***Pensamiento al margen.*** Revista Digital de Ideas Políticas. Número 21 (2025), pp. 142 - 155
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

# Nosotros y ellos: la trampa de la paradoja

Alberto J. Ribes
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 30/01/24
Aceptado: 15/03/24

**Resumen:** En este artículo se analiza la dinámica nosotros-ellos en la modernidad. Se hace especial hincapié en presentar el concepto de la *trampa de la paradoja*: aquel entramado discursivo y material que atrapa a los considerados "ellos" y genera unas dinámicas de las que resulta difícil escapar. Ante la *trampa de la paradoja* y la esencialización de los grupos sociales se han dado respuestas *kafkianas* – basadas en la asunción de la definición negativa y estigmatizadora – y *genetianas* – basadas en el rechazo de todo el orden de valores. Las salidas conciliadoras, como las de Marx o Césaire, nos hacen reflexionar sobre la importancia de recuperar algunas de las ideas ilustradas que nos permitirían dinamitar la lógica nosotros-ellos.

**Palabras clave:** Teoría social, Trampa de la paradoja, Nosotros-ellos, identidades, dominación

# Us and Them: The Paradox Trap

**Abstract:** This article analyzes the Us-Them dynamic in modernity. Special emphasis is placed on presenting the concept of *the paradox trap*: that discursive and material framework that traps those considered "Them" and generates dynamics from which it is difficult to escape. Faced with *the paradox trap* and the essentialization of social groups, *Kafkaesque* responses have been given – based on the assumption of the negative and stigmatizing definitions – and *Genetian* responses have been given – based on the rejection of the entire order of values. Conciliatory solutions such as those of Marx or Césaire, make us reflect on the importance of recovering some of the Enlightenment ideas that would allow us to dynamit the Us-Them logic.

**Keywords**: Social Theory, The paradox trap, Us-Them, Identities, Domination

**Sumario:** 1. Introducción. 2. La dinámica nosotros-ellos. 3. La trampa de la paradoja. 4. Cada uno odia a todos. 5. ¿Quiénes somos nosotros? 6. Para concluir. 7. Bibliografía.

## Introducción

> Antes, no hacíamos el menor caso de los vecinos, pero desde que sabemos que somos de la misma raza, intercambiamos ideas sobre nuestro futuro (Imre Kertész 2006/1975: 17)

Una de las características principales de la modernidad es, si hacemos caso a Weber (2001/1924), la calculabilidad y la racionalización. Desde hace más de doscientos años el ser humano se ha dedicado a clasificar y a ordenar el mundo de una manera sistemática y racional, algo que, en ocasiones, ha servido para incrementar nuestro conocimiento del mundo natural y del mundo social, mientras que, en otras ocasiones, ha tenido como consecuencia algunas de las más terribles desgracias que tuvieron lugar en este largo periodo. Clasificar y categorizar es un instrumento habitual en las ciencias naturales y en la sociales, sin embargo, no todas las formas de clasificar son científicas ni todas las clasificaciones que se elaboraron en la modernidad tienen una base de realidad empírica y comprobable; no obstante, el mismo acto de clasificar ganó un cierto prestigio durante la modernidad y adquirió una apariencia de cientificidad.

Nada hay más ajeno al espíritu científico que la elaboración de categorías y clasificaciones que devienen esencialistas y absolutas. Lo problemático es que elaboramos clasificaciones y tendemos a categorizar para reducir la complejidad, tanto en el ámbito del mundo natural como en el social. Reducir la complejidad es necesario para poder llevar una vida más automatizada, menos pendiente de sí misma, y para reducir la inseguridad ontológica, por decirlo con Giddens (2002/1990) y la tradición de la etnometodología (Garfinkel, 2006/1967). Acudimos a los encuentros con otros o con las instituciones acarreando unas expectativas y básicamente sobre la marcha decidimos, en función de nuestras experiencias pasadas, nuestras ideas sobre el mundo, y lo que tenemos delante, qué es exactamente la situación en la que estamos y quiénes son los que nos acompañan (Turner, 1988). Reducimos complejidad, lo que es inevitable, haciendo que los otros se ajusten a los marcos categoriales de que disponemos en un momento histórico determinado. Las clasificaciones y las categorizaciones son, pues, no solamente útiles sino completamente habituales y normales. El problema, como decía Marx y sobre todo como expusieron Horkheimer y Adorno, es la cosificación o la reificación. Toda reificación es un olvido, escribían Horkheimer y Adorno; un olvido de la arbitrariedad y de la contingencia de lo cosificado, un olvido de las condiciones de producción de esa cosa, que de pronto adquiere unas cualidades que le atribuimos, un carácter, por decirlo así, y también se convierte progresivamente en algo que nos es completamente familiar hasta el punto que acabamos por proporcionarle una estabilidad y una dureza mayor de la que tiene cualquier construcción socio-histórica. El capitalismo no es más que un sistema de relaciones sociales, decía Marx; nos guste más o nos guste menos, y a algunos les gustará más y a otros les gustará menos, en la historia han existido otros modos de producción y existirán otros distintos en el futuro. Las distinciones sociales, que escinden la sociedad en grupos de manera arbitraria y contingente, tienen las mismas propiedades y están sometidas a la misma lógica. La historia nos enseña que la capacidad del ser humano para inventarse y establecer divisiones entre grupos de seres humanos es ilimitada. En la modernidad esta obsesión alcanzó su paroxismo, hasta el punto de desbordarse a sí misma. Los excesos clasificadores y categorizadores produjeron enormes desgracias. El proyecto moderno ilustrado no disolvía las clasificaciones, como haríamos quizá hoy en día, pero se basaba en la asunción de la diferencia de los distintos grupos

humanos a los que esperaba un futuro común basado en la prosperidad, la libertad y la emancipación.

