

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 5, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2022

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 5, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2022

ISSN 0719-983X



INTEGRANTE DE LA RED DE REVISTAS DE INVESTIGACIÓN DE LA UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE



Revista Stultifera está incluida en los siguientes directorios, catálogos, bases de datos y motores de búsqueda: European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIH PLUS), Catálogo Latindex 2.0, Directorio de Latindex, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB), Bielefeld Academic Search Engine (BASE), Directory of Open Access Journals (DOAJ), Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social (BIBLAT), OpenAIRE, CiteFactor, Directory of Research Journals Indexing (DRJI), Actualidad Iberoamericana, Academic Resource Index, Portal de Revistas Académicas Chilenas, ICI World of Journals, ScienceGate, GoogleScholar, JURN



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
PUERTO MONTT, CHILE
LOS PINOS S/N, BALNEARIO PELLUCO, PUERTO MONTT



<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

Consejo editorial

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)
Dr. Jesús Lara Coronado (Universidad Austral de Chile)
Dr. José Cabrera Sánchez (Universidad Austral de Chile)
Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)
Dr. Pedro Aldunate Flores (Universidad Austral de Chile)

Comité editorial

Dr. Slavoj Žižek (International Director at the Institute of Humanities, Birkbeck School of Law, University of London, Reino Unido; Senior Researcher at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Ljubljana, Eslovenia)
Dr. Vicente Serrano (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Remedios Zafra Alcaraz (Universidad de Sevilla, España)
Dr. José Luis Pardo Torío (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Yanko González (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Juan Luis Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Diana Aurenque Stephan (Universidad de Santiago de Chile, Chile)
Dr. Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
Dr. Breno Onetto (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Bárbara Jerez (Universidad Nacional de Salta, Argentina)
Dr. Pablo López Álvarez (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dr. Jorge Polanco (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dr. Víctor Molina (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Roberto Morales (Universidad Austral de Chile, Chile)
Dra. María Alejandra Vitale (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Dra. Gemma Vicente Arregui (Universidad de Sevilla, España)
Dra. Elvira Burgos Díaz (Universidad de Zaragoza, España)
Dr. Marcelo Sánchez Delgado (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Cristian Aránguiz Salazar (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Alejandro de Oto (CONICET-Universidad Nacional de San Juan, Argentina)
Dr. Patricio Cabello (Universidad de Chile, Chile)
Dr. Ernesto Castro Córdoba (Universidad Complutense de Madrid, España)
Dra. Paula Tesche Roa (Universidad Andrés Bello, Chile)
Dra. Maria Cintia Caram (Universidad Nacional de Tucumán, Argentina)
Dr. Rodrigo Castro Orellana (Universidad Complutense de Madrid, España)

Editor

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Editor asociado

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

Ilustrador

Mg. Jorge Parada Morollón (Universidad Austral de Chile)

La moda consiste en componer estas “naves” cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.

[...] Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

[...] ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

(Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*)

Figura 1. La nave de los locos, en la ilustración del libro de Sebastian Brandt (1494).



Nota. Fuente: <http://lapiedradesisifo.com/wp-content/uploads/2014/04/stultifera-navis-courtesy-of-special-collections-university-of-houston-libraries.jpg>

Índice

Editorial: La mitificación de la política y los adalides del Orden Juan Antonio González de Requena Farré	7
Artículos de Humanidades y Ciencias Sociales	
La aproximación contextualista de la moral Mark Hunyadi	21
Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista María Ávila Bravo-Villasante	35
Sobre grietas y rupturas: el populismo visto como un proceso. Un análisis socio-histórico a partir de la teoría populista de Ernesto Laclau Claudio Riveros y Alejandro Pelfini	69
La estética hacker en torno al 15-M Estela Mateo Regueiro	91
Estructura discursiva y análisis del discurso: una aproximación foucaultiana Carlos González-Domínguez y Ana Maruri Montes de Oca	105
El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios mexicanos Carolina Serrano Barquín, Tania Morales Reynoso y Héctor Serrano Barquín	129
La política crítica del agonismo estético. Una lección a partir de T. S. Eliot Consuelo de la Torre del Pozo	157
Reseñas	
Reseña de Rose, N. (2020). <i>Nuestro futuro psiquiátrico. Las políticas de salud mental</i> Camilo Vargas Pinilla	190
Reseña de Honig, B. (2017). <i>Public Things: Democracy in Disrepair</i> Gabriel Ignacio Gallego Herrera	201
Memoria y reparación en Llanquihue. Dos reseñas Natalia Picaroni Sobrado	207
Presentación de <i>Revista Stultifera</i> y normas de publicación	213

Editorial: La mitificación de la política y los adalides del Orden

Editorial: The mythification of politics and the champions of Order

Juan Antonio González de Requena Farré
Editor de *Revista Stultifera*, Universidad Austral de Chile, Chile

Al parecer, no escarmentamos. En algún momento quisimos creer que la salvación personal no pasaba por la fascinación ante el fetiche de turno o por la adoración genuflexa de alguna nimiedad adorada como reliquia. También pasó el tiempo de considerar que no valía la pena matarse por los distintos credos y en nombre de algún dios, pues podríamos convivir tolerantemente como ciudadanos, independientemente de lo que uno considerase sagrado. Incluso llegamos a pensar que se podía *desmitologizar* la religión, de manera que reencontrásemos en ella los significados de la frágil trama de la existencia humana, en lugar de ominosas agencias sobrenaturales y poderes mágicos hipostasiados. Quizá, la expectativa de una plena secularización de nuestras formas de vida fuese tan mítica como las grandes narrativas religiosas que esta pretendía acotar o disolver. Tal vez, el numen religioso no se puede racionalizar sin resto, transformar completamente en agencias mundanas o limitar mediante las instituciones humanas, sin que reaparezca de modo desaforado donde menos se esperaba, para reclamar su soberanía terrible y maldita.

Marcel Gauchet ya argumentó que la moderna salida de la religión, la pérdida de su función social estructurante y el progresivo desencantamiento del mundo tras la revolución democrática moderna no implicaban el total acabamiento de las creencias religiosas ni evitarían que estas cambiasen de lugar y función en un mundo que ya no se subordina a la religión (pese a los empeños fundamentalistas). Sin embargo, tal vez



Juan Antonio González de Requena Farré es Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y se desempeña como profesor del Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4296-2211>

Contacto: jgonzalez@spm.uach.cl

Cómo citar: González de Requena Farré, J. A. (2022). Editorial: La mitificación de la política y los adalides del Orden. *Revista Stultifera*, 5(1), 7-18.
DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-01.

Gauchet subestimó la perseverancia y perduración de las expectativas salvíficas religiosas en la esfera pública:

Cierto es que durante un primer periodo, cuyo término estamos tocando, la relación con el futuro tomó o penetró en las formas de la religiosidad hasta el punto de poder dar la sensación de una fe sustitutiva. Creencias escatológicas, búsqueda de la salvación por la historia, sacrificios a los tiempos mejores, hasta la inmolación en masa: los datos que determinaron a los buenos espíritus a hablar de “religiones seculares” son bien conocidos. (Gauchet, 2005, p. 252)

Al fin y al cabo, el siglo XX no solo fue testigo de la religión política totalitaria, es decir, del culto al Estado, la invocación de la unión mística en la comunidad del pueblo, el encuadramiento ritual de la vida pública, el recurso al pensamiento mítico, la consagración milenarista del *quiliasmo* y la esperanza en una renovación *palingenésica* de la humanidad. Desde que Voegelin (2000) reflexionó sobre el inevitable trasfondo religioso de toda comunidad política y denunció la moderna irrupción de una religión política intramundana (consumada en el totalitarismo nazi), se han reiterado las caracterizaciones del fascismo totalitario como una afirmación cultural del pensamiento mítico y una religión política anti-ideológica,

[...] que se declara antimaterialista, antiindividualista, antiliberal, antidemocrática, antimarxista, tendencialmente populista y anticapitalista, expresada estéticamente, más que teóricamente, a través de un nuevo estilo político y a través de los mitos, los ritos y los símbolos de una religión laica, instituida en función del proceso de aculturación, de socialización y de integración fideísta de las masas cuya finalidad es la creación de un ‘hombre nuevo’. (Gentile, 2019, p. 127)

Cuando el doble mítico del comunismo ateo desapareció del horizonte de la Guerra Fría y del otro lado del muro de hierro ideológico, también hemos presenciado la reinención de algunas confesiones religiosas como ideologías integristas movilizadoras de ciertas comunidades, experimentos políticos fundamentalistas que persiguen someter exhaustivamente los asuntos públicos a los designios de la fe —y de su correspondiente clerecía—, o bien recientes emprendimientos evangélicos para promover agendas políticas ultraconservadoras. De nuevo, creyentes de toda ralea vociferan fanáticamente en la esfera pública buscando convertir a quienes consideran infieles, y se consagran a la escenificación misteriosa del culto o a la repetición supersticiosa de la minucia de la letra de las Escrituras; se dejan

la propia vida en ello, se entrometen en la vida ajena, y ruegan extasiados que dios gobierne nuevamente todos los asuntos humanos (así como fundan movimientos sociales y partidos políticos para lograrlo).

En este retorno paradójico de una política salvífica, también concurre una investidura mítica de nuestra experiencia de decidir lo común, regular los conflictos y gestionar la cosa pública. Ya Georges Sorel había reivindicado la eficacia de los mitos políticos —en su caso, los revolucionarios— frente a las teorías utópicas, las racionalizaciones analíticas y los proyectos intelectuales reformistas:

[...] permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan a entablar una lucha decisiva; no son descripciones de cosas, sino expresión de voluntades. (Sorel, 1976, p. 85)

Hoy en día, los mitos políticos están de vuelta y muy vigentes, aunque sea sin un relato o narrativa, y reducidos a simples consignas virales y memes que circulan masivamente en la *aldea global* de las redes sociales, donde reproducen virtual y explosivamente su eficacia simbólico-emocional. Allí movilizan voluntades y adhesiones afectivas a través de las múltiples burbujas tribales, al invocar ritualmente el odio en línea y la lucha crucial contra alguien distinto o contra la conspiración de turno.

Tradicionalmente, uno de los motivos míticos por antonomasia en la representación de la condición humana ha sido la escenificación teogónica del reparto de los poderes divinos y la distribución de los asuntos humanos, como si se tratase de un combate entre el orden y el desorden, a veces matizado moralmente como una pugna entre el bien y el mal: Marduk contra Tiamat, en la mitología babilónica; Zeus contra Tifón, en el mito griego; Yavé contra el Leviatán y el Señor contra la Bestia, en el relato bíblico. De modo análogo, las diferentes mitologías políticas (por no decir la mayoría de nuestras concepciones políticas, que —si le hacemos caso a Carl Schmitt— disfrazarían teologías políticas de fondo) consagran la actividad política como una lucha a muerte entre principios contrapuestos y como una contención escatológica del mal: la civilización contra la barbarie, la verdadera fe contra los infieles, la libertad contra la tiranía, el progreso contra la reacción, el orden contra la anarquía, el capitalismo contra el comunismo, Occidente contra Oriente, e, incluso, la humanidad contra lo inhumano. Genéricamente, —si escuchamos de nuevo a Schmitt— en el ámbito de lo político siempre se enfrentaría cierto nosotros de los amigos y

aliados contra algún enemigo que amenaza fatalmente nuestra existencia pública. Ese sería el código decisivo subyacente a toda política (¿el mito de lo político?): o amigos o enemigos (Schmitt, 2002).

Nuestro querido Chile no es una excepción. En la mitología autóctona mapuche se representaba la ordenación del mundo habitable como un trezado combate entre una díscola serpiente de las aguas y otra sierpe terrestre apaciguadora (Caicai y Tentén):

Sobrevino el fenómeno diluvial por el levantamiento de las aguas del mar que obedecían a las órdenes de *Caicaiwilu*, la culebra que habita en el fondo del mar. Pero a la par, *Tregtreg* [Tentén] hacía subir el cerro flotante sobre las aguas, en cuya cima se habían guarecido unos pocos hombres, mujeres, niños y animales. Los que no alcanzaron a salvarse, sumergidos en el agua, se transformaron en peces y peñas. (Plath, 1983, p. 328)

Del mismo modo, hemos concebido reiteradamente nuestra historia política como una lucha fatal por el ordenamiento soberano del terruño, frente a la anarquía fluida y el desorden incontinente, aunque ese enfrentamiento fuese escenificado sucesivamente como una pugna decisiva entre criollos y godos, pelucones y pipiolos, o bien momios y comunistas “comeguaguas”. En este momento de la realidad chilena, con las grandes expectativas de transformación social e institucional y en un contexto de profundo descrédito de la Iglesia, no solo parece haberse intensificado el regreso posmoderno de lo sagrado y un mesianismo político revitalizado, sino también una acusada simbolización mítica y polarización imaginaria tanto de la vida pública como del trato cotidiano.

Otro de los motivos recurrentes de las narrativas míticas ha sido la figura del héroe fundacional y la heroificación de un protagonista con rasgos sobrehumanos, quien asume una colosal tarea regeneradora y destinada a la trascendencia: Heracles, Eneas, Moisés, Jesucristo... (la lista es interminable). En la perspectiva psicoanalítica de Joseph Campbell, la aventura mitológica del héroe presentaría cierta trama arquetípica con las características de un ciclo ritual de iniciación: el protagonista se separa o parte de la comunidad; enfrenta ciertas pruebas decisivas o misiones cruciales (que pueden traducirse en encuentros sobrenaturales o en su propia consagración); finalmente, regresa al mundo humano y a la comunidad de la cual se alejó, y comparte con sus semejantes los dones y misterios obtenidos para así restaurar, regenerar o redimir al mundo.

Según Campbell, ese es el núcleo esencial y la fórmula universal de todo mito, el *monomito* fundamental:

El héroe inicia su aventura desde el mundo de todos los días hacia una región de prodigios sobrenaturales, se enfrenta con fuerzas fabulosas y gana una victoria decisiva; el héroe regresa de su misteriosa aventura con la fuerza de otorgar dones a sus hermanos. (1959, p. 35)

En suma, el héroe mítico pugna con los límites de la condición humana, triunfa sobre sus limitaciones personales y situación sociohistórica, y se transfigura así en formas ideales y visiones inspiradoras para el pensamiento y la cultura humana.

No es de extrañar que también en los modernos mitos políticos el culto del héroe y la biografía heroica hayan resultado fundamentales al consagrar la fuerza moral creadora y transformadora de individuos excepcionales y grandes personajes históricos. Según Cassirer (1985), el mito totalitario del siglo XX le debe mucho a este culto heroico y a la idealización de los jefes fundadores, los caudillos salvadores y los conductores de los pueblos (tal como se formuló en la conocida obra de Thomas Carlyle, por ejemplo, con un talante romántico, antiilustrado y reaccionario). Eso sí, en el mito político totalitario, el culto del héroe se despoja de su espíritu romántico y sus connotaciones morales, para aparecer en combinación con el mito de la raza, con el culto al poder omnímodo del Estado y con penetrantes técnicas de manipulación ideológica del lenguaje:

En las luchas políticas de las décadas pasadas, el culto del héroe y el culto de la raza han estado de tal modo unidos que parecían confundirse enteramente en todos sus intereses y tendencias. Debido a esta alianza los mitos políticos evolucionaron hasta adquirir su forma y vigor actuales. (Cassirer, 1985, p. 264)

El caso es que la mitología política chilena también se ha caracterizado por un insistente culto de los héroes: en las efemérides y en los monumentos, en el imaginario social y en el espacio público, abundan las referencias a heroicos guerreros autóctonos (como Caupolicán o Lautaro), padres heroicos de la patria (como O'Higgins o Manuel Rodríguez), gallardos héroes militares (como Arturo Prat o Baquedano) y, por supuesto, conductores políticos supuestamente heroicos (como el ministro Portales) o algunos presidentes de la venerable tradición republicana (como Bulnes o

Manuel Montt). Cuando la situación se torna crítica y arrecia la corriente del cambio, por estos lares no faltan las invocaciones a presuntos héroes más o menos carismáticos que contengan las transformaciones, restituyan el orden o refunden el *statu quo*.

Sí, cada cierto tiempo se repite el rito de conjurar espectros en nuestra historia política, y recientemente hemos revivido otra conjuración de la ultraderecha patria —o sea, de la derecha chilena urgida— para invocar un Orden espectral y exorcizar públicamente, en su nombre, el fantasmal comunismo de pesadilla. Eso sí, ahora el espectro del comunismo que la “Nueva Derecha” teme se encubre bajo la sabana del neomarxismo y de una supuesta izquierda “deconstruccionista” que eliminaría distinciones, multiplicaría las diferencias e introduciría nuevas divisiones al reclamar derechos emergentes. He aquí la fantasmática conspiración cultural en curso que se conjura, el relato maquinado por el “consenso progresista” de “círculos académicos, medios de prensa tradicionales, grandes empresas tecnológicas, organizaciones internacionales” y el establishment económico y político; este es el temido espectro contra el que habría que luchar política y espiritualmente:

Por vía de exacerbar la discordia en la creación de múltiples movimientos sociales de denominadas «disidencias» y «minorías» de «oprimidos» la nueva izquierda divide a la ciudadanía y propaga el discurso de exigir supuestos derechos de representación exclusivos que, eventualmente, deslegitiman toda representatividad política. Se incluyen en esta articulación ideológica todos aquellos grupos que son utilizados en función de su identidad, por ejemplo, los mal llamados «enfoques de género» o «causas» relativas a pueblos indígenas, entre otros. (Kast, 2021, p. 4)

Supone la “Nueva Derecha” que esta nueva conspiración izquierdista deconstructiva y nihilista responde a un proyecto de control totalitario y una “gigantesca ingeniería ideológica”, que atentaría contra la civilización cristiana, la tradición patria y la naturaleza humana. Para resistir este colapso civilizatorio y político, la “Nueva Derecha” dice optar por dar la “batalla, cultural y programática” por la libertad, el Orden y la familia.

