

LA CRISIS DE LA PRESENCIA Y LA SUBJETIVIDAD NEOLIBERAL. APUNTES PARA UNA TEORÍA INACABADA

A CRISE DA PRESENÇA E A SUBJETIVIDADE NEOLIBERAL. NOTAS PARA UMA TEORIA INCOMPLETA

Ángel Martínez-Hernández*

Este artículo plantea una reflexión sobre la potencialidad del concepto de “crisis de la presencia” de Ernesto de Martino para entender la subjetividad neoliberal y sus colapsos. La crisis de la presencia es la fragilidad del ser que genera una pérdida de la capacidad de acción sobre el mundo objetivo, de tal forma que el sujeto es actuado por el mundo más que actuar por sí mismo, perdiendo así su agentividad (agency). Este concepto fue retomado por los autores de Tiqqun para debatir sobre la crisis existencial en el régimen neoliberal (teoría del Bloom). Siguiendo críticamente a estos autores, se argumenta aquí que dicha crisis es inseparable del declive de las relaciones de reciprocidad en el neoliberalismo, así como del auge de una subjetividad centrípeta basada en la relación consumidor-mercancía en este gobierno de la vida.

PALABRAS CLAVE: Crisis de la presencia. Bloom. Tiqqun. Neoliberalismo. Reciprocidad.

Este artigo propõe uma reflexão sobre a potencialidade do conceito de “crise da presença” de Ernesto de Martino para entender a subjetividade neoliberal e seus colapsos. A crise da presença é a fragilidade do ser que gera uma perda da capacidade de ação sobre o mundo objetivo, de tal forma que o sujeito é influenciado pelo mundo em vez de agir por si mesmo, perdendo assim sua agência (agency). Esse conceito foi retomado pelos autores de Tiqqun para discutir a crise existencial no regime neoliberal (teoria de Bloom). Seguindo criticamente esses autores, argumenta-se aqui que essa crise é inseparável do declínio das relações de reciprocidade no neoliberalismo, bem como da emergência de uma subjetividade centrípeta baseada na relação consumidor-mercadoria nessa governança da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Crise de presença. Bloom. Tiqqun. Neoliberalismo. Reciprocidade.

If in a commodity economy things and persons assume the social form of things, then in a gift economy they assume the social form of persons (Gregory, 1982, p. 51).

INTRODUCCIÓN

Este artículo plantea una reflexión sobre la potencialidad del concepto de *crisis de la presencia* para entender los modelos de subjetividad propios del neoliberalismo y la razón de sus colapsos. Se trata de un concepto elaborado originalmente por el pensador y antropólogo italiano Ernesto de Martino (1908-1965) que, posteriormente, fue retomado por parte de la intelectualidad anticapitalista europea, como es el caso de la enigmática Tiqqun, una revista-manifiesto publicada en dos tomos (Tiqqun, 1999, 2001) y escrita colectiva y anónimamente por un grupo de pensadores-activistas franceses que, entre el fin del milenio pasado y el inicio de éste, agitaron el panorama intelectual con la teoría del Bloom.

* Universitat Rovira i Virgili.
Avinguda Catalunya, 45, 43002 Tarragona – España. angel.martinez@urv.cat
<https://orcid.org/0000-0002-5122-7075>

El término Tiqqun es una versión transfigurada y occidentalizada del concepto hebreo y cabalístico *Tikún Olam* que literalmente significa “reparar el mundo” y también “construir para la eternidad”. Viene unido en la cábala a la idea de redención y de sanación del mundo por parte de la acción humana, también a la idea de justicia social. De hecho, Tiqqun se ha convertido en una publicación de culto en el universo anticapitalista, a la vez que un concepto para hablar de una cierta redención mediante la lucha política basada en la “deserción” y la puesta en común más que en el antagonismo tradicional de la lucha de clases. Tiqqun ha sido divulgada y sintetizada en el ámbito anglosajón por *Semiotext(e)* y, en el contexto español, por Fernández-Savater (2011), así como en clave más atinadamente antropológica por Romero Nogueira (2013) en su excelente artículo “Tiqqun en el sur de Italia: magia, ‘crisis de la presencia’ y crítica del sujeto clásico”.

Siguiendo el hilo de la afirmación de Gregory que abre este artículo, mi argumento central puede sintetizarse en que la sustitución de una economía de personas, basada en las lógicas del don y de la reciprocidad, por una economía de cosas, centrada en la lógica de las mercancías, genera una distorsión en los horizontes vitales de los sujetos de la modernidad. La razón fundamental es que la hegemonía de la relación consumidor-mercancía va más allá de las dimensiones reconocidas como económicas para promover una determinada política de la existencia que se expresa en un modelo de subjetividad centrípeta más que centrífuga o, si se prefiere con otras palabras, en un yo que se entiende como soberano más que como socialmente interdependiente. En ese contexto, la denominada *crisis de la presencia* carecería de los resortes comunitarios para ser resuelta.

Ahora bien, con este texto no quiero apelar a un determinismo sociológico como aproximación única para dar cuenta de un fenómeno tan complejo como la salud mental. En gran medida mis reflexiones aquí van dirigidas a un conjunto de malestares que a menudo no tienen entidad clínica suficiente, pero que eso no obsta a que puedan ser medicalizados; una cuestión en la que juega un papel importante la inexistencia de pruebas diagnósticas del mismo orden que en las enfermedades orgánicas. Más bien, mi propósito es introducir una dimensión minusvalorada en el debate *mainstream* sobre las aflicciones humanas, como son los factores sociales, biopolíticos y económico-políticos. Por decirlo brevemente, los saberes “psi” han tendido a analizar y evaluar lo que los sujetos hacen o deshacen en el mundo, mientras que, inversamente, han desatendido lo que el mundo hace o deshace con los sujetos. La cuestión está así atravesada por un debate antiguo, el de la relación sujeto-mundo (o sociedad) y sus limitaciones y aporías en forma de psicologismos y sociologismos. Pero empecemos por el principio.