Clasificar para ordenar el mundo, clasificar para habitar el mundo, clasificar para dominar el mundo, se convirtieron, pues, en acciones habituales y convencionales en la modernidad. El Dr. Asperger le ponía su nombre al síndrome que él mismo definió con una mano, mientras con la otra participaba en el programa nazi de esterilización y exterminio de la gente que tenía el Síndrome de Asperger. Czech (2018) cita este fragmento de uno de los textos de Asperger:

> Igual que los cirujanos tienen que hacer incisiones durante el tratamiento de sus pacientes, nosotros también tenemos que ejecutar incisiones en el cuerpo nacional, por un gran sentido de la responsabilidad: debemos asegurarnos que los enfermos que transmitirán su enfermedad a las generaciones futuras, para menoscabo del individuo y del pueblo, son detenidos en la transmisión de su material hereditario enfermo.

El Doctor Jekyll era a la vista de todos, y a plena luz del día, el Doctor Jekyll. No hubo suficientes doctores Lanyon que les dijeran a tiempo a los doctores Jekyll: "todos esos disparates tan poco científicos..." (Stevenson, 1995/1886: 22). Y eran los mismos doctores, científicos, tecnócratas los que estaban convencidos de que lo que hacían era correcto y adecuado, se adaptaba con nitidez y claridad a la vanguardia de la investigación científica, y no había, por tanto, esa tensión literaria que relataba Stenvenson en su novelita clásica sobre la dualidad de Jekyll y Hyde, aquí Hyde no se escondía y Jekyll ni siquiera tenía la sensación o la intuición de estar haciendo algo mal, ni siquiera tenían los remordimientos, la cara oscura y bestial era la cara visible y enfundada en la ciencia del momento, el peligroso era el Doctor Jekyll y los exterminados eran los defectuosos, los que, como Mr. Hyde, tenían una visible deformidad que generaba una repulsa universal, los exterminados era los pobres diablos a manos de los doctores que seguían siendo no solamente respetados sino que prosperaban en su profesión y llegaban a "descubrir" nuevos síndromes y patologías.

La reflexión del arrepentido Jekyll suena hoy tan ingenua e imprecisa que no deja de ser, todavía, emocionante y es, sin duda, mucho más tranquilizadora para todos nosotros concebir las cosas como las imaginó Stevenson y como las vivía su atribulado protagonista, pero hay que pensar que todo aquel horror no desató la maldad profunda y anidada oscuramente en todos los seres humanos, sino que se hizo a la vista de todos, con una sola cara orgullosamente expuesta a la historia de la ciencia y a la prensa, y ante los golpecitos en la espalda y los reconocimientos de los colegas. Veamos, no obstante, a la conciencia de Jekyll rebelarse contra sí mismo: "mis dos caras eran igualmente sinceras. Era lo mismo yo cuando abandonado todo freno me sumía en el deshonor y la vergüenza, que cuando me aplicaba a la vista de todos a profundizar en el conocimiento y a aliviar la tristeza y el sufrimiento" (Stevenson 1995/1886: 100). Ahora, en cambio, "profundizar en el conocimiento" significaba abandonar todo freno y sumirse en el deshonor, por más que en aquellos momentos aquellas personas pensaran que estaban haciendo lo correcto y lo adecuado y lo científico.

En algún caso incluso fue Her Doktor Doktor Jekyll, como en el de uno de los líderes de los escuadrones de la muerte del Batallón 101, según cuenta Browning (2001/1992), que llevaron a cabo masacres a lo largo de todo el frente oriental, y especialmente en Polonia, exterminando mediante disparos y ejecuciones sumarias, bien poco sofisticadas y nada industriales sino completamente físicas, manuales, directas, inmediatas y sucias, a los judíos que podían encontrar y localizar, a los que daban caza, a medida que avanzaban por todo aquel territorio.

## La dinámica nosotros-ellos

"La víctima debe pertenecer a un tiempo al dentro y al fuera"
**Girard (2006/1972: 290)**

La dinámica nosotros-ellos está bien presente, y ha adoptado las formas más variadas posibles, a lo largo de toda la modernidad. Lo único que fue cambiando era quiénes éramos nosotros y quiénes eran ellos, quiénes eran nosotros y quiénes éramos ellos. Cambió el contenido, según el momento y el lugar, pero la forma se mantuvo estable. Hay categorizaciones y construcciones de un nosotros que entendemos, en una determinada coyuntura socio-histórica como algo evidente, como cosas esenciales e inmutables, mientras que una simple mirada exterior, desde fuera, es capaz de percibir la arbitrariedad de tales categorías y distinciones, su fragilidad, los límites de cristal de los que están verdaderamente construidos. En *La vida es bella* el personaje de Roberto Benigni trata de explicar a su hijo por qué en la Italia ocupada por los nazis no dejan acceder a determinados establecimientos a los judíos ni a los perros. Como no es capaz de contarle la verdad y explicarle las violencias sin fin a las que estaban a punto de ser sometidos, le dice que, en realidad, cualquiera puede poner esos carteles, y le pone a su hijo como ejemplo una ferretería en la que no dejan entrar a los españoles ni a los caballos, y el caso de una farmacia en la que no permiten el acceso a los chinos y a los canguros, por lo que ambos acuerdan prohibir en su librería la entrada a las arañas y a los visigodos: "me tienen frito los visigodos, ¡se acabó!", dice Benigni, en una poderosa frase que hace estremecerse al espectador. Lo que nos interesa no son solamente esas divisiones arbitrarias y concretas socio-históricas del "nosotros" y esas construcciones ficticias pero con consecuencias reales y físicas del "ellos". Por absurdo que resulte el diálogo entre Benigni y su hijo, y por más melancolía que despierte en nosotros que conocemos la historia, no es imposible pensar que la locura que se desató hacia los judíos en Europa podría haberse desatado hacia los chinos, como efectivamente sucedió también, con otras características y sin llegar a asemejarse al Holocausto judío, pero los chinos supieron también lo que podía suponer la dinámica nosotros-ellos y lo aprendieron en sus propios cuerpos en los años 30 cuando el Imperio Japonés ocupó buena parte de su territorio, desató atrocidades sin número y llevó a cabo lo que se conoce como la "violación de Nanking", que es una de las mayores atrocidades de la historia de la humanidad cometidas por un ejército regular contra una población civil desasistida, desarmada y rendida. Poco tiempo después los chinos no tendrían que esperar que fuera el invasor extranjero el responsable de sus desgracias, pues "el Gran Salto Adelante", impulsado por Mao, entre 1958 y 1962, se llevó por delante la vida de 45 millones de personas (Rojo, 2020). Escribe Emcke (2017/2016: 74):