En todo caso, pese al aparente gesto de atrevimiento heterodoxo y políticamente incorrecto, la “Nueva Derecha” solo introduce una variante de la misma retórica del Orden —tan machaconamente repetida por el conservadurismo político tradicional—, que ahora se le encomienda como tarea heroica a un apuesto adalid del supuesto legado institucional de la

Dictadura. La apostura del más reciente candidato de la “Nueva Derecha” no radica tanto en su compostura y elegancia, sino en un perfil modélico para la derecha chilena: varón caucásico de mediana edad, casado por la Iglesia y con muchos hijos, con apellido europeo y descendiente de inmigrante nazi; formado en el gremialismo de la Universidad Católica y vinculado familiarmente con cargos políticos de la Dictadura; además, exintegrante del partido Unión Demócrata Independiente (UDI), el epígono político del pinochetismo, del cual se alejó en su momento quizá por la convicción —muy guzmaniana— de que no hay que negociar los principios —guzmanianos— (a no ser que falten votos, parece ser).

En su particular travesía heroica campbelliana, nuestro campeón del Orden cruzó el umbral de la iniciación: se desvinculó de su afiliación partidaria, de sus socios políticos y de la derecha claudicante. Luego enfrentó las múltiples pruebas del desconocimiento y el menosprecio de su nueva aventura política, hasta que resultó virtualmente consagrado en las redes sociales por los grupúsculos más recalcitrantes de la extrema derecha chilena, recibió el favor divino del evangelismo ultraconservador, fue ungido por los caudillos más notorios de la ultraderecha iberoamericana y, finalmente, obtuvo los tan deseados votos del electorado derechista (*Vox populi, vox dei*). Solamente entonces regresó del destierro para compartir con su vieja familia ideológica y con el Chile profundo reaccionario los dones de la genuina libertad, la seguridad férrea y la sagrada familia. El héroe ultraconservador del Orden no está solo ni aislado ahora: mientras convoca a la lucha entre libertad y comunismo, e invita a atreverse a defender las convicciones de la “Nueva Derecha” sin ambages y sin someterse a la “corrección política”, aparece convenientemente premunido con el escudo del Capitán América y se arroja con todos los votos de la derecha presuntamente conservadora, liberal, socialcristiana, popular y, sobre todo, tráfuga y oportunista.

Paradójicamente, en el mismo momento histórico en que hemos exigido a voces dignidad ciudadana, y cuando estamos discutiendo la consolidación y reconocimiento de derechos fundamentales en una nueva Constitución paritaria, progresiva e inclusiva, hay quienes siguen consagrando míticamente el fantasma de cierto Orden y, bajo su cubierta espectral, todo el espectro de tradiciones del republicanismo autoritario, del conservadurismo confesional, del nacionalismo anticomunista, del gremialismo guzmaniano (el fantasma de Jaime Guzmán se aparece con

frecuencia a la derecha chilena) y de los *muchachitos* formados en el neoliberalismo de Chicago. A este pastiche de la “Nueva Derecha” patria, se añaden las posiciones y redes de la ultraderecha alternativa trasatlántica, así como el vocerío del nuevo evangelismo político trasnacional. El cóctel ideológico resulta conocido: más subsidiariedad (y despolitización de los cuerpos intermedios de la sociedad, como sostendría un buen gremialista) y más guiños a la moral confesional; más apelación a la seguridad nacional y a la mano dura, más cárceles, y más vigilancia y exclusión cultural de la izquierda “radical”; más tradición patria y menos inmigración; más mercado y libre emprendimiento —y más desregulado—, pero con menos impuestos, ministerios y Estado; más protección de la familia —numerosa, ojalá—, menos difusión de la “ideología” de género y más limitación de los derechos reproductivos y del aborto; más inversiones y menos preocupación por las “hipótesis” de los ambientalistas; también concurre el revisionismo histórico, mucha noticia falsa, troleo a mansalva y exaltadas *performances* por la vida y la familia.

Puestos a conjurar héroes espectrales y mitos políticos prestados para restaurar el Orden, nuestra derecha —radical y *ultra*, en última instancia, cuando está apurada— tal vez podría escoger mejor. En vez de servirse del escudo del Capitán América (siempre sospechoso de enarbolar una bandera extranjera), podría haber invocado a algún otro personaje de la galería *Marvel* o de alguna otra factoría de superhéroes de cómic, ese sucedáneo de mitología consagrado por la industria cultural y el globalismo banal. Quizá hubiera sido más sensato y oportuno apelar a los superpoderes del Hombre Araña (trepador como nadie), el Hombre Murciélago (el caballero de la noche), el Hombre Hormiga (capaz de modificar su tamaño), el Hombre de Hierro (solo carcasa rígida), el Hombre de Goma (particularmente flexible), y otros como el Hombre Radioactivo, el Defensor, el Dr. Extraño, los Vengadores o —para ponernos metafísicos— la Cosa. Suponemos que la Mujer Maravilla o Pantera Negra podrían suscitar ciertas reservas de nuestros adalides del Orden. Seguramente, hay personajes de la derecha autóctona con aptitudes para encarnar estos papeles y escenificar nuevos mitos políticos fundacionales, del mismo modo que las revoluciones republicanas se cubrieron simbólicamente con el gorro frigio. En caso de que no calcen esos disfraces, siempre tendremos disponible el repertorio patrio del incomparable *Condorito*, con roles memorables como los de Huevoduro, Pepe Cortisona, Garganta de Lata, Cuasimodo, Comegatos, Tremebunda o el muy reconocible Ungenio. Tal vez

podría objetarse que los personajes de nuestro viñetista nacional Pepo no exhiben superpoderes para restaurar la seguridad y el Orden; sin embargo, cuentan con atributos electorales no despreciables, representan cabalmente al chileno medio y exhiben toda la cercanía necesaria para legitimarse ante la opinión pública y cosechar votos (y sin eso no se ganan las elecciones contra el espectro comunista ni hay gobernabilidad). En fin, si hay que invocar héroes míticos o personajes de cómic para conservar el Orden, que al menos sean de nuestra tradición patria y nuestra raza chilena. Es lo mínimo.

Para seguir resistiendo la mitificación de la cultura pública, *Revista Stultifera* (publicación académica, pero no cortesana ni obsecuente) tiene el orgullo de presentar a sus lectores un nuevo número, que insiste en nuestra habitual apuesta por la diferencia y el disenso, por la contracultura y las voces no hegemónicas, así como por exponer las actuales formas de exclusión y humillación sociopolítica. Abre el número el notable artículo de Mark Hunyadi titulado “La aproximación contextualista de la moral”. Se trata de una propuesta de pensamiento moral situado y centrado en el actor, cuya experiencia se perfila entre la facticidad y la anticipación contrafáctica; más allá del formalismo procedimental y del universalismo abstracto, pero también de las políticas de la identidad que cosifican el contexto comunitario y esencializan la tradición, este contextualismo moral podría extrapolarse razonablemente al ámbito de la práctica ético-política y quizá permitiría redefinir algunas encrucijadas de nuestra modernidad.

En su artículo “Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista”, María Ávila Bravo-Villasante examina la pedagogía propuesta por Rousseau en el contexto de la Ilustración y argumenta que en las objeciones de Mary Wollstonecraft hay una apropiación crítica de los argumentos ilustrados y rousseauianos, para abogar por la educación igualitaria de las mujeres. Si bien el universalismo ilustrado y los ideales de la Revolución Francesa contribuyeron decisivamente a erosionar la jerarquía y la legitimación de la subordinación de la mujer, no obstante, habría dificultades evidentes en la propuesta pedagógica rousseauiana, ya que naturalizaría la dependencia femenina y seguiría consagrando la desigualdad en el sistema sexo-género. Frente a esa Ilustración excluyente, que solo apela a la mayoría de edad racional para parte de la población, la posición de Wollstonecraft habría resultado crucial para el surgimiento de una filosofía política feminista.

El artículo de Claudio Riveros y Alejandro Pelfini, titulado “Sobre grietas y rupturas: el populismo visto como un proceso. Un análisis socio-histórico a partir de la teoría populista de Ernesto Laclau”, discute una de las principales objeciones que se le plantean al modelo discursivo del populismo, esto es, que reduce ese fenómeno político a una lógica política genérica, sin contenido definido ni anclaje sociohistórico. En ese sentido, Riveros y Pelfini pretenden enriquecer sociológicamente la teoría de Laclau por medio de un enfoque procesual que distingue diferentes dimensiones socioestructurales: el momento de ruptura populista, el fenómeno de articulación discursiva y movilización populista y, por último, la institucionalización del populismo como régimen. Asimismo, esta propuesta de sociologizar a Laclau pasa por un interesante diálogo con la teoría de los *clivajes* políticos, para así dar cuenta de los posibles anclajes sociopolíticos del proceso populista.

Por su parte, Estela Mateo Regueiro, en su artículo “La estética hacker en torno al 15-M”, explora uno de los fenómenos más emblemáticos de crisis y movilización sociopolítica de la historia española reciente, con el propósito de describir las apropiaciones de un modelo de participación descentralizado y una estética ciudadana basados en la contracultura de los hackers informáticos. La conclusión de Mateo Regueiro es que el intento de implementar una democracia más participativa, aunque se tradujo en la conformación de nuevas fuerzas políticas (como el partido Podemos), no logró hacer efectivas nuevas formas de colaboración en red y de participación democrática tecnopolítica.

Desde una perspectiva teórico-metodológica, el artículo de Carlos González Domínguez y Ana Maruri Montes de Oca, titulado “Estructura discursiva y análisis del discurso: una aproximación foucaultiana”, propone una vía para el análisis del discurso que se centre en el enunciado, en la teoría de la enunciación y en la estructura discursiva, más que en las unidades gramaticales consideradas en el análisis lingüístico. Y es que solo al atender al espesor semántico de la estructura discursiva resulta posible evidenciar las condiciones materiales de producción sociohistórica de la enunciación, las distintas posiciones de sujeto, los estratos discursivos y los horizontes temáticos sobre los cuales se perfila el objeto del enunciado.

Ya en el campo de las ciencias sociales, el artículo de Carolina Serrano, Tania Morales y Héctor Serrano, titulado “El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios

mexicanos”, se hace cargo de la compleja problemática de la mediatización imaginaria del cuerpo en las redes sociales. La investigación, de enfoque mixto, tiene como objetivo interpretar la representación social del cuerpo entre el alumnado que ha vivido situaciones de ciberacoso y cómo ello contribuye a la reproducción de esta práctica y a la construcción de un imaginario distorsionado del cuerpo. Los autores concluyen que la preocupación obsesiva por acercarse a cierta imagen idealizada del cuerpo puede resultar crítica para la implicación en el ciberacoso y arriesga incluso la propia salud.

Desde la frontera entre la literatura y la filosofía, Consuelo de la Torre, en su artículo “La política crítica del agonismo estético. Una lección a partir de T. S. Eliot”, propone una relectura del pensamiento crítico eliotiano, para rescatar cierta práctica política del agonismo estético, que dejaría una marca polémica e irónica en su perspectiva crítica, más allá de las habituales imputaciones del conservadurismo del autor. Y es que, como concluye de la Torre: “podría con razón extraerse que la ironía es la única actitud posible frente a una época de crisis, fragmentación, complejidad y anarquía”. He ahí una vía posible para una práctica y política críticas.

Cierran el número tres reseñas: En su reseña del libro del reciente libro de Nikolas Rose, *Nuestro futuro psiquiátrico. Las políticas de salud mental*, Camilo Vargas Pinilla ilustra las implicaciones de la crítica sociopolítica de la psiquiatría en el ámbito de la clínica y en las políticas de salud mental en Latinoamérica. Por su parte, en su reseña del libro de Bonnie Honig, *Public Things: Democracy in Disrepair*, Gabriel Gallego Herrera discute las opciones de una política de los objetos que tome en serio la relevancia de las cosas públicas. Natalia Picaroni Sobrado reseña dos recientes publicaciones del Programa de Reparación y Atención Integral en Salud del Servicio de Salud del Reloncaví: la obra *Retazos de Memoria: De lo Hermida a Puerto Montt* y, en segundo lugar, el libro *Llanquihue Norte, una tierra con memoria: testimonios de sobrevivientes de la dictadura en Chile*. Esta doble reseña presenta una descripción vívida, situada y comprometida de experiencias de trabajo en memoria y reparación en el sur de Chile, el terruño desde donde escribimos, siempre al borde del precipicio, del océano y del olvido. En su texto, se aprecia la urgencia de la labor de la memoria para que los crímenes de Estado contra los derechos humanos no vuelvan a repetirse.

En nuestro quinto aniversario (sí, *Revista Stultifera* cumple cinco años navegando a contracorriente), solo queda agradecer a nuestra comunidad de autores, lectores y evaluadores su compañía, compromiso y confianza. Esperamos que el variopinto panorama intelectual de este número misceláneo nos aporte recursos conceptuales, éticos y estéticos para pensar lo que se viene, imaginar otras opciones y marcar la diferencia.

Referencias

- Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1985). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo*. Trotta/Universidad de Granada.
- Gentile, E. (2019). *Quién es fascista*. Alianza Editorial.
- Kast Rist, J. A. (2021). *Atrévete Chile* [Programa presidencial]. <https://presidenciales2021.servei.cl/wp-content/uploads/2021/11/JOSE-ANTONIO-KAST.pdf>
- Plath, O. (1983). *Geografía del mito y la leyenda chilenos*. Editorial Nascimento.
- Schmitt, C. (2002). *El concepto de lo político*. Alianza editorial.
- Sorel, G. (1976). *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza editorial.
- Voegelin, E. (2000). The Political Religions. En M. Henningsen (Ed.), *The Collected Works of Eric Voegelin* (Vol. 5, pp. 19-73). University of Missouri Pres.

ARTÍCULOS
DE HUMANIDADES
Y CIENCIAS SOCIALES



La aproximación contextualista de la moral

The Contextualist Approach to Morality

Mark Hunyadi

Institut Supérieur de philosophie, Université catholique de Louvain-La-Neuve, Bélgica

Resumen

Este artículo es parte de un programa de investigación que modifica el prisma tradicional del fenómeno moral. Esboza aquí diez puntos que caracterizan el contextualismo como un nuevo enfoque de la moral basado en la experiencia moral de los actores en primera persona, y no como una nueva teoría moral basada en principios filosóficos. No es una teoría normativa, porque no ofrece un principio que oriente directamente la acción. El contextualismo debe ser calificado rigurosamente como un enfoque moral y no como una teoría, que busca mostrar el fenómeno moral en toda su complejidad concreta a partir de la experiencia de los actores, siempre referida en última instancia a su identidad, indisolublemente fáctica y contrafáctica.

Palabras claves: moral, contexto, actores, crítica, normatividad.

Abstract

This article is part of a research program that modifies the traditional prism of the moral phenomenon. It outlines here ten points that characterize contextualism as a new approach to morality based on the first-person moral experience of actors, rather than as a new moral theory based on philosophical principles. It is not a normative theory, because it does not offer a principle that directly guides action. Contextualism must be rigorously qualified as a moral approach and not as a theory, which seeks to show the moral phenomenon in all its concrete complexity starting from the experience of the actors, always referring ultimately to their identity, indissolubly factual and counterfactual.

Recibido: 28-10-2021. Aceptado: 2-12-2021



Texto traducido del original con la aprobación del autor y del editor del texto en francés: Hunyadi, M. (2015). L'approche contextualiste en morale. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 284, 39-52. La traducción fue realizada por Cristóbal Balbontin, Ricardo Salas, Mario Samaniego y Harold Dupuis.

Mark Hunyadi, Doctor en Filosofía por la Université de Genève (Suiza) y autor de numerosos libros de filosofía, trabaja como professeur de philosophie sociale, morale et politique en la Université catholique de Louvain, Bélgica.

Contacto: mark.hunyadi@uclouvain.be

Cómo citar: Hunyadi, M. (2022). La aproximación contextualista de la moral. *Revista Stultifera*, 5(1), 21-34. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-02.

Keywords: moral, context, actors, criticism, normativity.

Si queremos hablar de un auténtico “giro contextual” en la moral, tal como se habla de un “giro lingüístico” en la filosofía, habría que distinguirlo de una simple “nueva sensibilidad al contexto” que habría surgido producto de la creciente complejidad sobre nuevos problemas a los que nos vemos enfrentados, en particular, por los desarrollos de las ciencias de la vida, por la creciente influencia de las nuevas tecnologías o por la convivencia multicultural característica de nuestras sociedades abiertas. La creciente importancia concedida al contexto, que Hubert Faës (2014) diagnostica con acierto, si no quiere reducirse a la simple *contextualización* de normas, por lo demás abstractas y descontextualizadas, y si no quiere representar un simple movimiento pendular de reacción contra los excesos de una moral racional de principios¹, debe poder expresarse en una visión de conjunto sistemática y, como tal, debe constituir un verdadero programa de investigación que modifique profundamente nuestra aprehensión del fenómeno moral. Es este programa el que quiero esbozar aquí, para mostrar que la irrupción del contexto no se limita a aportar un exceso de complejidad en las normas demasiado generales, sino que corresponde a una aproximación metodológica que *acaba* transformando nuestro concepto tradicional de ética. La razón por la que el contextualismo no propone una nueva *teoría* moral, sino un nuevo *enfoque* de la moral, quedará clara al final del artículo.

1. El primer punto rige todos los demás, y constituye la justificación fundamental de un enfoque contextualista de la moral. Se trata del compromiso metodológico de abordar el fenómeno moral *desde la perspectiva de la primera persona*, es decir, desde la perspectiva del propio actor moral, *y de ceñirse a ella* a lo largo de toda la investigación moral. Esto significa que la noción de *experiencia* moral, es decir, todo lo que el actor experimenta en primera persona, debe contener su pleno significado, su alcance y su riqueza. Faës tiene razón al decir que la moral se refiere a la acción, pero no solo a ella. También concierne a la reflexión, a los juicios, a las evaluaciones, a los sentimientos como la indignación o la admiración, a las prácticas como el reconocimiento, a los discursos de justificación, de aplicación o de exhortación; en fin, la experiencia moral es un conjunto complejo de dimensiones que el actor no jerarquiza, es decir, no hay

ninguna experiencia más moral que otra. Estar indignado por el comportamiento de un político o reflexionar tranquilamente sobre la legitimidad de la eutanasia son experiencias igualmente morales en cuanto todas son igualmente constitutivas del fenómeno moral tal y como lo experimenta el actor en primera persona.