LA CRISIS DE LA PRESENCIA Y EL MUNDO MÁGICO

La teoría demartiniana de la *crisis de la presencia* responde inicialmente al objetivo de rescatar el magismo para la conciencia occidental y se alimenta de diversas fuentes intelectuales. Así, en ella encontramos, entre otras, la influencia de la filosofía neoidealista de Benedetto Croce (2004) con su teoría de las edades del espíritu: el denominado idealismo absoluto que entiende que el propósito de la historia es la libertad humana y el objetivo del pasado el de ser traído a la conciencia. También hallamos el neovitalismo de Bergson, las teorías psicológicas de Janet sobre la disociación y el automatismo, así como un idealismo filosófico amplio que incluye autores como Cassirer e ideas como la conocida teoría hegeliana del espíritu que supone una noción de individuo libre de la naturaleza e individuado con respecto a ella, pues ha conseguido domeñarla (Bergé, 2001; Ferrari, 2014; Gallini, 2000; Mancini, 2004; Saunders, 1993).

De Martino intentará compaginar estas coordenadas filosóficas con un pensamiento activamente crítico con cualquier tentativa de aprehender la magia desde las claves y el momento histórico del sujeto moderno. La razón estriba en que el proyecto del antropólogo napolitano puede entenderse como un rescate cultural del magismo para el horizonte intelectual de occidente y, más específicamente, para un idealismo filosófico que había minusvalorado de forma sistemática esta dimensión por irracional y propia de un estado de naturaleza (De Martino, 1962, 1977; Mancini, 2004; Saunders, 1993). Pensemos que, en la visión del idealismo e historicismo italiano, la naturaleza no era entendida como una realidad autónoma ni existente en sí misma, sino como la parte que escapa a la historia entendida como historia y cultura humanas, aquello que no podemos convertir en contemporáneo en las conciencias y cuyo drama espiritual no podemos actualizar en nosotros mismos (Mancini,

2004). La naturaleza se asocia en ese marco al mundo subhumano, pero también a aquella dimensión humana que entendemos por ajena, así como a ese “nosotros mismos” del pasado que no hemos historizado o traído a la conciencia. En coherencia con ello, el inconsciente es considerado en el idealismo filosófico italiano como naturaleza y la magia se asemeja a las dimensiones psíquicas “negativas” que aún no son historia (Ferrari, 2014; Mancini, 2004). En esas coordenadas es en donde debemos entender el propósito no disimulado de De Martino: inscribir el magismo en la historia.

Probablemente es en su enigmático libro titulado *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo* ([1948] 2004) donde el antropólogo napolitano define la *crisis de la presencia* de forma más exhaustiva. Allí afirma que, en el magismo, en tanto que tiempo o “edad arcaica” desde su mirada, el sujeto (entendido aquí como presencia) y el mundo se disputan sus fronteras, conllevando formas de realidad que en nuestros contextos civilizatorios son simplemente negadas o desatendidas. La razón de esta omisión es que en el tiempo histórico del sujeto moderno la decisión del “sí y del mundo no constituye un problema cultural dominante”, nos dice, sino un universo donde “somos dados a nosotros mismos sin riesgo sustancial” y la “presencia en el mundo y el mundo que se hace presente están constituidos como dualidad decidida y garantizada” (De Martino, 2004, p. 196). En el magismo, en cambio, la presencia no estaría decidida ni se daría como individuada del mundo objetivo, de forma que este último estaría contaminado por las voluntades subjetivas y sus proyecciones, como sería el caso de los espíritus de los muertos, las presencias oníricas, las posesiones o los estados extáticos, entre otros tipos de entes y experiencias considerados habitualmente como extemporáneos a la racionalidad occidental y su mundo poblado de objetos. En la edad o tiempo del magismo, la presencia, entendida como individualidad, sería un proceso de conformación, una tarea siempre pen-

diente de confirmación, un empeño constante, una conquista posible y a la vez precaria. En palabras del autor: “La individuación no es un hecho en el mundo mágico, sino una tarea histórica” (De Martino, 2004, p. 141). En esta medida, el sujeto del magismo se hallaría en la perenne lucha entre el riesgo de disolverse en el mundo y la posibilidad de hacerse presente de forma diferenciada con respecto a ese mismo mundo.

El concepto de presencia (*esserci*) de De Martino entronca con la filosofía existencialista europea, pero se escapa de ella. El *esserci* no es el *Dasein* que Heidegger vertió en su intrincada obra magna *Ser y tiempo* (2003). A diferencia del *Dasein*, el *esserci* encierra en sí mismo un mandato por ser. Se diferencian entre sí en que el segundo no es tanto un ser-en-el-mundo como un deber-ser-en-el-mundo, una voluntad de ser. Ese *esserci* invoca una idea del “ser” que, ante el “deber de ser”, ha de renovar ese “ahí” (el mundo) constantemente convirtiéndose, así, en cautivo de la historia y de un determinado horizonte cultural. El *esserci* impele al individuo a objetivar el mundo y el propio sufrimiento y ubicarlo en una coherencia cultural, en una historia. Alternativamente, nos dice De Martino, la angustia “puede interpretarse como la angustia de la historia, o más bien la angustia de no poder estar en una historia humana” (De Martino, 2000, p. 31). La angustia es el riesgo de perder la capacidad de objetivación y la energía del *esserci*.

En la teoría demartiniana la presencia está constantemente amenazada por su negativo: la *crisis de la presencia*. Ambas se dotan dialécticamente de sentido, de tal forma que la presencia es también la conciencia de su propia crisis. Sintéticamente podemos definir esa crisis como la posibilidad de no-ser que se representa en la pérdida de la capacidad de acción sobre el mundo objetivo, de tal forma que el sujeto es actuado por el mundo (*essere-agito-da*) más que actuar por sí mismo, perdiendo su capacidad de acción, su agencia (*agency*). La *crisis de la presencia* es la pérdi-

da de la distinción entre sujeto y objeto, entre forma y materia, entre pensamiento y acción. Ahora bien, en este punto es preciso advertir que la *crisis de la presencia* no debe leerse en clave psicopatológica, o al menos no exclusivamente, pues afecta tanto a sujetos como a colectivos sociales y nos habla de una labilidad que puede entenderse como determinada por las condiciones de existencia. En alguna medida, la *crisis de la presencia* antecedería a los fenómenos psicopatológicos, pues sería su condición de posibilidad.