> Lo decisivo no es *quién* forma parte de ese constructo que es el otro invisible y monstruoso. El odio también podría dirigirse contra los zurdos o los aficionados al festival de Bayreuth. Lo que me perturba, básicamente, es el mecanismo de exclusión y la tremenda agresividad con la que se hostiga a seres humanos.

También desde el cine, pero esta vez desde la ciencia ficción, encontramos un testimonio impactante sobre estas dinámicas arbitrarias de la construcción del nosotros-ellos. Se trata de *El planeta de los simios*, cuya película original se convirtió en un acontencimiento y ha pasado a ser un clásico inevitable para los aficionados al cine. La película, que se estrenó en 1968, nos sorprende pues su tema no deja de ser la esencialización y la

arbitrariedad y nos enfrenta de manera disruptiva a todas nuestras clasificaciones, al mostrarnos un mundo gobernado y controlado por unos simios que tratan a los seres humanos como si fueran animales. La inversión de papeles funciona de manera poderosa. La presencia de Charlton Heston y el trato que recibe como si fuera un ser inferior y animalizado, el gran galán del cine americano, el fornido, valiente, atrevido, osado y aventurero, el héroe de mil películas, que se encontraba ahora encarcelado y era objeto de estudio por unos simios que habían descubierto la capacidad de dominar a los otros, en este caso, a los seres humanos a lo que no se permitía alcanzar sus potencialidades y a los que se tenía en un estado de esclavitud y dominación absoluta. La inversión de la película era perfecta y fascinante y mostraba a las claras, en toda su desnudez, la arbitrariedad de los procesos de categorización y de dominación, y ponía también de manifiesto cómo incluso los atléticos y triunfantes norteamericanos podían ser estigmatizados y reducidos a poco más que bestias salvajes para ser exhibidas o estudiadas y analizadas, sobre las que se podía hacer y decir cualquier cosa. Como escribe Sontag, los dominados, los otros están ahí para ser observados y no para que sean ellos los que observen. De hecho, los dominados, los oprimidos, añade Emcke (2017/2016: 64) se transforman en "invisibles *como personas* y visibles *como algo monstruoso*".

Hay una lógica interna en la dinámica nosotros-ellos que se convierte en fundamentalmente problemática y debiera hacer saltar todas las alarmas, cada vez que la encontremos. Se trata de lo que podemos llamar la *trampa de la paradoja*. Dicha trampa funciona en dos o, según los casos, tres momentos fundamentales. En el primer momento opera a un nivel discursivo. Ellos, los otros, se presentan con una serie de características y/o actitudes que los convierten en peligrosos y dañinos para la sociedad, para nosotros. La clave es que esas características y/o actitudes sean contradictorias para atrapar el máximo posible de acciones observables por parte de los que somos un nosotros. Así, los judíos, en la Alemania nazi, eran presentados como marxistas revolucionarios que venían a subvertir el orden en la nación alemana, como aliados de la revolución rusa, como odiosos burgueses que acaparaban los mejores negocios y tenían el control del dinero, también como intelectuales diletantes y degenerados que lo único que hacían era envilecer la grandiosa cultura germánica, y como portadores contaminados de genes cuya transmisión ponía en tela de juicio la posibilidad de la creación de una raza aria purificada y perfecta. Esta misma lógica se aplica a otros muchos grupos a lo largo de la modernidad, e incluso más allá de ella. Los nativos americanos eran considerados rebeldes y obstinados, incapaces de convivir con los hombres y mujeres civilizados, inestables, volubles, no demasiado inteligentes, incapaces de ser forzados a trabajar y mucho menos de ser esclavizados, peligrosos y salvajes, y, sobre todo, premodernos lo que significaba, en la práctica, que todo el mundo coincidía en señalar su próxima desaparición, incluyendo en la amplia categoría de todo el mundo tanto a aquellos que lo lamentaban o querrían que se evitara de alguna forma, y a aquellos otros que lo anhelaban, lo deseaban o participaban directamente en su desaparición y exterminio.

## La trampa de la paradoja

La *trampa de la paradoja* se expande y atrapa en su malla cualquier conducta, cualquier idea, cualquier ejemplo o caso llamativo que aparezca en las noticias o que se difunda. Como la red se extiende más allá de la lógica cualquier cosa cabe dentro. El análisis del discurso del odio contra los judíos o los inmigrantes, o cualquier otro grupo social previamente esencializado y convertido en un "ellos", carece de sentido, pues el discurso del odio contra "ellos" se plantea a través de paradojas irresolubles y no pretende, en ningún momento, tener nada más que una apariencia de racionalidad. Su potencia reside,

precisamente, en la incoherencia y en su formulación paradójica, de tal modo que nadie ni nada puede escapar de la red. Es, por tanto, una trampa perfecta. *La trampa de la paradoja* se recrea en su irracionalidad perversa, la festeja, e impide que se refute desde la razón una malla que es completamente irracional, paradójica y contradictoria, que hace bandera de su irracionalidad, de su esencia paradójica y de su condición contradictoria, aunque en realidad lo que oculta, solamente y simplemente, es el desprecio y el odio hacia una determinada categoría de personas, el deseo de que no estén o que no compartan espacios con nosotros, el anhelo de que se vayan o desaparezcan o salgan, al menos, de nuestra vista.

