual cuestionaba la idea de que una rebelión contra las relaciones de poder existentes pudiera liberar a la gente.