Ahora bien, es un rasgo común de las *teorías* morales (en el sentido que Faës da también a esta palabra: la teoría expresa el punto de vista del estudioso o del filósofo sobre una realidad que observa desde fuera, en tercera persona) el hecho de que *seleccionan*, dentro de toda esta paleta multicolor de la experiencia moral, un aspecto que distinguen como *el* fenómeno moral por derecho propio. Así, el fin para Aristóteles, el deber para Kant, la responsabilidad para Levinas, la comunicación para Habermas o el reconocimiento para Honneth llevan a cabo una ordenación selectiva de este tipo dentro de la experiencia moral; en consecuencia, se separan de ella como totalidad, desde el momento mismo en que afirman la necesidad de partir del rasgo seleccionado (es decir, el deber, la comunicación, el reconocimiento, etc., son efectivamente experiencias morales; una teoría sin relación con la experiencia moral sería tan absurda como la música sin sonido); sin embargo, truncan la rica gama de esta experiencia en favor de un solo registro, operando así una verdadera *metonimia moral*: eligen una de sus partes como representante del todo. Se trata de una verdadera abstracción en el sentido de Marx: separar lo que está orgánicamente vinculado y después sustituir la representación parcial de la realidad por el todo.

Esta sustitución de una parte por el todo es la característica del pensamiento *teórico*, que presenta la realidad (la realidad moral como cualquier otra) desde la perspectiva de la tercera persona. En consecuencia, ya no es la *experiencia* del actor la que se pone en primer plano, sino *algo* de la experiencia del actor que el *filósofo* decide poner en primer plano, lo que obviamente es muy diferente. El resultado es una disyunción de puntos de vista, en la que el teórico pierde el punto de vista del actor, que, en su vida natural, sigue viviendo su experiencia moral en todo el abanico de sus posibilidades; mientras que el *teórico* vuelve a un fuero reservado que reduce la experiencia moral al laboratorio de su pensamiento. De este modo procede la abstracción teórica, que la adopción metódica del punto de vista de la primera persona pretende evitar, pues ello significa precisamente mantener viva todas las facetas de la experiencia moral tal y como el actor

es susceptible de vivenciar dicha experiencia sin ninguna jerarquía que el filósofo establezca. La aproximación metodológica del contextualismo no es, pues, una elección arbitraria, nacida del capricho de un experimento del pensamiento filosófico; al contrario, resulta de la firme voluntad de mantener intacta la totalidad de la experiencia moral de los actores, y de no desconectarse nunca de ella, por miedo a cometer el pecado de la abstracción, cuyo resultado es, por lo general, informarnos más de lo que la moral *debería* ser a los ojos del filósofo que de lo que esta *es* para el actor.

2. El actor está primariamente abierto al contexto. Toda *experiencia* (y no solo toda acción), en el sentido de todo lo que experimenta el actor, está indisolublemente ligado al contexto de esta experiencia. Tal es la razón fundamental que orienta el contextualismo tal y como lo he esbozado en mi libro *El hombre en contexto* (Hunyadi, 2012). Para prevenir la objeción comúnmente sostenida de relativismo, observemos que este contextualismo, metodológicamente fundado en la adopción de la perspectiva del actor, no tiene nada que ver con un contextualismo teórico o *de tercera persona* que, con el pretexto de la pluralidad irreductible de las costumbres observadas, las declara moralmente equivalentes, o en todo caso indecibles en cuanto a su valor moral respectivo. Esta forma negligente de contextualismo conduce, en efecto, a un relativismo absurdo, autorrefutado y, por tanto, indefendible. En cambio, se trata de un contextualismo en *primera persona*, que parte del contexto porque es el lugar original de la experiencia de los actores. Como actores morales no lo observan, sino que lo experimentan y viven en él. La postura teórica ante el contexto es ciertamente siempre posible (del mismo modo que uno puede observarse a sí mismo en tercera persona), pero no puede ser una disposición *práctica*: para adoptarla, habría que dejar el papel de actor y suspender la actuación. El relativismo no es posible en primera persona, porque esta debe actuar inevitablemente; solo puede ser una postura intelectual de la tercera persona² y, por tanto, nunca puede ser más que un relativismo teórico.

3. ¿Qué encuentra el actor en su contexto? Encuentra dos cosas de naturaleza muy diferente, una fáctica, la otra contrafáctica, pero tan indisolublemente entrelazadas como el significado con la palabra que lo expresa. Por un lado, encuentra *lo que es* (que es como la materialidad del signo), y que se le impone objetivamente (todo el mundo tal como es, material, histórico, social y cultural), y, por otro, todas las *expectativas de*

comportamiento que se derivan de este (que son como el significado). Este es un punto esencial: comprender que la facticidad de lo que es conlleva la contrafacticidad de lo que debería ser. Así, un picaporte no es solo un objeto material, sino que esconde una forma de exigencia que hay que saber cumplir si uno quiere orientarse correctamente en el mundo (en este caso, saber abrir una puerta). Así, desde el nivel más básico de la materialidad, la factualidad del contexto que nos rodea está impregnada de contrafactualidad, que puede describirse aquí como expectativas de comportamiento.

Este carácter prescriptivo del contexto se pone de manifiesto en los denominados *operadores de contrafactualidad*, que indican explícitamente lo que hay que hacer: desde los pictogramas de todo tipo y las simples señales hasta los mandatos de los padres y todas las normas morales y sociales que componen nuestro mundo cultural, y que dirigen expresamente otras tantas *expectativas* de comportamiento específicas del actor. Así, el actor va descubriendo niveles de normatividad cada vez más complejos, que van desde la materialidad bruta de los objetos hasta los textos normativos más sofisticados. La noción de *expectativa* es importante porque, como dice Faës, “en el contexto, un discurso, incluso cuando prescribe, no *determina* lo que se hace, sino que *llama* a acciones conformes o no conformes y a discursos relativos a la prescripción *como respuesta*” (2014, párr. 13)³; con la salvedad de que no solo hay *discursos* que obligan a actuar de una determinada manera, sino que es todo el contexto, incluida su materialidad más elemental, el que dirige las expectativas de comportamiento a las que el actor debe responder. Lo más importante aquí es llamar la atención sobre el hecho crucial de que el contexto está *tejido contrafactualmente*, es decir, con indicaciones *de lo que se espera del actor*. Solo una visión rotundamente empirista, superficialmente fotográfica, puede asimilar el contexto a la totalidad de “lo que es el caso”, por utilizar la famosa expresión de Wittgenstein; contra esto, hay que afirmar rotundamente que el contexto es también el lugar de lo que *no es* el caso, el lugar de la contrafactualidad, el lugar donde el actor se somete a la *prueba* de la contrafactualidad, respondiendo a todas las expectativas de comportamiento, latentes o patentes, que se le imponen objetivamente. La factualidad y la contrafactualidad del contexto son, pues, para el actor como el anverso y el reverso de una hoja de papel: rigurosamente inseparables.

Cabe señalar que esta caracterización del contexto como una mezcla necesariamente de facticidad y contrafacticidad solo puede aparecer en un sentido metodológico *desde el punto de vista de la primera persona*, desde el punto de vista del actor que está inmerso en su contexto. Por tanto, la aproximación metodológica es decisiva, precisamente para descubrir este carácter esencial del contexto, ya que desde el punto de vista del observador solo pueden aparecer *comportamientos*, no sus *expectativas* (de comportamiento). Para la tercera persona, la fuerza normativa del contexto está desactivada, por así decirlo; solo puede registrar el comportamiento habitual de aquellos a quienes observa, es decir, registrar lo que es; sin embargo, lo que *debe* ser el caso, es decir, la fuerza normativa de las expectativas, solo puede ser experimentado por el propio actor.

4. Volvamos por un momento a la visión “fotográfica” del contexto, que solo ve en él el conjunto de lo que es en el caso concreto. Este ha sido el punto de vista dominante en la historia de la filosofía, desde Platón hasta Habermas (Hegel y la forma en que describe la *Sittlichkeit* es una excepción a esta historia, aunque con la diferencia decisiva de que no la describe desde el punto de vista de los actores, sino desde el punto de vista del Espíritu). Lo más curioso es que este punto de vista es compartido incluso por la vertiente contextualista de la filosofía, como Rorty, que ve el contexto solo como el registro actual de las preferencias de una comunidad.⁴ Esta visión común es superficial en dos sentidos distintos: Por un lado, como he dicho en el punto anterior, es superficial en el sentido de que, atrapada en la perspectiva de tercera persona, solo ve la superficie fotográfica de las cosas; no es sino la forma en que las cosas aparecen al observador, es decir, en su simple facticidad, borrando toda la dimensión de la contrafacticidad que está inseparablemente ligada a ella. Por otro lado, lo es en el sentido de que convierte el contexto en una *superficie*, una capa superficial de la realidad que puede cambiarse como el mantel de una mesa. Pero esto también es una ilusión generada por la perspectiva del observador y su vista aérea, por así decirlo. Por supuesto, el contexto es la zona de contacto del actor con el mundo, pero obviamente no sintetiza (*résume*) el mundo, no coincide con lo que el mundo es íntegramente. El contexto es más bien *la cara del mundo que se da a la experiencia*, y que presupone el conjunto del mundo pasado y presente que lo fundamenta y hacia el cual se proyecta. Por eso, en lugar de la imagen espacial del plano, debemos sustituirla por

la de la superficie del mar, rigurosamente indisociable del conjunto de la masa de agua de la que es *límite*.

Concretemos más. Veo en mi salón este sillón rojo donde a veces descanso. Actualmente, se encuentra en mi contexto visual inmediato, pero para mí es algo más que una experiencia visual: recuerdo las circunstancias de su compra, y luego de su transporte, e incluso puedo añadir que está revestido de un significado muy particular, que simboliza en muchos sentidos mi instalación en la ciudad, hace unos años. Por asociación, pues, mi experiencia actual de esta silla remite a toda una profundidad biográfica que, por muy alejada que esté de mi percepción actual, no deja de estar en continuidad con ella. Sin embargo, pronto me doy cuenta de que esta silla roja *presente* en mi contexto visual, está lejos de referirse únicamente a mi lejano contexto biográfico. Este mueble fue diseñado por unos; fabricado, entregado y vendido por otros. Su historia se cruzó con la mía en el momento de la compra, pero es objetivamente portadora del trabajo previo de individuos que nunca conoceré. En cuanto a la compra que hizo posible su adquisición, se refiere a todo un sistema económico y bancario del que este acto de compra fue solo la manifestación puntual, como también se refiere al sistema jurídico que me permite ser hoy su legítimo propietario. Más allá de mi contexto inmediato, se revela todo un tejido del mundo. Todavía podría considerar este sillón, evocando la dimensión técnica (la coloración del cuero, la fabricación industrial de los muebles), la dimensión del diseño interior (en la medida en que se inscribe en una historia de los estilos) o la dimensión social (la división del trabajo que hace posible la fabricación de tales objetos), dimensiones todas ellas a las que *también* remite su presencia aquí. Si bien indudablemente ahora es mi zona de contacto con el mundo, me doy cuenta progresivamente, por asociación o reflexión, de que esta zona de contacto es solo el límite real y poroso de un mundo con mucho más espesor que el que experimento actualmente. Esta simple experiencia perceptiva muestra hasta qué punto el contexto actual está entrelazado, en toda su superficie podría decirse, con la complejidad del mundo tal y como es para mí. Rápidamente experimento que, a través de todos sus poros, el contexto se sumerge en un mundo caleidoscópico que no existe actualmente, pero sin el cual nada de esto estaría presente.

Tal es el contexto, el límite de un mundo que hunde sus raíces mucho más allá.

5. Lo mismo ocurre con todo el contexto normativo de prácticas, costumbres, reglas y normas que, en su contexto, se imponen objetivamente a los actores, es decir, independientemente de su voluntad. Estas expectativas de comportamiento son la parte visible de un inmenso mundo normativo subterráneo del cual son el límite que emerge, un verdadero continente donde se sedimenta todo el pasado que hace de nuestro contexto normativo lo que es hoy.

Es un continente *oculto*, pero no *perdido*. Reaparece, se moviliza cada vez que se siente la necesidad, tras un conflicto, una perturbación, una ruptura en la continuidad de la experiencia cotidiana. Aquí encontramos el modelo pragmático de la virtud del conflicto, en el que un contratiempo en la fluidez de la rutina desencadena un proceso de reflexión, obligando a los protagonistas a recurrir a sus recursos del fondo para resolver un problema. Así, por ejemplo, en el conflicto sobre el derecho a morir, se puede agitar el espectro de la “eutanasia” (como en Ferry y Kahn, 2010) o, por el contrario, recordar el derecho liberal original de autodeterminación (Ogien, 2009): dos formas de recurrir —aunque sea para servir a fines opuestos— al mundo normativo soterrado que subyace en el contexto normativo actual. En los problemas morales, los recursos se movilizan en función del objetivo contrafáctico de los actores: si se quiere advertir contra la eutanasia o, por el contrario, promoverla, los recursos movilizados no serán los mismos. No obstante, la reserva de razones se nutre del continente oculto de los recursos del fondo.

6. El contexto es, pues, la cara vivida de todo el espesor del mundo que lo sustenta, del que constituye, en cierto modo, la puerta de entrada para el actor; en la medida en que algo lo interpela allí en su experiencia (un conflicto, y más generalmente, cualquier ruptura de continuidad), el actor puede extraer de él todo lo que le sirva para restablecer esta continuidad, según su objetivo contrafactual. El contexto y el mundo que lo sustenta son el recurso universal del actor, que puede movilizar en función de todo su poder de contrafactualidad. *No es necesario trascender el contexto para que este ofrezca a los actores todos los recursos de crítica y reflexión*; eso es lo principal. Así, les ofrece todos los recursos para hacer, cada uno en primera persona (¡lo que no significa individualmente!), todo lo que los teóricos de la moral han hecho hasta ahora siempre a sus espaldas o, independientemente, de ellos.⁵ Por eso hay que elevar decididamente la *contextualidad* al rango de dimensión constitutiva de la moral, no para

tratar de menospreciarla constantemente, como hace la tradición filosófica, sino para tratar, por el contrario, de estar a la altura de lo que es e implica.

7. La objeción no se hace esperar: si la contextualidad no tiene que ser trascendida, ¿cómo puede el actor juzgar moralmente su propio contexto, sobre todo si es radicalmente malo? Esta es la objeción de la *Sittlichkeit* pervertida, que encontramos en Ricoeur:

Cuando el espíritu de un pueblo se pervierte hasta alimentar una *Sittlichkeit* asesina, es finalmente en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción, donde se refugia el espíritu que ha abandonado las instituciones que se han vuelto criminales. (1990, p. 298)⁶

Este tipo de objeción es el que siempre ha alimentado la desconfianza de la filosofía hacia el contexto, considerado siempre demasiado vulnerable a los caprichos de la historia, y contra el que la teoría filosófica y, en particular, la teoría moral se han encargado de desarrollar estrategias de inmunización (trascendentales, casi trascendentales, universales u otras). Pero los que se resistieron a las instituciones que se han convertido en criminales no esperaron a la ilustración de los filósofos para saber que se habían transformado en criminales; los opositores húngaros a 60 años de ocupación soviética sabían bien por lo que luchaban y contra lo que luchaban, al igual que los sirios que hoy son arrastrados por la deriva sanguinaria. El dramatismo repetido de estas historias se debe a la brutalidad y asimetría de las relaciones de poder, ¡no a la disolución contextual de los principios atemporales! Pues, como *recursos contrafácticos*, los principios en nombre de los cuales se puede uno oponer a las instituciones pervertidas están ahí; la prueba: han seguido vivos en algunas conciencias que no se doblegaron a la fuerza. Los alemanes de los años treinta —los que querían— tenían todos los recursos morales y políticos necesarios para oponerse en su nombre a lo que algunos percibieron inmediatamente como un orden injusto, pero no tenían el poder de hacerlo en el momento, lo que es algo totalmente distinto.

La objeción de la *Sittlichkeit* pervertida se basa, pues, en realidad en la misma visión fotográfica del contexto que vemos por todas partes en la historia de la filosofía. Se aferra a la facticidad de lo que es (instituciones pervertidas), pensando que es la *ultima ratio* del contexto, sin ver que este

mismo contexto es solo el límite de todo un mundo al que los actores también tienen acceso, un mundo del que el contexto es solo la zona de contacto real. Es este mundo el que ofrece a los actores los recursos contrafácticos de su oposición, y que les son accesibles desde su posición de actores. Por lo tanto, la objeción no debe ser engañosa: las situaciones de perversión son situaciones extremas, caracterizadas por relaciones de poder extremas, pero que no invalidan la tesis de la doble cara del contexto, fáctica y contrafáctica. El carácter extremo de estas situaciones hace ciertamente más difícil recurrir a los recursos contrafácticos en todos los sentidos, pero nunca se extinguen como tales. Una existencia privada de la contrafactualidad solo puede ser una existencia de robots, nunca de humanos, aunque estén esclavizados.

8. El contextualismo asume así su inmanentismo, pero un inmanentismo siempre trabajado por la contrafactualidad, que asegura así una “trascendencia desde dentro”, por usar una expresión querida por Habermas, pero que la aplica solo a los actos comunicativos como tales. Este inmanentismo contextualista implica, entre otras cosas, que una sociedad siempre produce sus propios criterios de legitimidad. ¿Por qué? Porque incluso los recursos a los que se refiere el modo contrafáctico pertenecen siempre a la persona que vive en su contexto; son siempre recursos que le *hablan* y que puede movilizar en respuesta a lo que quiere denunciar. Para criticar el hitlerismo, el ciudadano alemán no movilizará algún tantra budista, sino a Kant, Goethe, Marx, la Revolución Francesa o cualquier otra figura o acontecimiento relacionado con el mundo cuyo contexto actual es negado. Y si Kant pudo ser movilizado entonces, no fue porque hubiera descubierto la *Verdadera Teoría Moral*, trascendiendo todos los contextos: fue porque su forma de concebir la moral podía decir algo a los actores de la época, de lo que deseaban ser, de cómo se concebían a sí mismos, como todavía puede hacerlo hoy, por supuesto. La identidad universalista también es una identidad. Los recursos movilizados por el actor siempre forman parte del mundo al que pertenece.