Un ejemplo utilizado por De Martino es el estado disociativo conocido como *latah* entre los malayos y *olon* entre los tunguses. En ambos casos estamos hablando de una presencia subjetiva entregada al mundo que se caracteriza por ecolalia, ecopraxia, y ecomimia. Los afectados pierden temporalmente la conciencia del yo y el control de sus actos entrando en un automatismo mimético con otros sujetos u objetos, ya sea el movimiento oscilante de las ramas sacudidas por el viento o una conducta humana, como desvestirse o poner las manos sobre las llamas. Ante un determinado evento que adquiere cierto contenido emocionante o impactante, la presencia muestra en estos casos su labilidad, la conciencia se diluye y ahora es simplemente mundo; como el olonizado que en lugar de oír o ver el susurro de las hojas, se torna un árbol cuyas hojas agita el viento. Estar *olon* o *latah* es disolverse en el eco del mundo. La novedad de la aproximación de De Martino es apreciar este tipo de estados como resultado del desmoronamiento de la distinción entre presencia y mundo, el cual invade al sujeto de tal manera que éste abdica de sí mismo.

La presencia es lábil en el mundo mágico, nos dice De Martino, pero a menudo lucha por enfrentar su propia disolución y se resiste y reacciona, aunque sea de forma angustiada ante el riesgo de dejar de ser. Es el caso de los olonizados que se niegan, generalmente sin conseguirlo, a la reproducción mimética de las conductas de otros. Así, frente al desmoronamiento

de la presencia encontramos el otro polo constituido por la posibilidad del rescate, de la voluntad de ser-en-el-mundo. En ese nuevo marco es precisamente donde se inscribe la magia para enfrentar el problema de la negatividad que se deriva de la posibilidad de no-ser.

Con todo, las prácticas mágicas suponen un riesgo en sí mismas. Por ejemplo, el chamán pone a prueba su propia presencia, se ubica ante el precipicio con el objetivo de conjurar la posibilidad de una disolución, tanto del ser, como del mundo. Por esta razón, la actividad del chamán es la acción que confirma para De Martino el drama mágico (y épico) del ser en riesgo. De esta forma, el trance puede entenderse como un derrumbamiento voluntario del horizonte y de los límites de lo subjetivo, de igual modo que determinadas prácticas basadas en el ayuno voluntario o la privación del sueño y los ritmos musicales repetitivos e hipnóticos que buscan la fragilidad, la labilidad y el abandono para colocarse ante una presencia que se precipita, que cae, que se indiferencia de las cosas. El chamán es para De Martino el héroe del drama mágico, el pedagogo de la presencia y de sus riesgos, el que sabe perderse y a la vez regresar. También quien oficia la posibilidad de garantizar el mundo, porque si existe el riesgo de perder la presencia también existe el peligro de perder el mundo como conjunto de referentes. En realidad, presencia y mundo guardan un mismo destino en un contexto donde se encuentran indiferenciados.

Tal como yo interpreto la obra de De Martino, y en consonancia con otros autores (Ferrari, 2011; Mancini, 2004), el papel de la magia es suspender el mundo para poder garantizarlo, pues no sería posible rescatar la presencia en un mundo dinámico que se desdibuja. Esta suspensión recibe en la obra del antropólogo napolitano la denominación de dehistorización (*destorificazione*) y le resulta útil para entender la lógica de los ritos, como en su análisis de la vivencia de los atarantados (De Martino, 2009), del duelo y el llanto ritual (De Martino, 2000) o de la experiencia

del maleficio (De Martino, 1959); esto es: momentos de crisis donde escapar de la historia es también escapar de la amenaza. Dehistorizar es parar el mundo para que ceda la *crisis de la presencia* ofreciendo un mundo ficticio, pero a la vez convincente, donde los sujetos pueden ingresar en un plano metahistórico (el complejo mítico-ritual) y hallar en él la forma en que otros resolvieron sus crisis. El llanto de las plañideras de los rituales funerarios, por ejemplo, no es simplemente la reproducción de un comportamiento estereotipado en el ritual, sino también el de las plañideras de una tradición que derraman su llanto *in illo tempore*. Suspender el mundo es promover una temporalidad refugio que permita una posterior reintegración en la historia.

EL BLOOM Y EL RÉGIMEN NEOLIBERAL

La aportación de De Martino ha sido recuperada en algunos discursos antropológicos contemporáneos (Ferrari, 2014; Martínez-Hernández, 2018, 2022, 2023; Romero Noguera, 2013). Con todo, se trata de una teoría que requiere de cierta actualización, pues hay ideas en el planteamiento original que no parecen resistir nuestra mirada presentista, como su defensa de una separación forzada entre el contexto civilizatorio y el mundo mágico, la imagen de una presencia no garantizada en el magismo, pero sí en la cultura occidental, o las resonancias a una subjetividad arcaica genérica, sin posibles matices, sino más bien evocadora de una dicotómica y especular oposición con el proceso civilizatorio occidental. Efectivamente, la presencia humana, podemos invocar, está siempre en crisis, en el magismo, en los sistemas coloniales y en el capitalismo del tercer milenio. El propio autor fue consciente de esta limitación de su teoría cuando en obras posteriores fue estableciendo ajustes a su noción, madurando que la *crisis de la presencia* no fuese atribuible a una edad del espíritu pro-

pia del magismo, sino a un riesgo permanente, a una fragilidad existencial en todo contexto cultural, incluyendo el desorden de un mundo de explotación e inequidad que movilizaría la acción de un ethos para superar esa misma fragilidad (De Martino, 1977).