En un segundo nivel, la *trampa de la paradoja* funciona como una profecía que se autocumple, cuando desciende al nivel de la materialidad. Si el primer nivel, el discursivo, sirve para centrar las bases de la descalificación esencializadora de todo un grupo social, el segundo nivel, el material, viene a convertir en realidad las predicciones. Para ello es necesario ya no que se elaboren discursos sino que se tomen decisiones materiales. De pronto salta a la escena de la opinión pública un intelectual que tiene origen judío y que ha leído a Marx o un empresario, judío y burgués, que posee una empresa aparece en un titular de las noticias de la mañana, o quizá alguien cuenta una noticia sobre un inmigrante que comete un delito y también sobre otro que obtiene un trabajo, de modo que, dicen algunos, los que están instalados en la *trampa de la paradoja*, los que la promueven y los que han sido capturados por su malla, de modo que teníamos razón: todo encaja. ¿No decíamos que los nativos americanos estaban destinados a desaparecer? Cuando Harriet Martineau (1837a: 95) viaja a los Estados Unidos y pregunta ¿dónde están los indios?, puede contemplar el silencio ominoso que recubre, y anticipa, el proceso de su exterminio y se estremece. No están en ninguna parte porque muchos han sido exterminados y otros lo van a seguir siendo en las próximas décadas, y han sido exterminados y lo serán porque estaban destinados a desaparecer, y estaban destinados a desaparecer porque eran rebeldes, salvajes y premodernos y muchas otras cosas horribles, según se había decidido por aquellos que iba a terminar exterminándoles y por otros muchos que iban a asistir mudos a su exterminio.

La *trampa de la paradoja* en sus dos fases, discursiva y material, encierra riesgos evidentes aunque no necesariamente tiene que activar otras dinámicas todavía más problemáticas y graves. En ocasiones, a lo largo de la modernidad, sí lo ha hecho, y ha llevado a expulsiones sistemáticas, limpiezas étnicas y, finalmente, a genocidios. Podemos interpretar la *trampa de la paradoja* como una condición necesaria para estos procesos todavía más problemáticos, aunque no suficiente. Con todo, habitar la *trampa de la paradoja*, discursiva y material, ya es terriblemente costoso y duro para los individuos que son arrojados a esas categorías.

## Cada uno odia a todos

Es una constante en el análisis sociológico de la modernidad el considerar que las dinámicas de dominación envilecen tanto a los dominadores como a los dominados. Hay un elemento crucial, además, en este tipo de interacción y es la forma en la que los dominadores son capaces de alterar la identidad y la autoconciencia de los grupos dominados. Las circunstancias materiales y los discursos hegemónicos dibujan unas imágenes que los propios dominados interiorizan, lo que les mantiene, momentáneamente, dóciles, y permite más fácilmente la dominación, al tiempo que genera todo tipo de problemas relacionados con el rechazo de los propios, de alguna de las características que supuestamente les definen e incluso de ellos mismos. Este proceso, cuyo sentido general está presente en los clásicos de la psicología social desde Adam Smith (2009/1759) a

Mead (1992/1934), pasando por Simmel (2002/1917) – pues descansa en el principio de la construcción intersubjetiva de las identidades -, es descrito con toda exactitud por Du Bois (2008/1903, 1920) cuando desarrolla su análisis sobre el velo de la división de color y la situación imposible en la que sitúa a los americanos negros. Veamos una de las formulaciones más expresivas y poderosas que presenta Du Bois, que inevitablemente nos conmueve al repasar cada una de sus palabras:

> Y entonces – el Velo. Cae como se cierne la noche en los mares del sur – enorme, repentino, sin contemplaciones. Hay Odio detrás de él, y Crueldad y Lágrimas. A medida que uno se aproxima a su intrincado patrón de antiguo, antiguo diseño, uno ve sangre y culpa y malos entendidos. Sin embargo, está ahí colgado, este Velo, entre el Entonces y el Ahora, entre lo Pálido y lo de Color y lo Negro y lo Blanco – entre Tú y Yo. Ciertamente es un cosa imaginada, tenue, intangible; pero es tan verdadera y terrible que ni tú ni yo seremos, en nuestro escaso tiempo, capaces de levantarlo. Podremos, quizá, desgastar sus límites febrilmente, e incluso escalar despaciosamente y armados con tijeras gigantescas hasta donde su tope anillado y dorado se acurruca próximo al trono de Dios. Pero mientras trabajamos y ascendemos, veremos y escucharemos, a través de esta enorme oscuridad colgante, linchamientos y asesinatos, engaños y desprecios, vejaciones y mentiras, tan deslumbrantes y corporales que quien Hace nunca ve el Hecho y la Víctima no conoce al Vencedor y Cada uno odia a Todos en una ignorancia salvaje y amarga" (Du Bois, 1920: 94).

Fanon, unos años después, desarrolla esta cuestión ampliamente. Desde su punto de vista la colonización ha supuesto en los pueblos colonizados un efecto alienante. "Hemos adoptado todo de la otra parte", escribe Fanon (2004/1961: 163), mientras que la otra parte no ha hecho más que engañarnos, seducirnos y encarcelarnos. Descolonizarse, desalienarse, supone rechazar las visiones impuestas por los colonizadores que han sido interiorizadas por los individuos colonizados: "porque es una negación sistemática del otro, una frenética determinación por negar al otro cualquier atributo de humanidad, el colonialismo fuerza al colonizado a preguntarse constantemente la cuestión: ¿Quién soy yo, en realidad?" (Fanon, 2004/1961: 182). La negación sistemática de la humanidad del otro desestabiliza la posibilidad de la construcción de una propia identidad, que siempre tiene que hacerse en una lucha constante por negar la negación de la humanidad de tu grupo y buscar una forma de constituirse en sujeto más allá de la *trampa de la paradoja*, de la que, como vimos, no es sencillo escapar ni discursivamente ni materialmente.