Así, el contextualismo está íntimamente ligado a una teoría de la *identidad*. Los motivos que “hablan” al actor, el mundo al que “pertenece”, son los que pueden relacionarse de alguna manera con su identidad, aquellos a los que está *unido*. La identidad no se concibe aquí como una identidad esencialista, sino como una identidad bifacial, dividida también entre la facticidad de lo que es y la contrafacticidad de lo que todavía no es.

Si los argumentos budistas no nos hablan, no es porque no sean buenos; más bien hay que decir que no son buenos —para nosotros— porque no nos hablan. No representan un contrafactual plausible para nosotros. En efecto, si no se acepta en general describir la existencia humana en términos de *karma*, hay pocas posibilidades de que se pueda (y sobre todo se quiera) movilizar un argumento de este tipo para criticar (o aprobar) nuestro contexto. Es en este sentido en el cual una sociedad siempre produce sus propios criterios de legitimidad; incluso los contrafactuales a los que sus miembros pueden referirse para denunciarla se relacionan de alguna manera con su identidad, es decir, tanto con lo que son (tal y como está conformado por las expectativas de comportamiento que son de facto las de su contexto) como con lo que les *gustaría* ser (que se desvía de ellos contrafactualmente).⁷

9. Por ello, un contextualismo coherente debe afirmar que la base última de la moral, siempre que se siga manteniendo estrictamente el punto de vista de los actores, está constituida por una *hermenéutica de sí*, es decir, por la forma en que los actores se entienden a sí mismos. No hay mayor argumento para la oposición al hitlerismo que decir: así no debemos entendernos. Todo lo demás (que el régimen es injusto, que el régimen es racista, que el régimen es brutal) se deriva de esta primera proposición. Lo mismo ocurre con una cuestión como la clonación: no hay ningún argumento en contra, más allá de que no debemos entendernos así (como seres idénticamente reproducibles, por ejemplo). Hay *otros* argumentos, por supuesto, pero si se remonta la cadena de premisas, este es el último. Por eso la ética se basa en una hermenéutica.

Sin embargo, “último” no significa “definitivo”. “Último” significa situado en el límite en el orden de las razones, pero este estatus no impide que sea revisable. Uno puede revisar su concepción de sí mismo, como hemos hecho a gran escala, por ejemplo, desde que nos entendimos como sujetos de derechos y no como súbditos del Rey. Y no hay garantía de que nuestra actual concepción igualitaria no se vea erosionada —por la influencia de la biotecnología, por ejemplo— en favor de otra concepción centrada en el rendimiento o la utilidad. Nuestra premisa última, y toda la moral que se desprende de ella, habrá cambiado entonces.

10. Ahora queda claro por qué el contextualismo no es una *teoría* moral en el sentido de una teoría kantiana o utilitaria de la moral. No es una teoría

normativa, porque no ofrece un principio capaz de orientar directamente la acción. Tal intento contravendría su propio principio metodológico, que impone la adhesión a la perspectiva en primera persona, por las razones sistemáticas que se analizaron en los puntos 1 y 2. ¿Cómo podría el filósofo entregar un principio de acción a los actores, cuando su principio es precisamente atenerse a la experiencia de los propios actores? Por ello, el contextualismo debe ser calificado rigurosamente como un *enfoque* moral y no como una teoría, un enfoque que pretende arrojar luz sobre el fenómeno moral en toda su complejidad concreta, en lugar de encapsularlo en abstracciones filosóficas. Este enfoque tiene la función de *desentrañar*, más que de construir, en los dos sentidos de construir un edificio y exhortar a la moral: se trata de desentrañar la visión de los filósofos sobre la captura (*hold up*) que realizan de la experiencia moral de los actores, sustituyendo su teoría por el poder contrafactual de estos; y también es cosa de desbloquear la mirada de los actores, mostrando el *sentido* de su experiencia moral, siempre referida en última instancia a su identidad, indisolublemente fáctica y contrafáctica. Una vez aclaradas todas las consecuencias de este planteamiento, surgirá una imagen completamente diferente de la moral, libre de sus obsesiones teóricas de fundamentación, establecimiento de principios supremos y competencia entre ellos. La moralidad será realmente devuelta a los actores y al poder de contrafactualidad de su experiencia. El contextualismo no reclama más, pero tampoco menos.

Notas

¹ Un movimiento en marcha dentro de las sucesivas ediciones del libro clásico de Beauchamp y Childress (2008), *Les principes de l'éthique biomédicale*. Hubert Faës escribe al respecto:

Su “principlismo” fue fuertemente criticado y trataron de responder a estas críticas en ediciones posteriores. En la quinta edición, sostienen que hay jerarquía de principios, que el modelo descendente de razonamiento ético no es adecuado, que los conflictos entre principios deben resolverse en cada caso según la situación. Esto es precisamente lo que yo llamo un simple movimiento de contextualización, muy alejado del sentido, como quiero mostrar aquí, del contextualismo propiamente dicho. (2014, párr. 36)

² Es decir, el primero disfrazado de tercero, o momentáneamente en el rol de tercero. El antropólogo observador puede ciertamente suspender teóricamente todos los juicios y hacer equivalentes todas las culturas observadas, pero su

relativismo se extingue en cuanto tiene que poner un pie delante del otro, y volver a la realidad de su contexto.

³ El subrayado es mío

⁴ Más curioso aún es que las recientes tendencias del constructivismo, inspiradas en Rawls, que parten del hecho de que el actor siempre evalúa *desde algún lugar* (esto es lo que se llama “el punto de vista práctico”) ignoran completamente la noción de contexto, aunque el carácter situado de los actores desempeña un papel importante en él. A modo de ilustración, véanse tres grandes artículos del constructivismo contemporáneo: Street (2010), Korsgaard (2003) y Lenman (2010). Yo sostengo la tesis de que un constructivismo inteligente solo puede ser contextualista.

⁵ He desarrollado con detalle y de forma diferenciada la forma en que el contexto del actor se transformó en un recurso crítico en *L’Homme en contexte*, cap. 2, p. 109. No vuelvo sobre ello aquí; la idea central es la de la contrafactualidad contextual, donde se trata de demostrar que el contexto y el mundo que lo sustenta (siendo el contexto lo que el actor experimenta en su actitud natural, el mundo lo que se descubre en la actitud reflexiva, y que se convierte así en un recurso) permiten al actor acceder a todas las prestaciones que el filósofo espera de la teoría moral, con la notable diferencia, sin embargo, de que la adopción de la perspectiva en primera persona permite toda la gama de contrafactualidad que caracteriza a la experiencia moral del actor, donde el filósofo inevitablemente lo trunca, prefiriendo reunirlos bajo un único concepto rector (deber, comunicación, reconocimiento, etc.).

⁶ La misma idea se encuentra en Habermas:

En la política interior, el desarrollo de la República Federal permanece hasta hoy [1984] bajo el signo del trauma de la transición de un estado democrático a un estado dictatorial totalitario, que se llevó a cabo en formas legales, a un "orden" que desde el primer día podría reconocerse como un orden de injusticia. (1984, p.105)

⁷ “Una sociedad siempre produce sus propios criterios de legitimidad”: ¿por qué una proposición así parece tan poco atractiva para la filosofía tradicional? ¿Por qué tiene la sensación de que el suelo se mueve bajo sus pies, si no puede fundamentar sus principios en un contexto más allá? Precisamente porque equipara el contexto con la facticidad de lo que es, y en cuestiones de legitimidad, los hechos no hacen lo correcto. Es la famosa distinción kantiana entre *quid factis* y *quid juris*. Pero si conseguimos mostrar, como quiere hacer el contextualismo, que para el actor la facticidad del contexto no es más que el peldaño de acceso a todos los recursos de contrafactualidad que ofrece el mundo, entonces se *articula* la distinción *tajante* entre hecho y derecho; la idealidad moral ya no se aloja en un universo de razón pura, etérea y atemporal, sino que se convierte en *contrafactualidad*, precisamente, en idealidad *en* la facticidad, pegada a ella como el sentido lo está a la palabra que la expresa.

Referencias

- Beauchamp, T. L., y Childress, J. F. (2008). *Les principes de l'éthique biomédicale* (Martine Fisbach, trad.). Payot.
- Faes, H. (2014). Meaning and Value of Context in Ethics. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 280, 11-33. <https://doi.org/10.3917/retn.280.0011>
- Ferry L., y Kahn, A. (2010). *Faut-il légaliser l'euthanasie?* Odile Jacob.
- Habermas, J. (1984). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Suhrkampf.
- Hunyadi, M. (2012). *L'Homme en contexte*. Cerf.
- Korsgaard, C. M. (2003). Realism and constructivism in Twentieth-Century Moral Philosophy. *Journal of Philosophical Research*, 28 (Supplement), 99-122. https://doi.org/10.5840/jpr_2003_8
- Lenman, J. (2010). Humean Constructivism in Moral Theory. *Oxford Studies in Metaethics*, 5, 175-193.
- Ogien, R. (2009). *La vie, la mort, l'État*. Grasset.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Street, S. (2010). What is Constructivism in Ethics and Metaethics? *Philosophy Compass*, 5, 363-384. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00280.x>

Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista

Let's Educate Sofía. The Wollstonecraft-Rousseau Controversy and the Rise of Feminist Political Philosophy

María Ávila Bravo-Villasante
Universidad Rey Juan Carlos, España

Resumen

El objetivo del artículo es analizar la defensa de la educación igualitaria realizada por Mary Wollstonecraft frente a la propuesta de política sexual realizada por Rousseau. Dar cuenta de esta polémica nos lleva a contextualizar el debate en el seno de la Ilustración, en concreto, en el surgimiento de la teoría feminista. En la primera parte del artículo, analizaremos la importancia que tienen las abstracciones universalizadoras que emergen en la Ilustración en la erosión de las jerarquías que legitimaban la inferioridad de las mujeres respecto a los hombres. La pedagogía propuesta por Rousseau, pese a enmarcarse en el pensamiento ilustrado, plantea serias dificultades a las pretensiones de igualdad del emergente pensamiento feminista. Mary Wollstonecraft dará cuenta, en un auténtico ejercicio de filosofía de la sospecha, del ardid utilizado por Rousseau para legitimar la inferioridad de las mujeres y justificar, de este modo, la desigual educación de Sofía.

Palabras clave: feminismo, educación, ilustración, Mary Wollstonecraft, Rousseau.

Recibido: 19-10-2021. Aceptado: 13-12-2021



María Ávila Bravo-Villasante es Doctora en Estudios Interdisciplinarios de Género por la Universidad Rey Juan Carlos y se desempeña como profesora en la Universidad Rey Juan Carlos. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4138-072X>

Contacto: maria.avila@urjc.es

Cómo citar: Ávila Bravo-Villasante, M. (2022). Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista. *Revista Stultifera*, 5(1), 35-67. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-03.

Abstract

The aim of this article is to analyse Mary Wollstonecraft's defence of egalitarian education against Rousseau's proposal of sexual politics. To account for this polemic, we contextualise the debate within the Enlightenment, specifically in the emergence of feminist theory. In the first part of the article, we will analyse the importance of the universalising abstractions that emerged in the Enlightenment in the erosion of the hierarchies that legitimised the inferiority of women in relation to men. The pedagogy proposed by Rousseau, despite being framed within the framework of Enlightenment thought, posed serious difficulties for the claims of equality of the emerging feminist thought. Mary Wollstonecraft, in a veritable exercise in the philosophy of suspicion, will give an account of the ploy used by Rousseau to legitimise the inferiority of women and thus justify Sophia's unequal education.

Key words: Feminism, Illustration, Education, Mary Wollstonecraft, Rousseau

La Ilustración y sus grietas

Era pretensión de la Ilustración –en principio– ser “Ilustración para todos”. En realidad, sin embargo, se trataba de un proyecto limitado, que solo con mucho tiempo y esfuerzo comenzó a concebirse y extenderse en su pleno sentido universal a toda la humanidad, sin excepción de clase o de género. (Roldán, 2008, p. 462)

El presente trabajo es deudor de las investigaciones iniciadas en la década de los noventa del pasado siglo por la filósofa Celia Amorós. Con la fundación del seminario “Feminismo e Ilustración” se propuso recorrer las sendas feministas que la Ilustración no supo, no quiso o no consiguió transitar.¹ La exhaustiva investigación llevada a cabo por Marta Madruga Bajo, *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional* (2020), da cuenta de la magnitud filosófica del proyecto.

Durante la Ilustración asistimos a un prolífico debate sobre la diferencia sexual indispensable para el surgimiento de la teoría feminista. La historia de la filosofía feminista comienza, en sentido estricto, durante este periodo. Con anterioridad se habían elaborado discursos y críticas encaminadas a denunciar los abusos del poder patriarcal y rebatir argumentos que intentaban legitimar la inferioridad de las mujeres. En esta

línea, encontramos autoras como Christine de Pisan que, tanto en su obra de 1405, *La Ciudad de las Damas*, como en sus famosas epístolas, denuncia los constantes agravios a los que son sometidas las mujeres. En el conjunto de la obra hay un claro interlocutor, Jean de Meung, autor de la segunda parte del *Roman de la Rose*, en la que “se profesa abiertamente el desprecio a la mujer, no siendo el amor más que la satisfacción de los instintos, especialmente los instintos del varón” (Pernoud, 2000, p. 87). No obstante, la argumentación ofrecida por Christine de Pisan, no llega a cuestionar el poder mismo que sustenta y legitima dichos abusos.

Por otro lado, la importancia que en el Renacimiento se le concede a la educación permite la proliferación de “tratados pedagógicos y abrió un debate sobre la naturaleza y deberes de los sexos” (De Miguel, enero 2007). Sin embargo, carecemos aún de los ingredientes necesarios para hablar, con propiedad, de una teoría feminista, adscribiendo estas primeras manifestaciones al género literario que Celia Amorós ha tenido a bien denominar “memorial de agravios”.

Para que surja el feminismo como teoría crítica es necesario un espacio de homologación que ponga de manifiesto la exclusión e inferioridad de las mujeres como sujeto colectivo —no tanto como individuos aislados— que sufren discriminación ante situaciones concretas. Dicho en otras palabras: “el feminismo emerge, pues, cuando la fuerza de las abstracciones universalizadoras ha podido erosionar la simbólica jerarquía asociada de mil maneras a lo largo de la historia a la diferencia de los sexos” (Amorós y De Miguel 2010, p. 37); y todas estas *fuerzas* se manifiestan con toda su radicalidad en la Ilustración.

La Ilustración se vio a sí misma como la “edad de la razón”, de una razón liberada de tradiciones y de toda imposición. Este es el verdadero sentido del *Sapere Aude* de Kant, eslogan cultural cuya formulación encontramos en la pluma de Diderot. En su definición de eclecticismo plasma lo que será el núcleo de la cultura ilustrada:

Ecléctico es un filósofo que pasa por encima de prejuicios, tradiciones, antigüedad, consenso universal, autoridad y todo lo que sojuzga la opinión de la masa, que se atreve a pensar por sí mismo volviendo a los principios generales más evidentes, examinándolos, discutiéndolos y no aceptando

nada que no sea evidente por experiencia y por la razón. (Diderot, 1751, p. 270)

La Ilustración supone superar la minoría de edad de la razón. Y para ello, debemos dejar al margen la autoridad y centrarnos en aquello que entra en los límites de la experiencia y la razón. Este cambio de paradigma es fundamental para que pueda abrirse el debate sobre la legitimidad de la situación de subordinación de las mujeres y se cuestionen los prejuicios sobre “los sexos” que la mantienen. En esta dirección apunta el Abate Mallet cuando afirma que los “diversos prejuicios sobre la relación de excelencia del hombre respecto a la mujer han sido producidos por las costumbres de los pueblos antiguos, los sistemas políticos y las religiones que los han modificado a su vez” (Mallet, 1993, p. 41).

En la misma línea, Louis de Jaucourt sostiene que la subordinación de las mujeres es fruto de la autoridad que al varón le conceden las leyes y costumbres. La única subordinación que existe en la sociedad conyugal es “la ley civil” y, por tanto, “nada impide que ciertos convenios particulares cambien la ley civil puesto que la ley natural y la religión nada determinan contra ello” (Jaucourt, 1993, p. 38).

Señalábamos la importancia que, desde el Renacimiento, se le otorgaba a la educación. En el proyecto ilustrado la educación era un elemento clave para perfeccionar la humanidad; por tanto, muchos autores comienzan a ver “en las mujeres potenciales transmisoras de los nuevos valores” (Amorós, 1993, p.19). A la crítica a la tradición, los prejuicios y el naturalismo que sostiene la superioridad de los varones con base en su fortaleza corporal, se suman las voces que reclaman que la inferioridad de las mujeres se debe fundamentalmente —y lo diremos con palabras de D’Alembert— a la “educación homicida” que se les prescribe. En una carta de 1759 que el autor escribe a Rousseau rebatiendo sus teorías sobre la instrucción de los géneros, encontramos su explicación a la opresión de las mujeres:

La esclavitud y la degradación a que hemos reducido a las mujeres, las trabas que ponemos a su intelecto y a su corazón, la jerga fútil y humillante para ellas y para nosotros a las que hemos reducido nuestra relación con ellas como si no tuvieran una razón que cultivar o no fueran dignas de ello. Finalmente, la educación funesta, yo diría, casi homicida, que les

prescribimos sin permitirles tener otra; educación en la que aprenden casi únicamente a fingir sin cesar, a ahogar todos los sentimientos, a ocultar todas sus opiniones y disfrazar todos sus pensamientos [...] Si la mayoría de las naciones ha actuado como nosotros al respecto es porque los hombres siempre han sido los más fuertes en todas partes y que en todas partes el más fuerte es el opresor del más débil. (D'Alembert, 1993, p. 74)

Estos mismos argumentos serán retomados por Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de las Mujeres*.