Entre los rescates más o menos recientes del concepto demartiniano está el realizado por los autores de Tiqqun antes citados, en donde la noción de *crisis de la presencia* se pone en diálogo con teorías con las que había cohabitado antes, como el existencialismo de Heidegger, y con otras con las que aún no había convivido, como las aportaciones biopolíticas de Foucault y Agamben, la sociedad de control deleuziana, el concepto de espectáculo (*Spectacle*) de Guy Debord, los postulados del situacionismo, así como referencias diversas a Valéry, Kafka, Musil y Michaux, entre otros muchos. Curiosamente, en ese marco la *crisis de la presencia* parece recobrar capacidad para entender las aflicciones no ya en el mundo mágico analizado por De Martino, sino en los contextos propios del neoliberalismo. Uno de los focos de atención de Tiqqun en este sentido es el Bloom. Pero ¿qué es el Bloom?

Inspirado en el personaje de *Ulysses* de Joyce: Leopold Bloom, el Bloom puede definirse como un desajuste derivado del individualismo contemporáneo y su concepción de un sujeto autorreferente y que se pretende libre y soberano, cuando en realidad es un actor alienado y exiliado de sí mismo, obnubilado y a la vez perdido en su supuesta y ficticia voluntad y autonomía. El Bloom es un estado de desmoronamiento existencial producido por el olvido de lo comunitario avivado por el neoliberalismo, por la pérdida de la sociedad frente al auge del individualismo y por el vacío de un yo que será siempre incompleto sin su dimensión gregaria y colectiva. La sociedad propia del capitalismo avanzado no es que esté en crisis, sino que ha llegado a su fin; es ya una asociedad, nos dicen (Tiqqun, 1999).

El Bloom viene a sustituir, así, a otras figuras conceptuales que señalaban la cosificaci-

ón de lo humano, como en el caso de la noción marxista clásica de la alienación del proletariado. La razón de esta suplantación, para los Tiquun, es que en el régimen neoliberal las adscripciones tradicionales generadoras de identidad, como la clase social, se habrían desmoronado para dejar paso, en su lugar, a un universo desnudo de referentes que, en su amplitud, convertiría al sujeto en un desposeído, con un horizonte abierto expuesto a cualquier identidad postiza. Desde esta perspectiva ya no tendría sentido hablar de clases sociales o discriminar entre explotadores y explotados, dominadores y dominados, nos dirán (Tiquun, 2001). Ahora esta línea divisoria habría sido trasladada al interior del propio sujeto, como insistirá también con posterioridad un autor como Byung-Chul Han (2014b) con su teoría de la psicopolítica como nueva forma de gobierno de la vida. El Bloom es la crisis existencial de la contemporaneidad neoliberal que viene a esconderse o mistificarse bajo la máscara del espectáculo (*spectacle*), hasta el punto de que la apariencia deviene autónoma de la esencia y la primera se convierte en máscara de la nada: “*Le Bloom est le néant masqué*” (Tiquun, 1999, p. 24).

El Bloom sería también lo que queda tras la máscara, lo que no es visible en la sociedad del espectáculo y que conforma un tipo de existencia común o habitual para todos aquellos que habitan este tipo de sociedad o, mejor dicho, asociedad. Ahora bien, mientras el Bloom es un vacío de la existencia, de su conciencia también puede surgir el revulsivo para un rehacer y una politización. A semejanza de la *crisis de la presencia*, se trata de un estado o condición del ser que condensa en sí mismo tanto la crisis como su resolución. El Bloom que se descubre como Bloom, que tiene conciencia de ser Bloom, es ya la posibilidad de su rebasamiento. Tiquun es, de hecho, una tentativa de historizar la presencia en el capitalismo tardío como una forma de promover ese rebasamiento.

El concepto de *crisis de la presencia* no es utilizado en Tiquun 1, pero sí en Tiquun 2 donde se afirma que es un estado generalizado

en la era del Bloom. La lógica del espectáculo requiere de una presencia omnipresente y recurrente a la vez que un ocultamiento continuo de sus colapsos, nos dirán. Pero la presencia en Tiquun no es exactamente la misma presencia que prefiguró De Martino, a quien critican la contradicción de denunciar con una mano las aproximaciones que entendían el mundo mágico desde el lugar de la modernidad, desde una presencia garantizada, mientras con la otra se aferraba a la metafísica y la ontología del sujeto clásico, a la ilusión de una objetividad depurada de subjetividad y una subjetividad liberada de objetividad.

Para entender la crítica de los Tiquun hay que considerar que los autores se distancian de la idea consustancial de la metafísica del sujeto clásico de que la esencia es anterior a la existencia, dando un protagonismo a la segunda como acto, como acontecimiento, como devenir. Una de las claves es la distinción que establecen entre los conceptos de “potencia”, “posibilidad” y “acto”. Utilizando el ejemplo del lenguaje, podríamos decir que la potencia sería el lenguaje como capacidad genérica de significar y comunicar. La posibilidad sería la lengua como conjunto de enunciados considerados correctos en un idioma determinado (para ellos el francés, obviamente). El acto, por su parte, sería el habla y la enunciación. Nada nuevo bajo el sol, puesto que esto ya lo habían planteado Saussure, Chomsky y Deleuze, entre muchos otros. La posibilidad es entendida por los Tiquun como la prisión del acto, en la medida en que se impone como anterior a él, lo engulle como una actualización que le es previa y que deviene más real que él, lo anticipa.

El territorio de la posibilidad es también el del biopoder, el de los dispositivos de seguridad y control en su sentido foucaultiano, como cuando ante la emergencia de un nuevo tipo de música que no formaba parte de la posibilidad se dice “esto no es música” o ante un acontecimiento como Mayo del 68 se argumenta que “esto no es política”, afirmaciones que después mutarán en la medida en que es-

tos actos sean domesticados como posibilidad, desarmando la dimensión incierta y a la vez libre del acontecimiento. Creo no equivocarme al decir que para los Tiqqun la existencia es al acto como la esencia a la posibilidad. De hecho, afirman que la forma de ser en los “dispositivos” es siempre la posibilidad, con lo cual de ello se deduce una idea de esencia que no es más que la estrategia en la que el poder se anticipa a la existencia creando el marco donde ésta *debe* acontecer.