Al pueblo argelino, dice Fanon, le había correspondido ser definido como una multitud de criminales, y ellos lo interiorizaron e hicieron propia esa definición impuesta por el sistema colonial:

> Una de las características del pueblo argelino que estableció el colonialismo es su horrible criminalidad. Antes de 1954 jueces, policías, abogados, periodistas y médicos coincidían unánimemente en que la criminalidad argelina constituía un problema. Los argelinos, según se afirmaba, nacían criminales. Una teoría fue elaborada y se suministraron pruebas científicas. Esta teoría se enseñó en las universidades durante más de veinte años. Los estudiantes de medicina argelinos recibieron esta educación y, de manera lenta e imperceptible, la élite, después de haber aceptado el colonialismo, aceptó también los defectos naturales del pueblo argelino: nacidos ociosos, nacidos mentirosos, nacidos ladrones y nacidos criminales" (Fanon, 2004/1961: 221).

Desde la literatura quizá quien mejor captó estas dinámicas fue Franz Kafka, en las primeras décadas del siglo XX, quien además de haber planteado una crítica similar a la de Weber y la posterior de la Escuela de Frankfurt sobre las posibilidades irracionales de un exceso de racionalidad, por ejemplo en *El proceso* o en el relato "Ante la ley" (Kafka, 1995/1914), por lo que es celebrado y recordado, retrató en *La metamorfosis* el proceso a través del cual Gregorio Samsa se transformaba en un insecto, tanto desde su propio punto de vista como desde el punto de vista de sus familiares y de su jefe, lo que abría el espacio a la angustia más desesperada a medida que el lector avanza con él a través de esa penosa experiencia de ser, de pronto, un infecto insecto gigantesco y a todas luces repulsivo en lugar de un ser humano como los demás y como él mismo había sido considerado por todos hasta ese momento. Poco a poco Gregorio va asumiendo su nueva condición, a medida que sus familiares lo van rechazando y llegan a un lugar común de encuentro, él y sus familiares cuando deciden que no puede seguir viviendo con ellos, que ya no es su hijo ni su hermano, puesto que su colapso físico y su transformación radical le hacen imposible el continuar su vida habitual. Escribe Kafka (1995/1916: 68-69):

> - Queridos padres – dijo la hermana, dando, a modo de introducción, un fuerte puñetazo sobre la mesa -, esto no puede seguir así. Si vosotros no lo queréis ver, yo sí. Ante este monstruo, no quiero ni siquiera pronunciar el nombre de mi hermano; y, por tanto, sólo diré que hemos de librarnos de él. Hemos hecho todo lo humanamente posible para cuidarlo y soportarlo, y no creo que nadie pueda hacernos el menor reproche (…) ¿Cómo puede ser Gregorio? Si lo fuera hace ya tiempo que hubiera comprendido que unos seres humanos no pueden vivir con semejante bicho.

Y añade Kafka, más adelante, una de las última reflexiones de Gregorio, en la que el propio desventurado protagonista asume que no tiene más destino que el de dejarse desaparecer, e incluso ansiar esa desaparición pues su condición actual hacía imposible no solamente su propia vida sino la vida de todos sus seres queridos, por no hablar de su imposible inserción en la vida laboral o social en las estrafalarias condiciones en las que se encontraban su cuerpo y su alma: "Si bien le dolía todo el cuerpo, le parecía que el dolor se iba atenuando poco a poco, y pensaba que, por último, cesaría. Apenas si notaba ya la manzana podrida que tenía en la espalda y la infección blanqueada por el polvo. Pensaba con emoción y cariño en los suyos. Estaba, si cabe, aun más convencido que su hermana de que tenía que desaparecer" (Kafka, 1995/1916: 71-72).

Desde la imaginación literaria, unos años después, tras las dos guerras mundiales que dejaron una Europa en ruinas e hicieron saltar por los aires buena parte de las ilusiones, de las esperanzas y del sueño de la posibilidad de construir un mundo civilizado, Jean Genet en su *Diario del ladrón* con lo que juega precisamente es con la inversión absoluta de esta situación. En lugar de asumir la mirada de los otros como un castigo y como una condena, como planteaban, cada uno a su manera Du Bois, Fanon o Kafka, Genet plantea una posición de confrontación total y absoluta a la mirada negativa y crítica de los otros, se siente confortable en ella, y es capaz hasta de admitir las cosas que no ha hecho y de las que se le acusan. Genet plantea, en el fondo, una inversión total del orden interaccional en la Francia de la segunda posguerra mundial, una búsqueda de lo subversivo que se basa en el más amplio y profundo rechazo del orden establecido y en una carrera, por momentos enloquecida, por lanzarse hacia el otro extremo de lo burgués, de lo convencional, de lo honorable y de lo respetable. Finalmente, Genet plantea una venganza contra la experiencia trágica de los seres humanos, contra uno de los centros nucleares de la cultura europea, como son las tragedias griegas; el que se burla de los dioses es quien abraza su desgracia y la persigue, mientras que los que resisten y luchan por enfrentar el

destino que les ha sido marcado sucumben en la desesperación más absoluta y en la impotencia de una especie incapaz de enfrentarse con las designios y deseos divinos, que, en un mundo desencantado, como el moderno, interpretamos como derivas macro-sociohistóricas. Escribe Genet (1994/1949: 154 y 182):

> Mi valor consistió en destruir todas las habituales razones de vivir y descubrir otras. El descubrimiento se efectuó lentamente (…) a cada acusación que se me haga, aunque sea injusta, contestaré sí desde el fondo de mi corazón. (…) en mi corazón no conservaba ningún lugar en el que pudiera alojarse el sentimiento de mi inocencia. Me reconocía a mi mismo como el cobarde, el traidor, el ladrón, el marica que veían en mí (…) El héroe trágico delicadamente se burla de su destino. Lo cumple tan placenteramente que el objeto esta vez no es el hombre sino los dioses.