El surgimiento de la teoría feminista requiere, además, “la formación de un sujeto colectivo que aúne teoría y práctica” (Amorós y De Miguel, 2010, p. 55). Este sujeto colectivo emerge en la Revolución francesa. La Revolución supone un cambio definitivo en la situación de las mujeres, en cuanto permite que se cuestione, como nunca antes se había hecho, las relaciones entre los sexos: “planteó la cuestión de las mujeres y la inscribió en el corazón de su cuestionamiento político a la sociedad” (Sledziewski, 2000, p. 41). Por tanto, “la crisis de legitimación del *Ancien Régime* que culminó con la Revolución Francesa conllevó asimismo lo que vamos a llamar una crisis de legitimación patriarcal” (Amorós y Cobo, 2010, p. 115).

En pleno siglo de la Razón, no se puede concebir la revolución sin plantear los fundamentos y definir el papel que ocupan las mujeres; lo que “está en quiebra es toda una civilización, y lo hace desde sus cimientos domésticos” (Sledziewski, 2000, p. 41). Como han puesto de manifiesto Celia Amorós y Rosa Cobo:

[...] es, en efecto, difícil estar inmersas en un medio ideológico poblado de discursos acerca de la igualdad, la libertad y la fraternidad y resignarse, en una sociedad que se presenta a sí misma como en proceso constituyente, a vivir su propia inserción desde la vicariedad y la pasividad. (2010, p. 115)

La Revolución pone de manifiesto que las mujeres pueden ocupar un lugar en la ciudad, un lugar que, de suyo, les corresponde. Sin embargo, y a la vista de los acontecimientos, sabemos que este reconocimiento no implicó que se les permitiera ocuparlo.

Hacia la construcción de un sujeto colectivo

Las mujeres participan de manera activa en todos los acontecimientos de la Revolución francesa. El 5 de octubre de 1789, ante la escasez de alimentos y el elevado precio de estos, las mujeres se manifiestan uniéndose a los revolucionarios que exigían una monarquía constitucional. Estos acontecimientos fuerzan a Luis XVI a convocar los Estados generales. Cada estamento celebró reuniones locales en las que exponían sus demandas, quedando recogidas las mismas en los *Cuadernos de quejas*. Las mujeres se dan cuenta de lo importante que es que sus quejas no queden sumergidas en un torrente de reivindicaciones genéricas (Duhet, 1974, p. 25). Entre sus demandas encontramos el acceso a la educación, la adquisición de derechos políticos y la protección de aquellas profesiones que eran realizadas, tradicionalmente, por mujeres. Veamos estas demandas con mayor detenimiento.

Las mujeres, debido en gran medida a su falta de instrucción y a la falta de empleos a los que acceder, se veían en situación de desamparo e indigencia. Esta situación las lleva a solicitar, en una suerte de primigenia acción positiva, que aquellas profesiones desempeñadas —tradicionalmente— por mujeres no pudieran desempeñarse, bajo ningún pretexto, por hombres:

Pedimos que los hombres no puedan, bajo ningún pretexto, ejercer los oficios que son atributo de las mujeres como el de costurera, bordadora, vendedora de sombreros, etc.; que se nos deje al menos la aguja y el huso; nos comprometemos a no manejar nunca ni el compás ni la escuadra. (Anónimo, 1993a, pp. 112-113)

Si la preocupación por la educación era un tema clave durante el periodo ilustrado y revolucionario, era de esperar que las mujeres reclamaran para sí instrucción. Así, en los *Cuadernos de quejas*, mujeres de diversos estamentos reivindican una educación básica (lengua, religión y moral) y gratuita: “os suplicamos, Señor, que establezcáis escuelas gratuitas en las que podamos aprender los principios de nuestra lengua, la Religión y la moral” (Anónimo, 1993a, p. 113).

Otra de las reivindicaciones que surgen durante el periodo revolucionario es el derecho al divorcio. El cuaderno de “Quejas y denuncias

de las mujeres malcasadas” recoge esta demanda “tan deseada y tan necesaria” (Puleo, 1993, p. 128). Conscientes de los prejuicios que sustentan la subordinación de las mujeres a los varones, junto a su demanda proponen toda una serie de argumentos destinados a desmontar las posibles objeciones a las que tendrían que enfrentarse. Una vez más, se apropian del lenguaje y los conceptos revolucionarios para defender su causa, en este caso, apelando a uno de los conceptos de la triada revolucionaria, a saber, la libertad. Así las cosas, las mujeres “nunca deben ser asimiladas a esclavos y, puesto que por ley lo son en Francia, hay que liberarlas como se acaban de liberar a los siervos” (Anónimo, 1993b, p. 130).

A la par que construyen sus demandas y gracias, en gran medida, a este proceso de reflexión, empiezan a ser conscientes de encontrarse “suspendidas por el destino”², de pertenecer a un limbo estereotipado, en definitiva, de encontrarse indefensas frente a las agresiones de los hombres. Dado que las mujeres son débiles y parece que se asume de manera generalizada que este es su carácter, se les insta a utilizar la debilidad como arma femenina para enfrentarse a la ferocidad masculina. Como observará con gran mordacidad Mary Wollstonecraft, se fomentan en las mujeres aquellos rasgos que servirán a los varones de pretexto para mantenerlas al margen de la ciudadanía. Las mujeres, reclaman leyes que las protejan pues “el hombre brutal y feroz no deja de serlo y la dulzura no debe ser el único recurso contra la ferocidad. Hace falta una ley que proteja sus excesos” (Anónimo, 1993b, p. 130).

Por último, frente al argumento de ser el sexo débil, reclaman protección, no opresión, “que sea el jefe, pero no el dueño, que la mujer sea consultada, que ningún contrato pueda firmarse sin ella, ayudada por un consejero, es el derecho de lo que se llama el asociado en todos los demás convenios” (Anónimo, 1993b, p.130).

En su *Cuaderno de quejas*, Madame B. de B. solicita la participación de las mujeres en los Estados generales con un argumento similar al utilizado por Olympe de Gouges en el artículo X de *La declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana*, a saber: si las mujeres cumplen con sus deberes y obligaciones como ciudadanas, deben beneficiarse de sus ventajas, esto es, deben ser ciudadanas de pleno derecho³:

No aspiramos a los honores de gobierno ni a las ventajas de ser iniciadas en los secretos de su ministerio; pero creemos que es de toda equidad que se permita a las viudas o solteras que posean tierras u otras propiedades llevar sus quejas a los pies del trono; que es igualmente justo recoger sus votos puesto que ellas están obligadas, como los hombres, a pagar los impuestos reales y a cumplir los compromisos comerciales. (Madame B. de B., 1993, p. 117)

Pese a participar codo con codo en las revueltas del 5 de octubre, se ven excluidas de participar en la Asamblea. Esta reivindicación es fundamental para el punto que nos ocupa. Las mujeres comienzan a tener conciencia de ser un “*Tercer Estado dentro del Tercer Estado*”. (Amorós y Cobo, 2010, p.118). Mediante la resignificación y reapropiación de los términos utilizado por los compañeros para luchar contra el *Ancien Régime*, solicitan ser representadas; más aún, solicitan que esta representación sea realizada por las propias mujeres:

habiéndose demostrado con razón que un noble no puede representar a un plebeyo ni este a un noble, de la misma manera, un hombre no podría con más equidad representar a una mujer puesto que los representantes tienen que tener absolutamente los mismos intereses que los representados: las mujeres solo podrían ser representadas por mujeres. (Madame B. de B., 1993, p. 117)

Un espacio de homologación

El único método para llevar a las mujeres a cumplir sus deberes peculiares es liberarlas de todo límite permitiéndoles participar en los derechos inherentes de la humanidad. (Wollstonecraft, 2005, p.287)

De un modo sinóptico, hemos podido comprobar cómo en los *Cuadernos de quejas* aparecen de manera inconexa las diferentes reivindicaciones realizadas por mujeres de diferentes estamentos. Será Olympe de Gouges quien articule dichas vindicaciones en un cuerpo teórico, *La Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* de 1791. La obra surge como respuesta a la exclusión de las mujeres de *La Declaración de los Derechos del Hombre*, aparecida tres años antes. El preámbulo de la obra es toda una declaración de intenciones al señalar el olvido o desprecio de las mujeres como causa de la corrupción de los gobiernos. Instará a que las mujeres sean constituidas en Asamblea Nacional.

De Gouges reclama, en primer lugar, el derecho de las mujeres a ser partícipes de las propias ideas y valores ilustrados que alentaron el surgimiento de la Revolución. Reclamará además su concurrencia en los ideales revolucionarios: igualdad, libertad, esto es, ser consideradas ciudadanas de pleno derecho.

Decíamos que, para que el feminismo fuera posible como teoría emancipatoria, era indispensable la existencia de un espacio de homologación que permitiera medir las desigualdades y poner de manifiesto la discriminación. Olympe de Gouges se lanza a ese nuevo *topos* para denunciar la incoherencia propia del discurso revolucionario y reclamar la igualdad. Así, en los diecisiete artículos de *La Declaración*, tratará de demostrar que mujeres y hombres comparten obligaciones y deberes como ciudadanos y ciudadanas, por lo que deben participar de los derechos naturales, a saber: “la libertad, la propiedad, la seguridad y, sobre todo, la resistencia a la opresión” (Gouges, 1993, p.156). El único límite a estos derechos naturales es la “tiranía perpetua que el hombre le opone; estos límites deben ser corregidos por las leyes de la naturaleza y de la razón” (Gouges, 1993, p 157). De Gouges, pondrá al descubierto el gran ardid sobre el que se edificarán las democracias basadas en el liberalismo excluyente. No es asunto baladí que los propios revolucionarios, fieles al espíritu de fraternidad —entendida ahora como pacto de iguales, esto es, de los ciudadanos— conviertan a las mujeres en parte de los objetos pactados excluyéndolas del proyecto universalista que alentaba el origen mismo de la Revolución (Posada, 1995).

Consciente de la traición que se ha urdido en contra de las mujeres, en el epílogo de la obra hace un llamamiento a continuar el camino iluminado por la verdad hacia la libertad, lamentándose de la vileza que muestran aquellos con los que lucharon hombro con hombro:

El hombre esclavo ha redoblado sus fuerzas y ha necesitado apelar a las tuyas para romper sus cadenas. Pero una vez en libertad, ha sido injusto con su compañera. ¡Oh mujeres! ¡Mujeres!” ¿Cuándo dejaréis de estar ciegas? ¿Qué ventajas habéis obtenido de la revolución? Un desprecio más marcado, un desdén más visible. (Gouges, 1993, p. 160)

Tal y como evidencia Alicia Puleo, “El único derecho que el gobierno revolucionario otorgará a esta defensora de las ideas de igualdad entre los

sexos será el reconocido en el artículo X de su Declaración, el de subir al cadalso como los hombres” (Puleo, 1993, p. 154). El 3 de noviembre de 1793, Olympe de Gouges fue guillotizada.

La política sexual de Rousseau

Cuando en su obra *Emilio* Rousseau aborda la educación de Sofía, lo hace apelando a las *directrices de la naturaleza* y a la desigualdad natural entre hombres y mujeres. Partiendo de esta desigualdad, aboga por la instrucción de una educación diferenciada:

[Si] el hombre y la mujer no están ni deben estar constituidos lo mismo, de carácter ni de temperamento, se desprende que no deben tener la misma educación. Siguiendo las directrices de la naturaleza, deben obrar de acuerdo, pero no deben hacer las mismas cosas. (Rousseau, 1964, p. 406)

Hemos de advertir que la teleología educativa que propone Rousseau no es pedagógica; está orientada a la constitución del nuevo sujeto político que la incipiente burguesía reclama.

Como hemos puesto de manifiesto, mientras a Emilio se le educa para que sea un ciudadano, la finalidad de la educación de Sofía

[...] viene determinada por la función que se le va a asignar en la sociedad: la reproducción de las condiciones de posibilidad de lo público en y desde el ámbito de lo privado. Para ello hay que domesticarla de acuerdo con unos controles muy precisos y no dejarla al albur de su espontaneidad natural. (Amorós, 2005, p. 186)

Para entender cómo llegamos a esta duplicidad de esferas conviene reconstruir la historia conjeturada que nos propone Rousseau. En el *Discurso Sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres*, Rousseau dedica gran parte de sus esfuerzos a explicar el origen de la desigualdad. Para la elaboración de su teoría, recurre a una “historia conjeturada” —en palabras de Pateman (2019)—; esto es, propone una hipótesis de trabajo. El autor advierte que no son verdades históricas; se trata de “razonamientos puramente hipotéticos y condicionales, mucho más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen” (Rousseau, 1995, p. 120). Los seres humanos en estado de naturaleza, “en tanto no se dedicaron más que a obras que podía realizar

uno solo y a artes que no necesitaban del concurso de muchas manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices” (Rousseau, 1995, p. 171). En el estado de naturaleza, a juicio del autor, no es posible la servidumbre, pues esta surge cuando se da la dependencia mutua; es

[...] imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto antes en el caso de que no pueda pasarse sin el otro. Al no existir tal situación en estado de naturaleza, deja a todos libres de yugo y vuelve vana la ley del más fuerte. (Rousseau, 1995, pp. 159-160)

Estas afirmaciones, ponen de manifiesto las contradicciones abiertas en la obra de Rousseau. Si las mujeres en estado de naturaleza son libres, ¿cómo justificar la dependencia natural a la que Rousseau apela en el *Emilio*? Si el autor es capaz de diseccionar las causas de la servidumbre con tanta brillantez, ¿por qué hace a las mujeres depender de los hombres proponiendo una *paideia* encaminada al sometimiento de las mujeres? Si la firma del contrato pone entre paréntesis la desigualdad adquirida de los hombres y los considera hombres libres, ¿por qué no hace lo mismo con las mujeres?

En el estado de naturaleza, “el sexo no constituye un factor de desigualdad” (Cobo, 1993, p. 132); mujeres y hombres son idénticos, libres. Esto es así hasta que hombres y mujeres alcanzan el estado pre-político. El surgimiento de las primeras sociedades familiares lleva aparejado, a juicio de Rousseau, la división sexual del trabajo:

[...] cada familia se convirtió en una pequeña sociedad tanto mejor unida cuanto que el apego recíproco y la libertad eran los únicos lazos; fue entonces cuando se estableció la primera diferencia en el modo de vida y de los dos sexos, que hasta entonces habían tenido una sola. Las mujeres se tornaron más sedentarias y se acostumbraron a guardar la cabaña y los niños, mientras que el hombre iba a buscar el sustento común. (Rousseau, 1995, pp. 166-167)

Por tanto, en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau sitúa el inicio de la desigualdad entre hombres y mujeres en la llegada del sedentarismo y el surgimiento de los lazos familiares, no antes. Estamos ante una de las tantas “quiebras lógicas” en las que incurre el autor al intentar construir, sobre el terreno de

la desigualdad y servidumbre, un edificio igual, libre, fraternal y —no olvidemos— segregado (Cobo, 1995).

El patriarcado fraterno

La piedad, que en “estado de naturaleza ocupa el lugar de la ley, de las costumbres y de la virtud” (Rousseau, 1995, p. 152), se vuelve ineficaz para operar en las sociedades pre-políticas; comienzan a surgir disputas y, como ocurría en Locke, se requiere de un árbitro que medie entre los intereses opuestos de los hombres. Surge así la ley positiva y, con ella, a juicio de Rousseau, se legitima la desigualdad entre los hombres. La consolidación de la sociedad civil pone el poder en manos de la institución de la magistratura. Y, aunque todas las magistraturas fueron en principio electivas, estas acabaron corrompiéndose, tornando el poder legítimo en un poder arbitrario y opresivo.

La cuestión a la que intenta dar respuesta Rousseau es si es viable la constitución de un gobierno legítimo. Dado que la ley del más fuerte no puede ser nunca la base de un gobierno legítimo, el fundamento del mismo debe erigirse sobre una asociación de personas que las defiendan y que vele por sus propiedades:

[...] que defiendan y proteja de toda fuerza común a la persona y a los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y queda tan libre como antes. (Rousseau, 1975, p. 42)

Para el establecimiento de esa asociación cada uno enajena, libremente, todos sus derechos a la comunidad con el fin de crear un único cuerpo moral y colectivo:

Por tanto, si se elimina del pacto social lo que no le es de esencia, nos encontramos con que se reduce a los términos siguientes: “cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo.” Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. (Rousseau, 1975, p. 43)

El pacto social culminaría con la creación del cuerpo político.

Al suscribir el pacto, los individuos, *ipso facto*, se convierten en ciudadanos, y sus intereses particulares son sustituidos por intereses generales, que son los propios de la voluntad general. Los individuos que contratan pasan a ser ciudadanos, pero el ciudadano también es un individuo particular. Como pone de manifiesto Rosa Cobo (1993), junto a la voluntad general propia de ese cuerpo común formado por la asociación de individuos libres, coexisten las voluntades particulares de los individuos. En caso de intereses contrapuestos, el interés común prima sobre los intereses particulares. Sin embargo, no se puede vilipendiar los intereses individuales a favor del Estado, por lo que Rousseau tendrá que acudir a una instancia moral que tendrá una doble función: por un lado, hacer que los intereses particulares de los individuos se orienten a la voluntad general; por otro, que el magistrado persiga dicha voluntad (Molina, 1994). Esta instancia moral es la virtud, la transformación racional de la originaria piedad. Así, establece Rousseau un nuevo tipo de religión cívica, pues “hay una profesión de fe puramente civil, cuyos artículos corresponde fijar al soberano, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel” (Rousseau, 1975, p. 166). El Estado será el encargado de velar por la nueva religión cívica cuyo catecismo exige la virtud de justicia para el magistrado y para los súbditos, las virtudes de amor patrio. Pero ¿cómo transmite el Estado este nuevo catecismo a los ciudadanos? A través de la educación. Por eso, la importancia que para Rousseau tiene la educación de los ciudadanos y su propuesta de una educación especial para las mujeres en tanto que exiliadas de la ciudadanía a un *ubi* especial (Rousseau, 1964).