Para los Tiqqun, los dispositivos son a la vez la máscara y la prótesis existencial que sofocan el sufrimiento y el vacío contribuyendo apenas con una nueva nada, son el tejido habitable de la modernidad que autoriza la existencia con su juego binario de norma y anomalía; son también los mecanismos que garantizan una economía de la presencia, pero su diversificación es enorme, tanto que su catalogación me parece, al menos siguiendo la lógica de Tiqqun, simplemente imposible. Algo, así, podríamos decir, como la imposibilidad de rastrear los tentáculos de la posibilidad. Quizá, incluso, esta imposibilidad misma pueda entenderse como un dispositivo, pues de eso se trataría en la sociedad del espectáculo, de crear incesantemente nuevos dispositivos. En palabras de los autores de Tiqqun (2001, p. 9): “En la era del Bloom, la crisis de presencia se cronifica y objetiva en una inmensa acumulación de dispositivos”.

Uno de los temas estrella de Tiqqun es el rescate de esa presencia. A diferencia de lo que ocurría en la lógica del chamán restaurando y reparando el mundo, poniendo en común, arriesgando su presencia, en el llamado Imperio o régimen neoliberal el Bloom y su *crisis de la presencia* se neutralizan mediante el aislamiento, por ejemplo, medicalizando esta última, resignificándola como enfermedad y otorgándole un nombre, una nosología (depresión, ansiedad, stress, burnout etc.), circunscribiéndola a una individualidad. Una de las misiones del biopoder contemporáneo sería precisamente evitar que existan rescates compartidos,

sortear que se active, según ellos, la potencia de la magia, que sería también una forma de puesta en común, de desarrollo de una política extática. Como indican: “Una ciencia de los dispositivos, una metafísica crítica, toma más bien nota de la *crisis de la presencia* y se prepara para rivalizar con el capitalismo sobre el terreno de la magia” (Tiqqun, 2001, p. 11).

La *crisis de la presencia* sería para los Tiqqun un estado crónico en las sociedades del capitalismo. Pero no únicamente eso. La diferencia entre el sujeto moderno y el “primitivo”, nos dicen, es que el primero se prohíbe la labilidad, la crisis, mientras que el segundo la abraza, así como consiente en un estar arrojado al mundo, que es también al acontecer, a permearse de mundo. Un aspecto que ya había planteado De Martino con la idea de *esserci* y con su argumento de la *crisis de la presencia* como un *essere-agito-da*, o ser activado o actuado por el mundo. En realidad, hay en Tiqqun una clara desatención de la obra de De Martino; por ejemplo, cuando reducen la definición de *crisis de la presencia* a aquella vertida por el antropólogo napolitano en *Il mondo magico*, sin contemplar sus obras posteriores, como *La fine del mondo* (1977) o su trilogía sobre el *Mezzogiorno* (1959, 2000, 2009). Si hubiesen considerado su obra *Morte e pianto rituale*, por ejemplo, habrían puesto a dialogar el Bloom con la idea de una “*presenza malata*” que “se manifiesta como una presencia conspicua, que está en el presente de manera inauténtica” (De Martino 2000, p. 26). Pero no parece ser así. Más bien, aquí estamos ante una apropiación y resignificación conceptual que podemos entender como legítima, pero que no hace justicia ni a la obra de De Martino ni a la generosidad que debe tener toda mirada retrospectiva.

Para los Tiqqun está claro que el mal es el régimen neoliberal, el Imperio. Se llevó todo, o casi todo, dejando en su lugar un sujeto que es apariencia y tras la cual ya hay sólo un vacío, a merced de los dispositivos, que son una especie de encastillamiento contra el devenir y el acontecimiento. Son la maquinaria de sub-

jetivar, autorizar y a la vez oprimir y generar el Bloom, pero también el paño caliente de una sociedad que promueve sistemáticamente la *crisis de la presencia*. Los dispositivos son precisamente sus mecanismos reparadores, aunque no para recomponer la presencia o impulsar el rescate social, sino para enmascarar la herida. No ofrecen una salida, sino únicamente una contención.

A mi modo de ver, en Tiquun se ofrece una visión idealizada del mundo mágico, de tal modo que entramos de nuevo en esos juegos oscilatorios entre un occidente que hace de referente o resulta malvado y un mundo que representa lo primitivo en tanto que falla o como una arcadia idealizada. En este caso, como es obvio, Tiquun juega con las segundas atribuciones que acabamos de indicar: el infame capitalismo frente al ideal tiempo del magismo. Esto los lleva a desatender el mundo *encantado* del capitalismo y sus fetichismos que ya prefiguró Marx (1976) y que frecuentemente conlleva la personificación de las cosas (empresas, productos, y mercancías) y la cosificación de las personas, entendidas como mercancía misma. Y esto se produce no porque los autores de Tiquun lo desconozcan, sino porque parece contradictorio con las coordenadas que ellos mismos han establecido. Dicho de otra forma, el capitalismo recurre también a un cierto mundo mágico, aunque en su caso el paisaje resultante es de objetos-humanizados.

Creo que es importante hacer consciente que, en el capitalismo del fetichismo de la mercancía, también de los dispositivos, los recursos entendidos como mágico-tradicionales suelen ser engullidos sin resistencia. La lógica de la mercancía es una maquinaria creadora de objetos, como nos recordaba Gregory. Sin una conciencia de esta maquinaria que cosifica al sujeto y limita su acción como agente y como actor de la reciprocidad, sin un pensar sobre la lógica de la mercancía que mediatiza parte del mundo que se hace presente, la magia se convierte en una encerrona que no permite al sujeto una conciencia de los dispositivos. El mundo mági-

co así entendido puede convertirse no tanto en el antídoto del capitalismo, sino en un recurso inofensivo y abocado al riesgo de ser fagocitado por la lógica de la mercancía, como cuando los tarotistas se anuncian en televisión o en Internet o los magos nigerianos difunden sus capacidades mágicas en pequeños papeles en el metro de cualquier ciudad europea diciendo: “Tengo los espíritus más rápidos que existen. Servicio rápido y garantizado”. Aquí la magia poco tiene que ver con el rescate comunitario.