El anti-héroe contemporáneo genetiano se sumerge de cabeza en la desgracia y se ríe del destino, en lugar de permitir que sean los dioses o el destino quienes se rían de él. Se trata, pues, de una inversión profunda que subvierte buena parte del centro del pensamiento occidental. La dialéctica entre *lo kafkiano*, entendido aquí como la asunción y la interiorización de la mirada censora de los otros, y la resignación, tras una breve lucha, de la trágica impotencia del ser humano, y *lo genetiano*, entendido como la interiorización emancipadora de las etiquetas negativas, la disrupción como norma y el cuestionamiento radical y la consiguiente inversión de los valores establecidos, han estado presentes a lo largo de la modernidad en todas las minorías dominadas y oprimidas. De igual modo que, desde la sociología y el pensamiento social, la más sosegada búsqueda de la asunción de la diversidad y la búsqueda de la fraternidad dentro de la diferencia, que representarían Du Bois y Césaire, como mucho antes habían representado Voltaire (1763: 188) y Condorcet (1794), la lucha, en definitiva, por el reconocimiento, se han combinado dialécticamente con la pulsión de revindicar lo propio y lograr su emancipación a través del enfrentamiento frontal con los dominadores, como indica la apuesta de Fanon, De Maistre o de Sumner, e incluso jugando con la idea de su eventual desaparición liberadora, apuntando, pues, a una total inversión de la dominación y de los juegos de expulsión o exterminio.

## Quiénes somos nosotros?

> Se ha advertido a menudo que la eficacia del terror depende casi enteramente del grado de atomización social. Todo tipo de oposición organizada ha de desaparecer antes de que pueda desencadenarse con toda su fuerza el terror. Esta atomización – una palabra vergonzosamente pálida y académica para el horror que supone – es mantenida e intensificada merced a la ubicuidad del informador, que puede ser literalmente omnipresente porque ya no es simplemente un agente profesional a sueldo de la policía, sino potencialmente cualquier persona con la que uno establezca contacto (Arendt 2015/1969: 75).

En su clásica formulación de la comunidad, en su libro *Comunidad y sociedad*, Tönnies describe con claridad lo que significa formar parte de un grupo comunitario. Tönnies (1979/1887) pensaba en el paso de las sociedades premodernas a las sociedades modernas como una suerte de reorganización del vínculo social, que pasaría de ser eminentemente comunitario a fundamentalmente asociativo. La comunidad desaparece al mismo tiempo que las sociedades se hacen más complejas y los individuos se autonomizan. Para Tönnies esto suponía una pérdida y una derrota, de alguna forma, pues lo comunitario era el espacio natural en el que el individuo podría sentirse a salvo, formando parte de algo que lo trascendía. Pero, evidentemente, formar parte de una comunidad, en el sentido de Tönnies, suponía asumir que las penas y las alegrías eran compartidas, así como que los amigos y los enemigos eran también de todos los miembros del grupo comunitario. Durkheim (1972/1889) objetó a Tönnies que no había nada natural en la organización comunitaria, como tampoco lo había en la organización del vínculo social en las sociedades modernas; se trataban, simplemente, de distintas formas de articular el vínculo y de organizar las sociedades. La sociología del siglo XIX había instalado un programa mediante el cual se planteaba que todas las organizaciones sociales era igualmente posibles y, por tanto, igualmente naturales/artificiales, del mismo modo que los eran los sujetos que se producían en esas sociedades. La respuesta de Durkheim, pues, era típicamente sociológica, mientras que la de Tönnies no dejaba de implicar un cierto regusto esencialista que contraponía lo natural y espontáneo con lo construido socialmente y arbitrario. Este debate explica la razón por la cual Durkheim eligió, precisamente y deliberadamente, el concepto de "solidaridad mecánica" para describir el vínculo social comunitario, que era natural para Tönnies, y el concepto de "solidaridad orgánica" para describir el vínculo social que debiera de emerger en las sociedades modernas, que era "artificial" para Tönnies. Lo natural se había convertido en mecánico, en realidad, mientras que lo artificial devenía orgánico; se trataba, pues, de una completa inversión en las denominaciones, aunque, no obstante, las propias definiciones y la contraposición moderno/premoderno compartían muchas de sus características en los análisis de estos dos autores. Ambos, en cualquier caso, más allá de estas diferencias insistían en subrayar cómo el individuo quedaba minimizado en las formas de vínculo social premodernas, mientras que en la modernidad se permitía una mayor individualidad a los individuos, por decirlo así. Esto no era necesariamente algo negativo para Durkheim (2012/1893), al que preocupaba, sin embargo, que existiera algún reemplazo para el vínculo social, más estable, que garantizaban las formas premodernas de organización de lo social. A esa búsqueda dedicó buena parte de sus esfuerzos intelectuales, con el fin de advertir y de subrayar que si no se hallaban formas de vincular a unos individuos con otros de maneras significativas el escenario resultante podría ser el de la *anomia* generalizada, la fragmentación social absoluta, lo que suponía para él, como escribe de manera gráfica, una "monstruosidad sociológica".

Marx y Engels tenían muy claro que si había alguna solución a los problemas que planteaba la modernidad, ésta tendría que buscarse en la comunidad. Así, escriben Marx y Engels (2005/1846: 179): "Sólo en la comunidad con otros tiene cada individuo los medios para desarrollar sus aptitudes en todos los sentidos; sólo en la comunidad se vuelve, pues, posible la libertad personal". De modo que en la reducción de la libertad individual, disuelta hasta cierto en lo comunitario, los individuos podrán alcanzar la emancipación: "En la comunidad efectivamente real, lo individuos adquieren en su asociación y por medio de ésta, al mismo tiempo, su libertad" (Marx y Engels, 2005/1846: 180).