Rousseau le atribuye al Estado una nueva tarea, la de la redistribución de las riquezas. Nos detendremos en *El Discurso sobre la Economía Política*, en cuanto proporciona argumentos que permitirán aclarar la justificación que realiza de la coexistencia de dos esferas. Para el filósofo, es fundamental que las necesidades de los ciudadanos estén cubiertas, pues

[...] no basta con tener ciudadanos y con protegerlos; es preciso además cuidar de su subsistencia. Satisfacer las necesidades públicas es una consecuencia evidente de la voluntad general y el tercer deber esencial del

gobierno. Este deber no consiste, como pudiera parecer, en llenar los graneros de los particulares y en dispensarles de trabajar, sino en mantener la abundancia a su alcance de tal modo que, para adquirirla, el trabajo sea siempre necesario y jamás inútil. (Rousseau, 2001, p. 34)

Rousseau contemplaría el intervencionismo del Estado en la economía para “corregir las desigualdades en la distribución de la riqueza” (Molina, 1994, p. 75). No obstante, sería preciso aclarar, como hizo Rousseau al inicio del *Discurso*, que la economía general o política nada tiene que ver con la economía doméstica o particular, esto es, la que se da en la esfera familiar. El Estado, no tiene que ver con esta última.

De todo lo que acabo de exponer se sigue que hay razón en distinguir la economía pública de la economía particular, y asimismo que, como el Estado no tiene nada en común con la familia, a no ser la obligación común para sus jefes de procurar felicidad, no convienen a ambos las mismas reglas de conducta. (Rousseau, 2001, p. 7)

Pese a la crítica mordaz que Rousseau realiza a la sociedad de su época, asume, sin ningún tipo de cuestionamiento, la escisión entre espacio doméstico y espacio público. Ahora bien ¿qué tiene de excepcional la esfera doméstica o familiar para que en ella no puedan operar las mismas leyes que operan en la esfera pública?

Según Rousseau, ambas esferas tienen fundamentos diferentes: “¿cómo podría el gobierno del Estado asemejarse al de la familia, siendo tan diferentes sus fundamentos respectivos?” (Rousseau, 2001, p. 4). Frente al ejercicio racionalizador y de consenso que define al Estado, la esfera familiar estará regida por la autoridad, una autoridad que la “naturaleza establece” en el poder paterno. Así, mientras que en el Estado no hay lugar para la arbitrariedad y todos se rigen siguiendo acuerdos pactados y los deseos de la Voluntad General, en la familia todo queda en manos de la autoridad del padre. Contrariando las afirmaciones que realizó en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* destinadas a desmontar la validez de la “ley del más fuerte”, acudirá a esta ley para legitimar la autoridad paterna: “por ser el padre físicamente más fuerte que sus hijos tanto tiempo como su ayuda les es necesaria, el poder paterno parece, con razón, establecido por la naturaleza” (Rousseau, 2001, p. 4).

Pero no solo apelará a la ley del más fuerte para legitimar su autoridad: “el padre debe mandar en la familia por varias razones, todas ellas, derivadas de la naturaleza” (Rousseau, 2001, p. 5). Aunque no le niega a la madre algún tipo de autoridad sobre sus hijos, será siempre el padre el que tenga la voz determinante; el padre tendrá la última palabra.

Otro de los argumentos que aporta Rousseau para justificar la autoridad paterna lo toma de la biología. Para Rousseau las incomodidades propias de la mujer y el intervalo de inactividad que conllevan son razón suficiente para excluirla del ejercicio de la autoridad. Aprovechando el cambio de luna, Rousseau recuerda que el marido debe velar por la conducta de la mujer, no sea que el padre de familia acabe alimentando a descendencia que no es suya. No obstante, esta vigilancia no es recíproca; el control moral de los hombres no es asunto de las mujeres.

Respecto a los hijos, estarán obligados a obedecer al padre, “en principio por necesidad y además por reconocimiento” (Rousseau, 2001, pp. 5-6). Se nos plantea, por lo pronto, un interrogante: si la familia, tal y como reconoce en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, es una sociedad, no una institución natural, ¿por qué apelar a la naturaleza para definir sus reglas? En el *Contrato Social*, Rousseau apela a la familia como “la más antigua de todas las sociedades y la única natural” (Rousseau, 1975, p. 32); según el autor, la sociedad dura hasta que los hijos no necesitan al padre para su conservación. Cuando la necesidad cesa, el lazo natural se deshace, de tal manera que si continúan unidos es voluntariamente, esto es, por convención, y no naturalmente.

Podríamos, por tanto, omitir la historia conjeturada que expone en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, olvidar que la familia es una suerte de primera sociedad y ceñirnos a la argumentación que ofrece en el *Contrato Social*. Pero aun ciñéndonos a la idea de una sociedad natural que sea disuelta cuando el estado de necesidad sea superado y nuevamente constituida de manera convencional bajo una doble implicación, esto es, si y solo si todas las partes contratantes están de acuerdo, nos queda aún sin explicar qué pasa con Sofia. Solo sabemos que debe obediencia al varón, por naturaleza, aunque esa misma naturaleza la hizo libre e igual al varón. Sabemos que tiene que permanecer en una esfera independiente (ora natural, ora convencional, según la obra

a la que nos remitamos) y ajena a la ciudadanía. Los intentos del autor por mantener a las mujeres bajo el yugo del varón hacen tambalear e infectan de incoherencia toda su teoría al no poder proporcionar una respuesta convincente a la sujeción de las mujeres. Por tanto, al autor no le queda más remedio que apelar al mito extendiendo al plano teórico su autoridad paternal.

¿Dependencia natural, racional o descarada misoginia?

Las mujeres no son parte en el contrato originario, pero tampoco permanecen en el estado de naturaleza —esto frustraría el propósito del contrato sexual!—. Las mujeres son incorporadas a una esfera que es y no es parte de la sociedad civil. La esfera privada es parte de la sociedad civil, pero está separada de la esfera “civil”. La antinomia privada/público es otra expresión de natural/ civil y mujeres/varones. (Pateman, 2019, p. 50)

La familia, y con ella las mujeres, adquiere en Rousseau un estatuto especial “como si en ello le fuera algo muy importante para la reconstrucción de la sociedad civil” (Molina, 1994, p. 22). Se pondrá de manifiesto la importancia que tiene la separación de esferas para la construcción del ciudadano y, por ende, de toda la teoría política y moral de Rousseau. Lejos de ser un asunto fútil, lo que está en juego es la cimentación teórica de un liberalismo excluyente sobre el que se asienta la tradición democrática de las sociedades occidentales.

El estatuto ontológico de las *Sofías* se encuentra en un lugar indeterminado. No les corresponde la protección ante la ley, la igualdad y la representatividad a través de la voluntad general que le sería propia como ciudadana, pues no lo es. Tampoco tienen la capacidad de romper el trato cuando ya no le conviene (Rousseau, 2001, p. 6), capacidad que sí tendrá el personal doméstico que, aunque trabajan en la otra esfera, son ciudadanos. Las *Sofías* están condenadas a ser seres dependientes moral, política y económicamente.

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, afirmaba Rousseau que es “imposible esclavizar a un hombre sin haberlo puesto antes en el caso de que no pueda pasarse sin el otro” (Rousseau, 1995, pp. 159-160), y esa es precisamente la estrategia que lleva a cabo el filósofo ginebrino impidiendo el acceso de las mujeres al

espacio público. Las relaciones de dependencia que se generan en el seno de la sociedad familiar no pueden más que legitimar la ley del más fuerte. El interés del Ginebrino por mantener a las mujeres alejadas de la ciudadanía va más allá de los intereses políticos, apoyándose en una concepción abiertamente misógina de las mujeres. Siguiendo a Rosa Cobo (1993, p. 249), “el poder político debe pertenecer exclusivamente a los varones pues las mujeres, lo femenino, aparece en el conjunto de su pensamiento como el mal”:

Entre las pasiones que agitan el corazón del hombre hay una ardiente, impetuosa que hace a un sexo necesario al otro; pasión terrible que desafía todos los peligros, remueve todos los obstáculos y que en sus furores parece apropiada para destruir al género humano que ella está destinada a conservar. (Rousseau, 1995, p. 153)

Por activa y por pasiva, Rousseau advierte del peligro que las mujeres suponen para el género humano, en tanto pasión terrible arrebatadora del juicio y la Razón.

Como hemos tenido ocasión de analizar, la evolución del pensamiento del filósofo ginebrino respecto a la igualdad de hombres y mujeres irá transformándose hasta convertir a las mujeres en seres dependientes; la dependencia de las mujeres respecto a los hombres será considerada un hecho natural. Las mujeres se le antojan “débiles, pasivas y hechas para complacer al hombre” (Rousseau, 1964, p. 400). No obstante, hacemos nuestra la duda que plantea Cristina Molina respecto a la naturaleza dócil y sumisa de las mujeres, a saber: si realmente la naturaleza de las mujeres es esa, ¿por qué necesita Rousseau domesticar a las mujeres? ¿Qué sentido tiene la educación de Sofía? A juicio de Molina, la domesticación de las mujeres es necesaria en la medida en que cuentan, en la antropología rousseauniana, con un especial poder en su debilidad: el poder del deseo (Molina, 1994, p. 83). Por una inevitable ley de la naturaleza, dice en el *Emilio*, “las mujeres tienen más facilidad para excitar los deseos del hombre, de tal manera que ha hecho que el más fuerte sea el dominador en apariencia y dependa en efecto del más débil”.⁴ Las mujeres aparecen como fuente de pasión sexual, por tanto, cargadas de deseo e irracionalidad. Para un pensador ilustrado como Rousseau (allende sus sombras) la Razón tiene la primacía absoluta y debe dominar las pasiones. El hombre es el portador de la razón, por ello, tiene la autoridad. En este sentido, en el *Emilio*, afirma

que la desigualdad no es una institución humana, y si lo es, no es obra del prejuicio. La desigualdad es obra de la Razón, o para ser más exactas, de las razones que tiene el hombre, cada hombre concreto, en cuanto propietario y custodio de sus hijos:

Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que la ha puesto el hombre, ella comete un error; esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es la obra del prejuicio, sino de la razón; a él se le ha encargado del depósito de los hijos, de los que ha de responder al otro. (Rousseau, 1964, p. 404)

La naturaleza, en el pensamiento de Rousseau, tiene un doble sentido. Por un lado, es un ideal al que debe acercarse la cultura, en tanto que el desarrollo de las ciencias, artes, moral e industria han desnaturalizado al hombre y han feminizado la cultura. Este es el sentido que percibimos a lo largo de su historia conjeturada, cuando asimila el estado de naturaleza al estado ideal. Sin embargo, cuando Rousseau aplica el término “naturaleza” a las mujeres, las connotaciones del término se tornan clásicas, adquiriendo su significado por contraposición a la razón. La mujer es Naturaleza, en primer lugar, por ser puro deseo, en segundo lugar, por la maternidad.

La esfera de Sofía

Como supo ver Celia Amorós, en la obra de Rousseau las mujeres son lo “salvaje a domesticar” (1995, p. 164) y, por tanto, deben ser sometidas a un férreo entrenamiento para evitar que en excitación llegue a destruir el género humano. De ahí su exclusión a una esfera independiente, alejada, en la que se les pudieran aplicar rigurosos controles.

El *ubi* de la domesticación del deseo es la esfera familiar, lugar al que se accede a través del matrimonio y la maternidad. Nos sumamos a las interpretaciones feministas de la obra de Rousseau que han sabido ver una suerte de “política sexual” que concede todo el poder al varón por una concatenación de extensiones derivadas de la diferencia sexual; es decir, dado que las mujeres son las encargadas de la reproducción, serán, por extensión, las que realicen todas las actividades necesarias para el mantenimiento de la vida: crianza, educación, atención al marido, familia y

labores del hogar. La casa se convierte en la razón de ser de las mujeres, sentando las bases de la mujer victoriana.

Una de las virtualidades que tiene la esfera doméstica es la de situarse en una esfera independiente en la que sigue vigente la ley del más fuerte. Un espacio tal ofrece las condiciones ideales para aplicar el control —sobre todo moral— sobre las mujeres; en concreto, su exilio y reclusión a una esfera separada permite el cultivo de aquella virtud especial que Rousseau concede a las mujeres: la castidad. Uno de los mayores quebraderos de cabeza del pensamiento patriarcal es la legitimidad de los hijos; cuando el pensamiento patriarcal se siente amenazado, por extensión, desata su furia sobre las mujeres. El nacimiento del liberalismo trae consigo la defensa de la propiedad y la herencia de esta. Por tanto, velar por la virtud de las mujeres se vuelve un asunto de máxima importancia. Rousseau, censurará con dureza la infidelidad de las mujeres, apelando a la honra y a la propiedad:

[...] la mujer infiel hace más, disuelve la familia y rompe todos los lazos de la naturaleza; dándole al hombre hijos que no son de él traiciona a los unos y a los otros y añade la perfidia a la infidelidad [...] Si existe un estado espantoso en el mundo, es el del desgraciado padre que, sin confianza en su mujer, no se atreve a entregarse a los más dulces sentimientos de su corazón, que duda, al abrazar a su hijo, de si está abrazando al hijo de otro, a la prenda de su deshonor, al ladrón de los bienes de su propios hijos. (Rousseau, 1964, p. 404)

La reclusión de las mujeres, en tanto objeto de deseo, a una esfera independiente, permite no solo reprimir ese deseo, permite tener un control directo sobre su sexualidad.

La otra gran ventaja que tiene la reclusión de las mujeres en la esfera familiar es de sobra conocida: la reclusión de las mujeres es condición de posibilidad de la existencia de los *Emilios*. El nuevo modelo político propuesto por Rousseau requiere la existencia de *Sofías* que se encarguen de la producción/reproducción de ciudadanos y de las tareas de mantenimiento que la conservación y el bienestar de los ciudadanos precisan. El lugar de los *Emilios* es la esfera pública.

Intentaremos realizar una sinopsis abordando las consecuencias, implicaciones y alcance que tiene para las mujeres el nuevo modelo propuesto por Rousseau. En primer lugar, las mujeres son seres ontológicamente heterodesignados. La identificación mujer-Naturaleza (donde “naturaleza” es el opuesto a derrotar por la Razón–cultura) y su reducción a irracionalidad (versus Razón Universal) las excluye del pacto social; ni son individuos ni serán ciudadanas. Por tanto, se las exilia de la ciudadanía a una esfera indeterminada e invisible a la que acceden por el único contrato que les es permitido: un contrato sexual, *un pacto subjectionis*, mediante el cual la diferencia sexual –siguiendo a Pateman– se convierte en una diferencia política. Este espacio de reclusión está gobernado por leyes propias o, para ser más exactas, por la ley del más fuerte, donde el más fuerte siempre es el marido. El varón, laureado con la Razón, será el encargado de domar a la mujer-Naturaleza. Sin acceso a la universalidad, las mujeres son condenadas a la heteronomía moral; se regirán por reglas morales alternativas apropiadas para sus “desórdenes”. Estamos también ante la legitimación social y política de la división de espacios; más aún, ante dos nuevos modos de estar en el mundo. Las mujeres ocuparán el espacio de la invisibilidad, de la dependencia, del no poder, del no tener, del no valor. Las mujeres se constituyen en la alteridad, lo otro que se construye siempre bajo la atenta mirada del Ser y por contraposición a este. Los hombres, construirán su reino en el espacio exterior, el espacio del poder, del tener y del Ser. Gozarán de autonomía, libertad, capacidad de autodesignación.

La identificación de mujeres-Naturaleza será un gran lastre para el desarrollo del pensamiento feminista del siglo XIX. Al finalizar el siglo XVIII la proclama revolucionaria “libertad, igualdad y fraternidad” deja claro su mensaje real: “libertad e igualdad para las hermanas”. Cristina Molina analiza las paradojas del pensamiento Ilustrado en cuanto a su relación con las mujeres:

la mujer no es considerada sujeto de Las Luces, sino que, definida como Naturaleza, es más bien el objeto que Las Luces deben iluminar, pero en el sentido de someter y reprimir, y ello se logra a través de la circunscripción de lo femenino al ámbito de lo privado donde su peligrosidad de pasión no trascienda. (Molina, 1994, p. 120)

A las mujeres, se les niega la Razón Universal; son excluidas de la ciudadanía y confinadas en la esfera doméstica.

Mary Wollstonecraft y el feminismo de la igualdad

En 1792, Mary Wollstonecraft publica *Vindicación de los derechos de la mujer*, obra fundacional de la filosofía política feminista, en la que podemos situar “los orígenes teóricos y morales de lo que en la actualidad se denomina feminismo de la igualdad” (Cobo, 1989, p. 214). No debemos olvidar que, aunque la praxis sociopolítica de los ideales ilustrados tiene lugar en Francia, es en Inglaterra donde se gestan, gracias a la filosofía empirista de Hume y Locke, los moralistas ingleses y la revolución científica promovida por Newton. Podemos afirmar que Mary Wollstonecraft bebe de las fuentes ilustradas en un doble sentido: por una parte, conoce de primera mano las doctrinas ilustradas de los moralistas y filósofos ingleses; por otro, su inscripción al *círculo de los radicales* (Amorós y Cobo, 2010, p.127) y su traslado a París en 1792 le permiten vivir en primera persona la atmósfera revolucionaria.

Vindicación de los derechos de la mujer tiene varios interlocutores claros: por un lado, los filósofos moralistas ingleses; por otro, escritores afamados como el doctor John Gregory, autor de *A Father's Legacy to his Daughter*, que se convirtió en un auténtico éxito de ventas en la Inglaterra del XVIII. En esta obra encontramos un compendio del esencialismo y el culto a la apariencia vigente en la época; un claro ejemplo lo encontramos en las recomendaciones que Gregory realiza a su hija “cultivar su inclinación por los vestidos porque afirma que es lo natural en ellas” (Wollstonecraft, 2005, p. 78) o ser cautelosa mostrando su ingenio, pues es el talento más peligroso que puede poseer (Stewart, 1901, pp. 117-118). Pero, sin duda, será Rousseau el interlocutor constante en la obra.