Hay en Tiquun un ejercicio continuo de generalización que se presenta formalmente de manera desordenada, caótica, laberíntica, críptica, a veces con frases directas, otras jugando con la evocación. Es un tipo de escritura que busca hablar del poder y al poder sin complejos para intentar escapar a la normalización del discurso, a un quedarse atrapado de nuevo en la maraña de los dispositivos. También un discurso que a menudo se expresa con frases tajantes y con enojo e indignación, apelando a una movilización del ser a la vez que al sarcasmo y la ironía y en el cual se vislumbra la crítica a un sujeto moderno despojado de mundo, un cierto ensalzamiento de la magia como revulsivo en tanto que forma de rescate común, así como el uso frecuentado de la noción de dispositivo. A mi juicio, la novedad de su planteamiento se encuentra en la puesta en diálogo que elaboran entre la crisis de la presencia y la fragilidad de los lazos basados en las lógicas de la reciprocidad y del don en el capitalismo, aunque no utilicen estos términos para definir lo que ellos denominan una “asociación”. Más bien, dejan de lado la posibilidad de una concreción de lo común y lo comunitario que sería útil para reforzar su teoría del Bloom.

EL SUJETO NEOLIBERAL Y LAS FUERZAS CENTRÍPETAS

En textos anteriores (Martínez-Hernández, 2023) he argumentado cómo la *crisis de la presencia* como concepto puede resultar útil para

entender las aflicciones humanas de la modernidad a partir de la inclusión de los desajustes de las lógicas del don y de la reciprocidad con la relación consumidor-mercancía. El problema sustancial es que la subjetividad neoliberal, en tanto que articulada por la gramática de la mercancía y sus fetiches, obstaculiza un *nosotros* capaz de una acción común. La tendencia al individualismo en detrimento de la conciencia de una interdependencia – característica por otro lado esencial de la condición humana – entorpece la salida a la *crisis de la presencia*, pues deja al sujeto neoliberal a merced de sí mismo, poblando un mundo de objetos fetichizados. La interdependencia necesaria con otros sujetos es sustituida por una interdependencia de objetos, aunque éstos estén a menudo disfrazados en su subjetivación.

En una línea semejante, aunque sin citar a los Tiqqun, Byung-Chul Han (2014a) ha argumentado que en el régimen neoliberal el *socio* ha dejado paso al *solo*, que la característica social por excelencia de la modernidad es la soledad (*non multitudo, sed solitudo*), así como la caída de lo común, lo comunitario y la solidaridad (2014a, p. 31). Polemizando con Hardt y Negri – especialmente con su obra titulada *Multitud* (2004) – el filósofo surcoreano-alemán nos dice que hablar de clase únicamente tiene sentido dentro de una pluralidad de clases, que el imperio global ya no es ninguna clase dominante que podamos determinar, pues cada uno se explota a sí mismo de tal manera que el régimen neoliberal ha conformado una explotación sin dominación en donde la lucha de clases – en línea con los Tiqqun – se ha trasladado al interior del individuo. Seguidamente afirma que los sujetos neoliberales de la economía no constituyen ningún nosotros capaz de acción común, ya que la tendencia cada vez más exacerbada al egoísmo y a la atomización de la sociedad hace que se encojan de forma radical los espacios para ese tipo de acción. Esto impele a que la solidaridad se esfume y que “la privatización se imponga hasta en el alma” (Han, 2014a p. 32).

Desde mi perspectiva, hay tanto en los argumentos de Tiqqun como en los de Byung-Chul Han un problema de generalización y de exceso. Ni las clases sociales han dejado de existir ni toda lucha se ha reconducido ahora al interior del sujeto. Tampoco la sociedad del régimen neoliberal es tan totalizante para opacar toda acción común y, de igual forma, en las sociedades no capitalistas el poder también se anticipa a la existencia y le dice dónde y cómo tiene que acontecer. Por otro lado, para entender la decadencia de lo común en el régimen neoliberal – una idea que sí suscribo – es relevante confrontar analíticamente cómo el fetiche de la mercancía, llevado a un cierto grado de gobierno de la vida, impone una idea de subjetividad supuestamente soberana sobre el mundo, convertido ahora éste último en un universo poblado de cosas (mercancías) más que de personas.

Empecemos por decir que el sujeto de la reciprocidad y el don es por naturaleza centrífugo, es un sujeto-relación, porque se conforma en el juego de dar-recibir-devolver; su marco de posibilidad (relacional) le impele a reconocer a un sujeto-otro, aunque eso le pueda generar también sufrimiento y aflicción a partir de los conflictos potenciales de ese vínculo y de las expectativas creadas, proyectadas, sentidas y también truncadas. En antropología, una de las formas de definir la reciprocidad es como un tipo de intercambio que puede incluir desde el trueque, el don que espera una retribución en el tiempo (como los regalos de cumpleaños) y la reciprocidad generalizada. En su *Stone Age Economics*, Marshal Sahlins (1974) define tres tipos de reciprocidad que serían: a) la equilibrada o simétrica, donde se espera un intercambio recíproco; b) la generalizada, presuntamente más altruista y donde la obligación de corresponder es más laxa y profundamente articulada por las relaciones sociales; y c) la reciprocidad negativa, asociada con el hurto, el robo y la maximización del beneficio a costa del sujeto-otro del intercambio. Voy a prescindir de otras muchas definiciones que

abordan este tipo de relación, porque lo relevante para mi argumento es que la reciprocidad se establece entre sujetos y que éstos se reconocen como tales. Se trata de un tipo de vínculo donde lo que importa no es tanto la materialidad que se intercambia, sino a quién es transferida, el otro de la relación (amigo, cuñado, hija, madre, vecina, también la comunidad etc.) con quien existen obligaciones, lealtades y compromisos. Ya lo indicaba Sahlins (1974) cuando nos decía que la dimensión material quedaba oscurecida en la reciprocidad por su dimensión relacional.