Los riesgos de la individualización estaban claros, pero tampoco estaba exentas de riesgos las formas comunitarias de organización de lo social, pues éstas se basaban en la

dinámica nosotros-ellos. Condorcet (1794: 24-25) ya advirtió cómo el vínculo que unía a los primeros seres humanos se transformó rápidamente en amor a la sociedad, y este amor a la sociedad iba unido indisolublemente a un "odio violento" a los otros, "un deseo inextiguible de venganza contra los enemigos". De hecho, Condorcet de manera coherente, y tal y como sugiere en su enunciación el proyecto moderno ilustrado, denuncia cómo los nativos que iban encontrando los europeos a medida que se iban extendiendo por el globo terráqueno "no fueron tratados como humanos" (Condorcet, 1794: 195). Como escribió Mann (2005), mucho tiempo después, la fórmula que abre la democracia americana y que iba a extenderse paulatinamente a lo largo de la modernidad por todo el globo, encierra un peligro evidente: "Nosotros, el pueblo". Nosotros, el pueblo se opone a los que son los otros y no son el pueblo. Cuando esa formula se articula de manera esencialista y se añade algún ingrediente que hace infranqueable el pasar del nosotros al ellos, como la etnia, por ejemplo, o la religión o la clase social, la posibilidad de que desarrollen dinámicas de dominación, marginación, estigmatización, y en los casos más extremos incluso limpiezas étnicas y que se desplieguen dinámicas exterministas se multiplica. De hecho, siguiendo el argumento de Mann, no es difícil de entender que lo que se ha llamado la *materia oscura* de la modernidad (Autor, 2022) fuera invisible para buena parte de las poblaciones de los países europeos e incluso para sus élites políticas e intelectuales, pues se trataba de gentes que no formaban parte de "nosotros, el pueblo" y por tanto carecían de cualquier consideración. Esta concepción de la democracia americana se extendió, según argumenta Mann, y derivó en un "nosotros, el pueblo étnico" en la Alemania Nazi y en un "nosotros, el pueblo basado en la clase social" en la Rusia soviética, y en ambos casos la democracia fue sustituida por regímenes totalitarios que tuvieron todavía menos contemplaciones con respecto a los que no formaban parte del nosotros, si bien la democracia americana, todo hay que decirlo, había puesto el listón bastante alto con la explotación sistemática de los seres humanos secuestrados en África y posteriormente convertidos en esclavos y el progresivo genocidio de los nativos americanos. Semelin (2005) plantea algo similar, tratando de completar la tesis de Foucault (1995/1975), y, en lugar de analizar la dinámica de "vigilar y castigar", a Semelin lo que le interesa es la dinámica de "purificar y destruir". Ambas son compatibles, a su modo de ver, pues están orientadas a facetas diferentes: la primera se centra en el disciplinamiento y la normalización de los individuos, mientras que la segunda se centra en los procesos masivos de purificación y exterminio de grandes grupos sociales. Se refiere, obviamente, a las dinámicas genocidas y a las masacres que tuvieron lugar en la modernidad.

## Para concluir

> las víctimas están interesadas en la representación de sus propios sufrimientos. Pero quieren que su sufrimiento sea tenido por único (Susan Sontag 2019/2003: 95)

De modo que la cuestión de quiénes somos nosotros se nos antoja como una de las principales dinámicas que más problemas han causado en la modernidad. Por un lado, desde las ideas iniciales del proyecto moderno ilustrado que proponían una visión de la humanidad como un todo que caminaba conjuntamente hacia su emancipación, hasta la realidad efectiva del sometimiento de determinados grupos sociales y su exterminio, en algunos casos, mediaba un abismo difícilmente salvable. Esto llevó a generar reivindicaciones de la diversidad y del desvío con respecto a los ideales primigenios. Para

empeorar las cosas, los grupos que protestaban por su situación de dominación tendían a buscar a uno o varios grupos sociales a los que culpabilizaban de esa situación de dominación; esto bien fuera más o menos supuesto o un delirio, generó que, en muchas ocasiones, se generalizara una reacción violenta con respecto a esos grupos dominantes y una fractura del vínculo social con la pérdida irremisible del concepto de humanidad. De hecho, las apuestas más inteligentes escritas desde los márgenes, como la de Marx o la de Césaire, por citar dos casos bien conocidos, planteaban un escenario final de reconciliación, en el primer caso en el que se suprimieran todas las diferencias de clase sociales y que permitieran que los individuos fueran muchas cosas al tiempo, es decir, que pudieran ser diversos y desempeñarse de manera diferentes en función de sus intereses, gustos y necesidades, y Césaire (2005/1987) - que se sentía incluso incómodo con la identificación de la negritud no ya con la raza sino incluso con la etnia y prefería, en cambio, considerarla una identidad - apelaba directamente a la construcción de una nueva humanidad basada en el respeto a la diversidad y que alcanzara, por fin, la fraternidad como objetivo fundamental. No obstante, no todas las propuestas prácticas y los desarrollos políticos siguieron estos caminos; muy al contrario, a lo largo de la modernidad abundaron por un lado los esfuerzos prácticos por estandarizar y negar la individualidad de los individuos y su diversidad, lo que supuso negar identidades o estigmatizar a determinados grupos concretos, mientras que se esencializaba a los "otros" a los que, como hemos visto, se tendían a convertir en una suerte de panoplia de todos los males posibles a través de la *trampa de la paradoja*, lo que precisó, en algunos casos, y especialmente conocido y estudiado es el de los judíos en la Alemania nazi, que se tuvieran que tomar decisiones acerca de quién iba a ser considerado parte de ese grupo, quién iba a ser considerado como judío y quién no, lo que fue un proceso complejo, pues había que fijar y delimitar con total claridad y precisión quién iba a pertenecer a ese grupo categórico, que no contó, por supuesto, con el visto bueno de los propios sujetos analizados y colocados en una u otra categoría. Si hoy sabemos algo del ser humano es que, básicamente, es una mezcla de sucesivas generaciones, descendiente de quién sabe cuántas derivaciones y mezclas y cruces de los ancestros más remotos, una combinación de ideas, herencias, prácticas sociales, legados culturales, religiosos, y una combinación normalmente caótica de gustos, aspiraciones, prácticas, ideologías recibidas, interpretaciones subjetivas y contradicciones, por lo que encajonarlos en una única identidad o en un único grupo social es completamente absurdo, arbitrario y contrario a cualquier evidencia científica. Ángel González lo expresó con esa belleza rotunda habitual en sus poemas, en "Para que yo me llame Ángel González":

> para que mi ser pese sobre el suelo,
> fue necesario un ancho espacio
> y un largo tiempo:
> hombres de todo el mar y toda tierra,
> fértiles vientres de mujer, y cuerpos
> y más cuerpos, fundiéndose incesantes
> en otro cuerpo nuevo.
> Solsticios y equinoccios alumbraron
> con su cambiante luz, su vario cielo,
> el viaje milenario de mi carne
> trepando por los siglos y los huesos.