Wollstonecraft, admiradora del talante intelectual de Rousseau (Amorós y Cobo, 2010, p. 128), se apropia del lenguaje ilustrado y de la conceptualización con la que el autor edificó su propia teoría contractualista para rebatir sus argumentos. Apelando al *bon sens*⁵ y a la razón, refutará los prejuicios vigentes que legitiman la situación de subordinación de las mujeres.

El *bon sens* al que apela Mary Wollstonecraft es una reelaboración ilustrada del *bon sens* cartesiano. En el *Discurso del Método*, Descartes utiliza el *bon sens* como sinónimo de razón, entendida esta como la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso. La razón ilustrada no se limita solo a tener un conocimiento de los hechos u objetos; tiene que responder, además, a la kantiana pregunta “¿Qué debo hacer?”. Añade, por tanto, un requisito a la razón cartesiana, al introducir “vínculos de necesidad entre razón y moral” (Amorós y Cobo, 2010, p. 131). En el nuevo paradigma, como hemos tenido oportunidad de señalar, el ejercicio de la razón libera de tradiciones, prejuicios y autoridad (sea esta de carácter religioso o político) proporcionando libertad y autonomía a los seres humanos. Mary Wollstonecraft hará gala de un uso sistemático de la razón y nos conducirá hacia senderos de autonomía y libertad hasta entonces nunca planteados.

El iusnaturalismo de Wollstonecraft

Cuando en el capítulo quinto de *Emilio* Rousseau aborda la educación de Sofía, Sofía se convierte en el universal femenino. Como hemos analizado en el apartado anterior, en esta obra, el autor ginebrino establece la inferioridad natural de las mujeres respecto a los hombres.⁶ La mujer, afirma Rousseau, “está hecha para complacer al hombre. Si el hombre debe complacerla a su vez, esto es de necesidad menos directa: su mérito está en su potencia; él complace por esta sola condición de ser fuerte” (Rousseau, 1964, p. 400).

Mary Wollstonecraft rebate los argumentos de Rousseau apelando al concepto de naturaleza ilustrado. Es importante conectar este concepto con el elaborado por Poulain de la Barre. Para el filósofo, en el estado de naturaleza las mujeres son iguales que los hombres; la desigualdad surge de la usurpación, del afán de dominio del hombre, quedando “sometidas por la ley del más fuerte” (De La Barre, 2007, p. 25). Por tanto, siguiendo al autor, su desigualdad no se debe a una falta de capacidad natural o de méritos. Pues bien, Wollstonecraft construye su argumento basándose en dichos supuestos iusnaturalistas. Si todos los seres humanos nacen con los mismos derechos naturales, en cuanto tienen su base en la razón, deben tener los mismos derechos políticos y sociales. Como anticipábamos, estamos ante el surgimiento del feminismo de la igualdad.

En la medida en que la desigualdad no se da de manera natural, todos los argumentos que legitiman la dependencia e inferioridad de las mujeres no tienen fundamento racional. Para su refutación, de manera análoga a los discursos de sus coetáneos revolucionarios, pondrá de manifiesto que dichos argumentos son fruto del prejuicio, de la tradición y de la costumbre. Por tanto, dice nuestra autora, “no permitiremos que los hombres orgullosos de su poder utilicen los mismos argumentos de reyes tiránicos y ministros venales y falazmente afirmen que la mujer debe someterse porque siembre ha sido así” (Wollstonecraft, 2005, p. 100).

El error de Rousseau: aproximaciones al sistema sexo-género

El Capítulo V de *Vindicación de los derechos de la Mujer*, lleva por título una auténtica declaración de intenciones: “Censuras a algunos de los escritores que han hecho de las mujeres objeto de piedad, al borde del desprecio”. Al comienzo de la sección primera, Wollstonecraft aborda la caracterización de las mujeres, de las *Sofías*, puesta en escena por Rousseau. Arremete contra ella, precisamente, por su artificialidad: “se ha erigido la estructura artificial con tanto ingenio, que parece necesario atacarla de una forma más detallada y ocuparme de ello yo misma” (Wollstonecraft, 2005, p. 147). Nuestra autora no tardará en poner de manifiesto el ardid utilizado por Rousseau, a saber: propone un patrón de mujer artificial, modelado por la educación diferenciada y las costumbres (morales y sociales) de la época y lo analiza como si la mujer fuera tal de manera innata (natural).

Rousseau alude a una inclinación natural de las mujeres hacia los vestidos y hacia el adorno. Basándose en sus observaciones, afirma que desde pequeñas aman adornarse y “no contentas con ser bonitas, quieren que se las encuentre como tales; se ve en sus incipientes modales, que ya sienten esa preocupación” (Rousseau, 1964, p.409). A esta inclinación debemos sumarle el gusto que sienten por las muñecas: “los dedos carecen de destreza, el gusto no está formado aún, pero ya se presenta la inclinación” (Rousseau, 1964, p. 411). Wollstonecraft se rebela contra este tipo de razonamiento con toda su fiereza intelectual: son observaciones “tan pueriles, que no merecen una refutación seria”. (Wollstonecraft, 2005, p. 96). Prosigue:

[...] es por supuesto, muy natural que una niña condenada a permanecer sentada durante horas, escuchando la charla vulgar de las pobres niñeras o

asistiendo al aseo de su madre, intente unirse a la conversación y que imite a su madre o sus tías y se divierta adornando a su muñeca sin vida [...] Ni siquiera los hombres de mejores facultades han tenido la fuerza suficiente para estar por encima del ambiente que les rodeaba. (Wollstonecraft, 2005, pp. 96-97)

No es la naturaleza la que hace diferentes a mujeres y hombres; es el modelaje perpetrado por la cultura, la educación y las normas sociales. Desde que son niñas,

[...] se las educa para complacer y para ocuparse de su conducta exterior [...] se las trataba como mujeres casi desde su mismo nacimiento, y recibían cumplidos en vez de instrucción, que debilitaba su mente. Se suponía así que la Naturaleza había actuado como una madrastra cuando formó este producto posterior de la Creación. (Wollstonecraft, 2005, pp.152-153)

Wollstonecraft pone de manifiesto cómo el ideal de mujer propuesto por Rousseau, lejos de ser natural, es un constructo social que opera en las niñas desde su primera infancia. Ese modelaje se realiza tratando a las niñas como se espera (o se quiere) que sean las mujeres. Además, si las mujeres fueran así por naturaleza, ¿por qué desperdiciar tantos esfuerzos en diseñar un plan para enseñarlas a ser lo que ya son? ¿Por qué prescribir una educación diferenciada destinada a convertirlas en lo que ya son?

Como ha señalado Rosa Cobo, Wollstonecraft se percata de la operación llevada a cabo por Rousseau: “primero establece los deberes de cada sexo y, después, sobre dichos deberes construye las inclinaciones naturales: por tanto, su concepto de naturaleza es una impostura y una trampa para las mujeres” (Amorós y Cobo, 2010, p.139). La trampa se completa ofreciendo a las mujeres una educación diferenciada, basada en el sentimentalismo, en la obediencia y en el servilismo, que, además de a la inferioridad y dependencia de los varones, les conduce al cultivo exclusivo de la belleza como medio de acceso al poder. Las mujeres son despojadas de aquello que caracteriza la humanidad: la virtud y la libertad.

Para Wollstonecraft, proporcionar a las mujeres una educación basada en el agrado a los hombres, supone su debilitamiento moral e intelectual. Apelando nuevamente al concepto de razón ilustrado, niega que haya que proporcionar una educación diferente a mujeres y hombres, pues la verdad “debe ser la misma para el hombre y la mujer” (Wollstonecraft,

2005, p.108). Nuestra autora da un paso más en su razonamiento cuestionando la teleología educativa inherente al discurso de Rousseau. Si la verdad debe ser la misma para el hombre y la mujer ¿por qué tomarse tanto interés por alejar a las mujeres de la verdad?

En el *Emilio*, Rousseau disuade a las madres juiciosas de intentar contradecir la naturaleza y educar a sus hijas como hombres honrados, pues, según el Ginebrino, “La mujer vale más como mujer y menos como hombre [...] cultivar en las mujeres las cualidades del hombre, y descuidar aquellas que le son propias, es pues visiblemente, trabajar en prejuicio suyo” (Rousseau, 1964, p. 407). Para Wollstonecraft, la educación diferenciada propuesta por Rousseau aumenta la desigualdad de las mujeres, convirtiéndolas, con la constitución de la sociedad civil, “en objetos insignificantes del deseo —meras propagadoras de necesidades” (Wollstonecraft, 2005, p. 52). Si se nos permite el atrevimiento, en una suerte de adelanto a la performatividad del género, Wollstonecraft apela a la renuncia de la “feminidad” y exhorta a las mujeres a convertirse en hombres honrados: “supongo que los hombres *racionales* me excusarán por intentar persuadirlas para que se conviertan en masculinas y respetables” (Wollstonecraft, 2005, p. 52). Wollstonecraft recomienda a aquellas madres que quieran educar dignamente a sus hijas “proceder, sin prestar atención a los desprecios de la ignorancia, con un plan diametralmente opuesto al que Rousseau ha recomendado” (Wollstonecraft, 2005, p. 96).

Como capta a la perfección nuestra autora, el fin de la educación de Sofía no es hacerla una ciudadana, un hombre honrado que diría Rousseau. El propósito fundamental de su educación es “hacerla una mujer honrada y estad segura de que ella valdrá más para sí y para nosotros” (Rousseau, 1964, p. 407), esto es, para los varones libres e iguales que sientan las bases del contrato social. La pregunta es inevitable: ¿en qué consiste la honradez de las mujeres?

Autonomía moral

En la obra de Rousseau, la virtud está reservada a los varones en cuanto ciudadanos. Las mujeres, al no poder participar de la Voluntad General, quedan excluidas de la virtud, al menos de la virtud general que tiene planteada para los ciudadanos. Sin embargo, Rousseau reservará para las mujeres una “virtud específica” basada en la obediencia y fidelidad al

esposo, la educación de los hijos y el cuidado del hogar. La principal virtud de la mujer es la castidad; para el filósofo ginebrino, la moral de la mujer está supeditada a su utilidad social: domesticar su sexo para ponerlo al servicio del ciudadano (esposo e hijos). Aunque en el *Primer Discurso sobre las Ciencias y las Artes* arremete contra aquellos ciudadanos que están pendientes de su reputación y de las apariencias⁷, no dudará en prescribir para las mujeres estas deleznable cualidades (Molina, 1994, pp. 120-127). La mujer no solo tiene que ser virtuosa, tiene que parecerlo:

Importa, pues, no solamente que la mujer sea fiel, sino que sea considerada como tal por su marido, por sus familiares, por todo el mundo; importa que sea modesta, atenta, reservada, que lleve a los ojos de los demás, como a su propia conciencia, el testimonio de su virtud. (Rousseau, 1964, p. 404)

Como ha puesto de manifiesto Celia Amorós, para Wollstonecraft la virtud no está fundada en intereses particulares, sino en la propia razón; estamos ante una autonomía moral. Como era de esperar, Wollstonecraft ataca esta concepción de la virtud específica y reivindica una virtud común, una moral inmutable frente a los usos locales. En la ética feminista de nuestra autora no tiene cabida una propuesta de normatividad femenina especial: su propuesta es universal. La castidad, convertida por Rousseau en una de las virtudes específicas de las mujeres, no es más que “una regla para gobernar el comportamiento, y preservar la reputación” (Wollstonecraft, 2005, p. 96). Wollstonecraft muestra la incoherencia en la que se incurre Rousseau al basar la virtud de las mujeres en la castidad, pues siguiendo estos criterios, cualquier mujer casta, incluso desatendiendo sus deberes sociales, sería considerada honorable.

El gran alegato que hace Wollstonecraft es, siguiendo a Celia Amorós, “promocionar a las mujeres a sujetos autónomos” (Amorós, 2000, p. 379), y esto se logrará facilitando a las mujeres una educación que permita fortalecer su entendimiento. Constata cómo la educación que han recibido las mujeres las ha despojado de toda virtud; la educación basada en el arte de agradar y en la galantería ha debilitado su entendimiento. Y no podemos obviar que, para Wollstonecraft, la virtud no puede encontrarse nunca en la ignorancia. El arte moral es un efecto de la virtud y requiere el cultivo de las facultades intelectuales.

Contra el elogio de la ignorancia

Si la Ilustración pretende superar la minoría de edad de la razón, Wollstonecraft no se conforma con menos. La educación de las mujeres es fundamental para que alcancen la mayoría de edad. Frente al elitismo intelectual de etapas anteriores, nuestra filósofa hace partícipes a todas las mujeres de sus reivindicaciones: “recuérdese que no pido un lugar para un número pequeño de mujeres distinguidas” (Wollstonecraft, 2005, p. 87).

Para nuestra autora, al igual que para D’Alembert o De la Barre, la educación que reciben las mujeres aumenta la inferioridad que de manera artificial se atribuye a las mismas. Aun admitiendo el embeleco de Rousseau y aceptando la debilidad natural de las mujeres, ¿por qué proporcionarles una educación que aumente y fomente dichas diferencias hasta hacerlas dependientes en todos los niveles? Wollstonecraft reivindica una educación que permita a las mujeres el cultivo de sus facultades y fortalezca sus virtudes, rechazando la idea de Rousseau de una educación de las mujeres relativa a los hombres.

¿Qué lleva a Rousseau a adoptar esta postura respecto a la educación de las mujeres? La finalidad de la educación de las niñas y mujeres está encaminada, no tanto a su crecimiento personal, como a conseguir el pleno desarrollo de los varones, esto es, de los ciudadanos. En cuanto primeras educadoras, su educación debe ser la justa y necesaria para que los hijos, en esta primera etapa de su vida, reciban una influencia que les permita ser, a posteriori, buenos ciudadanos:

De la buena constitución de las madres depende en principio la de los hijos; de la preocupación de las mujeres depende la primera educación de los hombres; de las mujeres dependen también sus costumbres, sus pasiones, sus gustos, sus placeres, su misma felicidad. Teniendo esto presente toda la educación de las mujeres debe ser relativa a los hombres. (Rousseau, 1964, p. 408)

A Wollstonecraft le resulta bastante fácil rebatir este argumento: si tan importante es la madre para la educación de los hijos, ¿no será imprescindible que reciban una buena educación en lugar de la educación de mínimos propuesta por Rousseau? ¿Por qué no fortalecer su entendimiento? Para ser una buena madre, afirma:

[...] una mujer debe tener juicio y aquella independencia de mente que pocas, enseñadas a depender enteramente de sus maridos, poseen [...] A menos que el entendimiento de la mujer sea cultivado, y su carácter hecho más firme, al permitirseles gobernar su propia conducta, ella nunca tendrá juicio suficiente o control de temperamento para ocuparse de sus hijos adecuadamente. (Wollstonecraft 2005, p. 253)

No obstante, el interés de nuestra autora va más allá del ámbito funcional. Si en Rousseau la educación de la mujer está orientada al hombre, para Wollstonecraft, es un deber para sí misma y en cuanto ciudadanas. El primer deber para una mujer

[...] es para sí mismas como criaturas racionales, y el siguiente en cuanto a importancia, como ciudadanas, es el de una madre, que incluye tantos otros. El rango social que exige el cumplimiento de este deber las degrada necesariamente, haciendo de ellas meras muñecas. (Wollstonecraft, 2005, p. 243)

Conclusión

Hemos podido dar cuenta de la enorme importancia que tiene la Ilustración para la emergencia del feminismo como filosofía crítica de la sospecha. Gracias a la plataforma de abstracciones universalizadoras que se generan, podemos realizar una metacrítica de la propia Ilustración. Si bien se percibe a sí misma como la mayoría de edad de la Razón, excluye y condena a la minoría de edad a la mitad de la población.

El análisis de la política sexual propuesta por Rousseau en sus obras, y la legitimación de la desigualdad que de estas podemos extraer, es un claro ejemplo de esta insuficiencia. Será Mary Wollstonecraft la que denuncie el ardid realizado por Rousseau, a saber: propone un patrón de mujer artificial, modelado por la educación diferenciada y las costumbres (morales y sociales) de la época, y lo analiza como si la mujer fuera tal de manera innata (natural). Al desvelar este ardid, la autora pone de manifiesto que estamos ante constructos culturales, no naturales. Aunque no lo menciona de manera explícita, nos encontramos, embrionariamente, el concepto de género.

La crítica de Wollstonecraft a la teoría sexual propuesta por Rousseau resulta de vital importancia para la emergencia de la filosofía política feminista. La obra de Wollstonecraft es una de las obras fundacionales del feminismo, por la riqueza de las argumentaciones, por su propuesta ético-política y por anticipar, de una manera insuficientemente reconocida, conceptos que serán de vital importancia para el feminismo posterior.

Notas

¹ Véase el artículo Amorós, C. (1990). El feminismo, senda no transitada de la Ilustración. *Isegoría*, 1, 151-160.

² Utilizando la metáfora que nos proporciona Mary Wollstonecraft a propósito del criterio moral “si solo existe un criterio moral y un arquetipo para el hombre, las mujeres parecen estar suspendidas por el destino, de acuerdo con el relato vulgar del féretro de Mahoma, no poseen el instinto infalible de las bestias ni se les permite fijar la mirada de la razón sobre un modelo perfecto” (Wollstonecraft 2005, p.86).

³ Olympe de Gouges afirma en el artículo X: “la mujer tiene el derecho de subir al cadalso; debe tener también igualmente el de subir a la Tribuna con tal que sus manifestaciones no alteren el orden público establecido por la Ley” (Gouges, 1993, p.158).