En cambio, en la relación consumidor-mercancía hallamos una lógica diferente, pues ahora estamos ante una relación asimétrica entre un sujeto y una cosa. Este es otro marco de posibilidad relacional en comparación con el de la reciprocidad. Adquirir una mercancía no significa reconocer a un otro humano. No hay simetría en este tipo de relación, pues el sujeto tiene todas las de perder frente a la mercancía, la cual es un objeto, como nos recuerda Gregory, pero también es algo más, pues es habitual que el objeto-mercancía se convierta en sujeto no-humano al subjetivarse mediante la marca. En el régimen neoliberal, además, los individuos también pueden ser mercancía y marca, pues esa es la lógica de la gubernamentalidad y del empresario de sí mismo que desarrolló Foucault (2004). De hecho, si algo han aportado tecnoespacios informacionales como las redes sociales virtuales es precisamente que todos podamos ser marca y podamos elaborar nuestro propio relato de marca. Pero al margen de otras consideraciones, en este segundo tipo relacional el peso se descompensa del lado de la mercancía. Este es su marco de posibilidad, el de hacer hablar a las mercancías como personajes de la modernidad.

A diferencia de las relaciones de reciprocidad que se basan en el reconocimiento de un sujeto-otro de la transacción, un supuesto Juan o una tal María, por ejemplo, en el régimen neoliberal Juan o María adquieren un carácter secundario frente a las marcas, las corporaciones

y las terminologías burocráticas. En la práctica, esto lleva a que frecuentemente el problema de si Juan o María tienen una vivienda, un empleo o una atención sanitaria digna se convierta en un discurso que no nombra a personas concretas, ahora anonimizadas, sino a nuevos actores abstractos como el presupuesto sanitario, los acrónimos institucionales o el déficit público. Estos son los fetiches del neoliberalismo que han permeado también el Estado y que imponen un paisaje de cosas, aunque se enmascaren en algún tipo de subjetivación. Pero no solo eso. Esa economía política de las cosas necesita de la figura del consumidor.

En el régimen neoliberal nos encontramos ante un mundo habitado por un exceso de información, de productos, de objetos consumibles, de modas y tendencias posibles y su correlato es la percepción de un sujeto soberano que tiene un mundo a su disposición en tanto que consumidor. Pero esta disposición guarda también una dimensión de ilusión, puesto que la autonomía del consumidor debe ser creída por él mismo para que se convierta en funcional a una sociedad basada en la creación continua de deseos, carencias y necesidades, así como de los productos adecuados para responder a estas (in)satisfacciones. Como indica Bauman (2006) con acierto, cada vez que una mercancía comienza a resolver una insatisfacción, aparecen otras nuevas frustraciones generadas en la comparación con nuevas mercancías del mismo orden o en las nuevas necesidades creadas a partir de su consumo. Así debe ser para que este modelo social se reproduzca ofreciendo promesas que nunca podrán ni deberán ser cumplidas, pues de eso se trata, de generar deseos que nunca puedan ser colmados. No existiría una sociedad de consumo sin sujetos consumidores. Sujetos que frecuentemente se piensan, se representan y se ven a sí mismos como solitarios. El sujeto ante el televisor consumiendo mensajes publicitarios, el cuerpo bulímico o anoréxico interiorizando, incorporando y consumiendo

determinados cánones estéticos, o el sujeto abatido e insomne que es asistido con los antidepresivos de última generación, son todas ellas imágenes de soledad que expresan una agencia perdida y, a la vez, nos hablan de una subjetividad centrípeta en lugar de centrífuga.

Efectivamente, el sujeto de la reciprocidad es fundamentalmente centrífugo, es sujeto-relación, y por ello es consciente de su interdependencia. El sujeto del vínculo consumidor-mercancía es primordialmente centrípeta, está volcado hacia sí mismo, hasta el punto de que puede pensarse como soberano en un mundo caracterizado por una economía política de objetos. Podría visualizarse ese sujeto como un gran contenedor de necesidades y de posibles (in)satisfacciones que aparentemente no necesita constituirse en la necesidad y reconocimiento de un otro humano, sino en su función de consumidor. En realidad, tanto quien se siente un *winner* como quien se cree un *loser* se piensa a sí mismo como un sujeto centrípeta. Se da, podríamos decir, demasiada importancia.

En los *expert systems* de la modernidad, esa idea del sujeto centrípeta o autorreferente se transfigura y a la vez se potencia de diferentes maneras. En el campo de la atención en salud mental, por ejemplo, puede adoptar una dialéctica psicológica, psicodinámica o neurológica, pero en todo caso se espera la superación o salida de la *crisis de la presencia* a partir del principio de que el sujeto se piense a sí mismo de forma autorreferente. La épica de la presencia que De Martino imaginó para el magismo deja paso ahora a una nueva épica que ya no se restituye preferentemente mediante la conciencia de un sujeto relacional (al menos más allá de la relación paciente-terapeuta), sino mediante una especie de combate que se libra en el interior del individuo. De ahí que las tentativas de rescate impliquen a menudo la reconversión de la crisis en una fragilidad que podrá ser conjurada con el último psicofármaco, la última técnica de psicología positiva, el coaching adecuado o el último li-

bro de autoayuda. Nada más solitario que el sujeto del régimen neoliberal.