Y eso es lo que somos decía Ángel González, él y nosotros, todos, los supuestos nosotros y los pretendidamente ellos, fundamentalmente somos "el resultado, el fruto, / lo que queda, podrido, entre los restos". Solamente, ni más ni menos, el caótico resultado de

todos esos tiempos, cuerpos y mezclas: “el éxito / de todos los fracasos. La enloquecida / fuerza del desaliento...”.

La historia de la humanidad ha sido y es, afortunadamente, intercambio de genes, ideas, conductas, gustos, modas y prácticas sociales, etc., etc., de tal modo que buscar cualquier esencia eterna en un supuesto grupo social requiere un ejercicio enorme de imaginación y no poco tiempo.

El sueño moderno ilustrado de una común humanidad que reconozca la legitimidad de lo diverso y lo respete y valore en su propia diferencia, que evite la estandarización de las conductas y de las ideas, que permita y valore la discrepancia, al tiempo que se aleje lo más posible de la esencialización de los grupos sociales, parece el único remedio para evitar que estas desgracias que llenaron las décadas de la modernidad, y que vemos cómo se activan y se reactivan en nuestros días, se sigan desatando.

**Bibliografía**

Arendt, Hannah (2015/1969) *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.

Browning, Chistopher R. (2001/1992) *Ordinary men: reserve police batallion 101 and the final solution in Poland*. London: Penguin Books.

Césaire, Aimé (2005/1955) «Discours sur le colonialisme», en A. Césaire, *Discours sur le colonialism. Discours sur la négritude*. Paris: Presénce Africaine.

Césaire, Aimé (2005/1987) «Discours sur la négritude», en A. Césaire, *Discours sur le colonialism. Discours sur la négritude*. Paris: Presénce Africaine.

Condorcet, Jean-Antoine-Nicolas de Caritat (1794) *Esquisse d'un d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: P.-C.-F. Daunou et Mme M.-L.-S. de Condorcet.

Czech, H. (2018) «Hans Asperger, Nationalsocialism, and 'race higyene' in Nazi-era viena», *Molecular Autism*, Pp. 9-29.

Du Bois, William E. B. (1920) *Darkwater. Voices from within the veil*. New York: Harcourt, Brace and Company.

Du Bois, William E. B. (2008/1903) *The soul of Black folks*. The Project Gutemberg Ebook.

Durkheim, Émile (1972/1889) «A review on Ferdinand Tönnies' Gemeinschaft und Gesellschaft», en *The American Journal of Sociology*, vol. 77 (6).

Durkheim, Émile (2012/1893) *La división del trabajo social*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Emcke, Carolin (2017/2016) *Contra el odio*. Madrid: Taurus.

Fanon, Frantz (2004/1961) *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Foucault, Michel (1995/1975) *Discipline and Punish. The Birth of the Prison.* New York: Random House.

Garfinkel, Harold (2006/1967) *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Anthropos.

Genet, Jean (1994/1949) *Diario del ladrón*. Barcelona: Seix Barral.

Giddens, A. (2002/1990) *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

Girard, René (2016/1972) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

Horkheimer, Max y Th. Adorno (2006/1944) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Kafka, Franz (1995/1916) «La metamorfosis», en Franz Kafka, *La metamorfosis y otros relatos*. Barcelona: RBA.

Kafka, Franz (1995/1914) «Ante la ley», en Franz Kafka, *La metamorfosis y otros relatos*. Barcelona: RBA.

Kertész, Imre (2006/1975) *Sin destino*. Barcelona: Acantilado.

Mann, Michael (2005) *The dark side of democracy: explaining ethnic cleansing.* Cambridge: Cambridge University Press.

Martineau, Harriet (1837a) *Society in America*, Vol. I. New York: Saunders and Outley.
Marx, Karl (2000/1867) *El Capital. Crítica de la Economía Política.* Volumen I. México: Fondo de Cultura Económica.
Marx, Karl y Friedrich Engels (2005/1846) *La ideología alemana*. Madrid: Losada.
Mead, George H. (1992/1934) *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of Social Behaviourist*. Chicago: University of Chicago Press.
Rojo, José Andrés (2020) «Un dedo del tamaño de 45 millones de personas», *El País*, 31 de enero.
Semelin, Jacques (2005) *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*. Paris: Éditions de Seuil.
Simmel, Georg (2002/1917) *Cuestiones fundamentales de sociología.* Barcelona: Gedisa.
Smith, Adam (2009/1759) *The Theory of Moral Sentiments*. Milton Keynes: Lightning Source.
Sontag, Susan (2019/2003) *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Penguin Random House.
Stevenson, Robert L. (1995/1886) *El Dr. Jekyll y Mr. Hyde*. Madrid: Alianza Editorial.
Tönnies, Ferdinand (1979/1887) *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Península.
Turner, Jonathan H. (1988) *A Theory of Social Interaction.* Stanford: Stanford University Press.
Voltaire (1763) *Traité sur la tolérance*. S.I.: s.n.
Weber, Max (2001/1924) *Historia Económica General*. México: Fondo de Cultura Económica.