Recebido para publicação em 17 de junho de 2024
Aceito para publicação em 15 de outubro de 2024

REFERENCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona: Paidós, 2006.
- BERARDINI, Sergio Fabio; MARRAFA, Massimo. Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia. *Consecutio Rerum*, Roma, ano 1, n. 1, p. 93-112, 2016.
- BERGÉ, Christine. Lectures de De Martino en France aujourd'hui. *Ethnologie française*, Paris, v. 31, n. 3, p. 537-547, 2001.
- CROCE, Benedetto. En torno al magismo como edad histórica. In: DE MARTINO, Ernesto. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.
- DE MARTINO, Ernesto. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.
- DE MARTINO, Ernesto. *Furore simbolo valore*. Milano: Il Saggiatore, 1962.
- DE MARTINO, Ernesto. *Il mondo mágico: prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Bollati Boringhieri, 1997.
- DE MARTINO, Ernesto. *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi, 1977.
- DE MARTINO, Ernesto. *La terra del rimorso: contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: Il Saggiatore, 2009.
- DE MARTINO, Ernesto. *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- DE MARTINO, Ernesto. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli, 1959.
- DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pretextos, 2003.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. A Crisis de la presencia: una lectura de Tiqqun. *Espai en Blanc*, [Barcelona], 9 sept. 2011. Disponible en: <http://espaienblanc.net/?cat=10&post=2132>. Acceso en: 2 dic. 2024.
- FERRARI, Fabrizio M. *Ernesto de Martino on religion: the crisis and the presence*. London: Routledge, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Gallimard-Seuil, 2004.
- GALLINI, Clara. Introduzione. In: DE MARTINO, Ernesto. *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- GREGORY, Chris A. *Gifts and commodities*. London: Academic Press, 1982.
- HAN, Byung-Chul. *En el enjambre*. Barcelona: Herder, 2014a.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Barcelona: Herder, 2014b.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitud*. Barcelona: Debate, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.

- MANCINI, Silvia. Postfacio. In: DE MARTINO, Ernesto. *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2004.
- MARTÍNEZ-HERNÁEZ, Ángel. Elogio de la incertidumbre: y otros ensayos antropológicos sobre los saberes “psi” y las aflicciones humanas. Tarragona: Publicacions URV, 2023.
- MARTÍNEZ-HERNÁEZ, Ángel. Suspender el mundo: crisis de la presencia y reciprocidad en un caso etnográfico. *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, Tarragona, n. 18, p. 131-157, 2018.
- MARTÍNEZ-HERNÁEZ, Ángel. The echo of the world: The castaway, the Garabandal apparitions, and the crisis of presence. *American Anthropologist*, [United States], v. 124 n. 4, p. 734-750, 2022.
- MARX, Karl. *Capital: a critique of political economy*. London: Penguin Books, 1976.
- ROMERO NOGUERA, Pablo. Tiquun en el Sur de Italia: magia, ‘crisis de la presencia’ y crisis del sujeto clásico. *Estudios*, [España], n. 3, p. 94-106, 2013.
- SAHLINS, Marshall. *Stone age economics*. Chicago: Aldine-Atherton. Inc, 1974.
- SAUNDERS, George R. “Critical ethnocentrism” and the ethnology of Ernesto De Martino. *American Anthropologist*, [United States], v. 95, n. 4, p. 875-893, 1993.
- TIQQUN: Organe conscient du Parti Imaginaire: exercices de Métaphysique Critique. [Paris]: Tiquun, 1999.
- TIQQUN: Organe de liaison au sein du Parti Imaginaire. Zone d’Opacité Offensive. Europe: Belles-Lettres, 2001.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA:

Ángel Martínez-Hernández – *Conceitualização; Aquisição de financiamento; Investigação; Metodologia; Administração do projeto; Recursos; Supervisão; Validação; Visualização; Escrita - esboço original; Escrita - revisão e edição.*

Ángel Martínez-Hernández – Doutor em Antropologia pela Universitat de Barcelona. Professor titular do Departamento de Antropologia e diretor do Medical Anthropology Research Center della Universitat Rovira i Virgili, desenvolvendo pesquisas nas áreas de antropologia médica, saúde mental e saúde coletiva. Publicou, entre outros textos, os livros, *Subjetivities and Afflictions in Medical Anthropology* (junto com Lina Masana), pela editora Cambridge Scholar Publishing (Newcastle-UK), em 2020; e *Elogio de la incertidumbre*, pela editora Publicacions URV (Tarragona-Espanha), em 2023.

**THE CRISIS OF PRESENCE AND THE
NEOLIBERAL SUBJECTIVITY. NOTES FOR AN
INCOMPLETE THEORY**

Ángel Martínez-Hernández

This article brings a reflection on the potentiality of Ernesto de Martino's concept of "crisis of presence" to understand neoliberal subjectivity and its collapses. The crisis of presence is the fragility of being that generates a loss of the capacity for action on the objective world, in such a way that the individual is acted upon by the world instead of acting for her/himself, thus losing her/his agency. This concept was taken up by the Tiqqun authors to discuss the existential crisis in the neoliberal regime (Bloom's theory). Critically following these authors, it is argued here that such a crisis is inseparable from the decline of relations of reciprocity in neoliberalism, as well as from the rise of a centripetal subjectivity based on the consumer-commodity relation in this governance of life.

KEYWORDS: Crisis of presence. Bloom. Tiqqun. Neoliberalism. Reciprocity.

**LA CRISE DE LA PRÉSENCE ET LA
SUBJECTIVITÉ NÉOLIBÉRALE. NOTES POUR
UNE THÉORIE INACHEVÉE**

Ángel Martínez-Hernández

Cet article propose une réflexion sur la potentialité du concept de «crise de la présence» d'Ernesto de Martino pour comprendre la subjectivité néolibérale et ses effondrements. La crise de la présence est la fragilité de l'être qui génère une perte de la capacité d'action sur le monde objectif, de telle sorte que l'individu est agi par le monde au lieu d'agir pour lui-même, perdant ainsi sa *agency*. Ce concept a été repris par les auteurs de Tiqqun pour discuter de la crise existentielle dans le régime néolibéral (théorie de Bloom). En suivant ces auteurs de manière critique, il est soutenu ici qu'une telle crise est inséparable du déclin des relations de réciprocité dans le néolibéralisme, ainsi que de la progression d'une subjectivité centripète basée sur la relation consommateur-marchandise dans cette gouvernance de la vie.

MOTS-CLÉS: Crise de la présence. Bloom. Tiqqun. Néolibéralisme. Réciprocité.