⁴ Sostiene Rousseau:

que el más fuerte sea el dominador en apariencia y depende en efecto del más débil; y esto no por un frívolo empleo de la galantería, ni por una orgullosa generosidad del protector, sino por una inevitable ley de la naturaleza, que, dando a la mujer más facilidad para excitar los deseos que al hombre para satisfacerlos, hace depender esto, a pesar de que derive de él, del buen placer de la otra y le obliga a buscar a su vez con qué complacerla, para lograr que ella consiente en dejarle ser el más fuerte. (1964, p. 402)

⁵ Para un análisis del *bon sens* como “aliado natural de la causa de las mujeres” nos remitimos a la obra de Amorós y Cobo (2010, pp. 93-108).

⁶ Aunque en su teoría contractualista, hombres y mujeres en estado de naturaleza son iguales, en el *Emilio* obvia esta igualdad y sitúa a las mujeres, por naturaleza, en un plano de inferioridad.

⁷ En palabras de Rousseau:

Antes de que el arte hubiese afectado nuestros modales y enseñado a nuestras pasiones a hablar un lenguaje artificioso, nuestras costumbres eran rústicas, pero naturales, y la diferencia en los modos de proceder anunciaba al primer golpe de vista la de los caracteres. La naturaleza humana, en el fondo, no era mejor, pero los hombres encontraban su seguridad en la facilidad de penetrarse recíprocamente, y esta ventaja, cuyo precio nosotros no sentimos, les ahorra gran cantidad de vicios.

Hoy, cuando investigaciones más sutiles y un gusto más fino han reducido el arte de agradar a principios, reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad y parece como si todos los espíritus hubiesen sido echados en el mismo molde; el civismo exige sin cesar, la conveniencia ordena; incesantemente se siguen los usos, nunca su propio gesto. Nadie se atreve ya a parecer lo que se es y, en esta perpetua compulsión, los hombres que forman el rebaño que se llama sociedad, puestos en las mismas circunstancias, harían siempre las mismas cosas si motivos más poderosos no se lo impidiesen. (1995, p. 9)

Referencias

- Amorós, C. (1990). El feminismo, senda no transitada de la Ilustración. *Isegoría*, 1, 151-160. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.383>
- Amorós, C. (1993). Presentación. En A. Puleo (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp. 7-9). Anthropos.
- Amorós, C. (1995). *Hacia una crítica de la Razón Patriarcal*. Círculo de Lectores.
- Amorós, C. (2000). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Cátedra.
- Amorós, C. y Cobo, R. (2010). Feminismo e Ilustración. En C. Amorós, Celia y A. De Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 1: De la Ilustración al segundo sexo* (pp. 91-144). Minerva.
- Amorós, C. y De Miguel, A. (2010). Introducción. Teoría feminista y movimientos feministas. En C. Amorós, Celia y A. De Miguel (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Tomo 1: De la Ilustración al segundo sexo* (pp. 13-89). Minerva.
- Anónimo. (1993a). Petición de las mujeres del Tercer Estado (1789) en A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp. 111-114). Anthropos.

- Anónimo. (1993b). Quejas y denuncias de las mujeres malcasadas (1790) en A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp.127-133). Anthropos.
- Cobo Bedía, R. (1989). Mary Wollstonecraft: un caso de feminismo ilustrado. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 48, 213-217. http://www.reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_048_11.pdf
- Cobo Bedía, R. (1993). *Democracia y patriarcado en Jean Jacques Rousseau* [Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <https://eprints.ucm.es/id/eprint/4075/>
- D'Alembert (1993). Carta de D'Alembert a Jean-Jacques Rousseau en Puleo García, Alicia Helda (1993). (Ed.). *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. (pp. 74-76) Anthropos.
- De La Barre, P. (2007). *La igualdad de los sexos*. UNAM.
- De Miguel Álvarez, A. (enero, 2007). El feminismo a través de la historia I. Feminismo premoderno. *Mujeres en Red*. <http://www.mujeresenred.net/spipág.php?article1309>
- De Miguel Álvarez, A, y Cobo Bedía, R. (1997). Implicaciones Políticas del Feminismo. En F. Quesada (Ed.), *Filosofía política. I, Ideas políticas y movimientos sociales*. Trotta.
- Descartes, R. (1994). *Discurso del Método*. Alianza Editorial.
- Diderot (1751). Éclectisme. En Diderot et d'Alembert, *L'Encyclopédie* (1re éd., Tome 5, pp. 270-293). https://fr.wikisource.org/wiki/L'Encyclopédie/1re_édition/ECLISSES
- Duhet, P. M. (1974). *Las mujeres y la revolución*. Península.
- Gouges, O. (1993). Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana. En A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII* (pp. 155-163). Anthropos.
- Jaucourt, L. (1993). Mujer según el derecho natural. En A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. (pp. 37-40). Anthropos.

- Madame B. de B. (1993). *Cuaderno de quejas de Madame B. de B (1789)* en A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. (pp. 114-121). Anthropos.
- Madruga Bajo, M. (2020). *Feminismo e Ilustración. Un seminario fundacional*. Cátedra.
- Mallet, E.-F. (1993). Mujer según la antropología. En A. Puleo García (Ed.), *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. (pp. 40-44). Anthropos.
- Molina Petit, C. (1994). *Dialéctica feminista de la Ilustración*. Anthropos.
- Pateman, C. (2019). *El contrato sexual*. Ménades.
- Pernoud, R. (2000). *Cristina de Pizán*. José J. de Olañeta, Editor.
- Posada Kubissa, L. (1995). Pactos entre mujeres. En C. Amorós, *10 Palabras Claves Sobre Mujer* (pp. 331-365). Editorial Verbo Divino,
- Puleo García, A. (Ed.). (1993). *La ilustración Olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Editorial Anthropos.
- Roldan Panadero, C. (2008). Transmisión y exclusión del conocimiento en la ilustración: filosofía para damas y *querelle des femmes*. *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 184(731), 457-470. <https://doi.org/10.3989/arbor.2008.i731.196>
- Rousseau, J.-J. (1964). *Emilio o de la Educación*. Biblioteca EDAF.
- Rousseau, J.-J. (1975). *El contrato Social*. Espasa-Calpe.
- Rousseau, J.-J. (1995). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*. Editorial Tecnos.
- Rousseau, J.-J. (2001). *Discurso sobre la economía política*. Editorial Tecnos.
- Sledziewski, Elisabeth G. (2000). Revolución Francesa. El giro. En G. Duby y M. Perrot, *Historia de las Mujeres IV. El siglo XIX* (pp.41-56). Taurus.
- Stewart, A. G. (1901). *The Academic Gregories*, Oliphant Anderson & Ferrier.

Wollstonecraft, M. (2005). *Vindicación de los derechos de la Mujer*,
Ediciones Istmos.

Sobre grietas y rupturas: el populismo visto como un proceso. Un análisis socio-histórico a partir de la teoría populista de Ernesto Laclau

On Cracks and Ruptures: Populism Seen as a Process. A Socio-Historical Analysis Based on the Populist Theory of Ernesto Laclau

Claudio Riveros
Universidad de Talca, Chile

Alejandro Pelfini
Universidad del Salvador, Argentina

Resumen

Más allá de sus indudables aportes y originalidad, varios autores vienen señalando las limitaciones de la teoría de Ernesto Laclau sobre el populismo, principalmente a partir de los desarrollos en *La Razón Populista*. Sea por su formalismo, por la oposición entre movilización e institucionalización (compartida con Chantal Mouffe) o por la fusión de la lógica populista con la de la política sin más, las críticas recientes apuntan a ir más allá de Laclau. En este artículo buscamos sociologizar la teoría de Laclau dotando a la lógica formal de un contenido óntico y estructural vinculado con la teoría de clivajes. Bajo esta perspectiva, proponemos entender al populismo como un proyecto y régimen político que se explica mediante lo que denominamos un proceso populista que distingue tres instancias: momento, fenómeno y régimen. Para ello hacemos, en primer lugar, una referencia general al carácter formal de la articulación populista y cómo se construye la frontera entre movilización e institucionalización en Laclau y Mouffe; luego indagamos respecto a lo que entendemos por proceso populista; y en último lugar, planteamos la posibilidad de estudiar al populismo desde una lógica de lo que

Recibido: 29-10-2021. Aceptado: 3-12-2021



Claudio Riveros Ferrada (autor para correspondencia) es Doctor en Sociología, Universidad Alberto Hurtado, Chile. Se desempeña como académico de la Escuela de Ciencias Políticas y Administración Pública, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad de Talca, Chile. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5503-1619>

Contacto: clriveros@utalca.cl

Alejandro Pelfini es Doctor en Sociología, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemania. Se desempeña como académico Universidad del Salvador, Argentina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1242-5770>

Contacto: pelfini.alejandro@usal.edu.ar

Cómo citar: Riveros, C., y Pelfini, A. (2022). Sobre grietas y rupturas: el populismo visto como un proceso. Un análisis socio-histórico a partir de la teoría populista de Ernesto Laclau. *Revista Stultifera*, 5(1), 69-89. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-04.

SOBRE GRIETAS Y RUPTURAS: EL POPULISMO VISTO COMO UN PROCESO

hemos denominado clivajes horizontales y verticales, propuesta que, si bien no es dependiente de la teoría procesual, conversa con ella al exigir también una perspectiva de análisis sociológico —y no solo del acontecer político— cuando se habla de clivaje populista.

Palabras clave: enfoque socio-histórico, movilización-institucionalización, proceso populista, teoría de clivajes, Laclau

Abstract

Despite its undoubted contributions and originality, several authors have been pointing out the limitations of Ernesto Laclau's theory of Populism, mainly from the developments in *The Populist Reason*. Whether because of its formalism, the opposition between Mobilization and Institutionalization (shared with Chantal Mouffe) or the conflation of populist logic with that of politics in general, recent criticisms aim to go beyond Laclau. In this article we seek to sociologize Laclau's theory including in its formal logic an ontic and structural logic linked to cleavage theory. From this perspective, we propose to understand populism as a project and a political regime that is explained by what we call a Populist Process that distinguishes three instances: moment, phenomenon and regime. For this purpose we make, in the first place, a general reference to the formal character of the populist articulation and how the mobilization-institutionalization border is built in Laclau and Mouffe; then we inquire about what we mean by populist process; and finally, we raise the possibility of studying populism from a logic based on what we have called horizontal and vertical cleavages, a proposal that although it is not dependent on processual theory, converses with it by also demanding a perspective of sociological analysis and not only of political events when talking about populist cleavage.

Keywords: socio-historical approach; mobilization-institucionalization; populist process; cleavage theory; Laclau

A modo de introducción

Como se plantea en, quizás, el principal enfoque del populismo en la actualidad, (Mudde y Rovira, 2017; Hawkins y Rovira, 2017) donde la teoría ideacional triunfa sería, precisamente, a partir de las limitaciones de la teoría de Ernesto Laclau. Estas limitaciones, a juicio de la teoría, serían tres: primero, a la hora de estudiar el fenómeno populista desde una perspectiva comparada y/o empírica; segundo, porque el planteamiento original de Laclau resulta en un argot teórico complejo, donde la abstracción no termina siendo provechosa para la teoría; y tercero, en

cuanto el populismo se concibe como sinónimo de política y en la que cualquier acción que se enmarque en la lógica de la diferencia no pasa a ser más que una simple administración del orden. Sin embargo, consideramos que las críticas arriba mencionadas, si bien son plausibles, no por ello autorizan a dejar de lado la teoría laclausiana. Todo lo contrario, aunque parezca contraintuitivo, la ratifican aún más; sobre todo cuando lo que se propone es simplificar el populismo como un discurso que opone a la élite (corrupta) y a un pueblo (virtuoso) en el que prima la voluntad general. En otras palabras, se propugna la formalidad laclausiana del discurso populista, pero sin considerar la profundidad de su construcción, ni tampoco pareciera interesarse en cómo se construye socio-históricamente el populismo, salvo operativizando el fenómeno en una secuencia de oferta y demanda que, si bien permite objetivar el discurso político mediante encuestas y análisis del discurso, en realidad no mira al fenómeno en clave sociológica ni histórica (Hawkins *et al.*, 2019).

En este sentido, nuestro principal objetivo en este artículo, no es “solo” —como apuntan Ostiguy y Moffitt (2021)— entender cómo opera el significante pueblo, las prácticas identitarias entre el líder y sus seguidores e identificar cuáles son los elementos culturales y sociales que dan forma a una construcción que se quiere hacer hegemónica, sino que, principalmente, buscamos sociologizar la teoría de Laclau, por poco ortodoxo que esto sea, dotando la lógica formal de un contenido óntico y estructural. Bajo esta perspectiva, proponemos entender al populismo como un proyecto y régimen político que se explica mediante lo que denominamos un proceso populista que distingue tres instancias: momento, fenómeno y régimen. En cuanto al orden de este trabajo, en primer lugar, hacemos una referencia general al carácter formal de la articulación populista y cómo se construye la frontera entre movilización e institucionalización. En segundo lugar, se detalla la tensión existente entre la lógica movilizadora e institucionalista con un contrapunto en la teoría esbozada ortodoxamente por Mouffe. En tercer lugar, indagamos respecto a lo que entendemos por proceso populista. Y, en último lugar, planteamos la posibilidad de estudiar al populismo desde una lógica de lo que hemos denominado clivajes horizontales y verticales, propuesta que, si bien no es dependiente de la teoría procesual, conversa con ella al exigir también una perspectiva de análisis sociológico y no solo del acontecer político cuando se habla de clivaje populista.

Laclau y el carácter formal de la articulación populista: ¿es posible una institucionalidad populista?

Sin que sea posible adentrarnos en la teoría de Laclau, ya sea por extensión o por alcance analítico del artículo, habría que decir primero que, cuando Laclau inició sus estudios relacionados con el populismo, definía a este como “la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto a la ideología dominante” (Laclau, 1978, p. 22). Vale decir, y siguiendo muy de cerca los ejes del marxismo clásico, el autor circunscribía al populismo a la permanente actualización del antagonismo político entre el pueblo y el bloque de poder. Sin embargo, con el paso del tiempo —y secundado en esto por Chantal Mouffe— Laclau pasó de una matriz de análisis en la que predominaba la lucha de clases a una visión postestructuralista y pragmatista de lo social, la cual se afirmaba en la premisa de que todos los fenómenos sociales (palabras, acciones, prácticas e ideologías) debían ser entendidos como producciones de sentido articuladas discursivamente (Laclau y Mouffe 2010). Con todo, el autor siempre mantuvo al antagonismo como eje inalterable para explicar al populismo. Así, el antagonismo pasó a designar el límite de la objetividad social; en particular, en un juego de lógicas diferenciales-equivalenciales, que se trasuntan mediante las demandas y un significante vacío, que opondrían al pueblo frente al bloque de poder.

En segundo lugar, el intelectual argentino concibió al populismo como un modo formal de constituir lo político: “el populismo no nombra tal o cual realidad histórica de tal momento, ni nombra tal o cual realidad sociológica, sino que nombra a lo político en su acontecer ontológico” (Laclau, 2005, p. 89). En este sentido, si el populismo es una categoría puramente ontológica, respecto a los contenidos no interesan su conformación y posterior producción en cuanto categorías históricas, sino porque se constituyen como elementos que participan del proceso de articulación, generando así modos de representación. Así, el autor propone que toda lógica populista exige una formación interna antagónica entre el pueblo y quienes detentan el poder. Se trata de una configuración que se articulará, primero, en torno a una demanda diferencial/equivalencial que permitirá el surgimiento del pueblo; y segundo, como un sistema de representación que se constituirá como un sistema de significación y ruptura. En definitiva, “un movimiento no es populista porque en su política o ideología presenta contenidos reales identificables como populistas, sino

porque muestra una determinada lógica de articulación de esos contenidos —cualesquiera sean estos últimos” (Laclau, 2005, p. 53).

Como hemos argumentado en otro lugar, para Laclau,

[...] la característica invariante de todo populismo reside en que es un fenómeno político en el cual las interpelaciones popular-democráticas se articulan y presentan hegemónicamente bajo la forma de un antagonismo irreductible respecto a la hegemonía dominante. Por lo tanto, si el populismo es *per se* contra-hegemónico, todo proceso político que cuestione a la ideología hegemónica y/o dominante sería catalogable como populismo, independiente de su “color” político. Así, desde la perspectiva del autor, el populismo puede provenir desde las más diversas orientaciones políticas, pues lo que realmente importa para calificar a un fenómeno como populista es la presencia de una frontera antagónica que enfatiza la radicalidad popular, producto de que los canales existentes para la *vehiculización* de las demandas sociales han perdido toda eficacia y legitimidad. (Riveros, 2018a, pp. 65-66)

En consecuencia, el populismo no sería un momento de transición hacia la madurez política, sino una permanente acción de la dimensión política, donde la lógica populista no es sino una articulación de demandas que se construyen en tanto pueblo y que encuentran en oposición al orden establecido. Por este motivo, —concluye el autor— no hay “un” elemento que determine en última instancia lo que es el pueblo, aunque las diferencias son equivalentes entre sí (nunca iguales) en tanto rechazan el discurso institucionalista, discurso que reclama la diferencialidad *in toto*; es decir, como una totalidad de diferencia. Por el contrario, en la lógica populista hay una parte que permanentemente exige ser el todo, generando así la exclusión de otro de modo radical mediante la construcción de fronteras antagónicas irreductibles que se enfrentan discursivamente alrededor de dos cadenas equivalenciales incompatibles (Laclau, 2005). En términos simples, un discurso institucionalista “es aquel que intenta hacer coincidir los límites de la formación discursiva con los límites de la comunidad [...] En el caso del populismo ocurre lo opuesto: una frontera divide a la sociedad en dos campos” (Laclau, 2005, p. 207).

De ese modo, la tensión entre una lógica movilizadora y otra institucional constituye uno de los aspectos centrales de la teoría de Laclau, pues si se ha de seguir al “pie de la letra” al autor, difícil sería dar forma a algo llamado institucionalización populista, si queremos decir con ello un tipo específico de “estatalidad populista”. Y ello, pese a que el autor en sus

últimas intervenciones públicas tendió a establecer un puente entre ambas lógicas. No obstante, desde un sentido ortodoxo, propugnado últimamente por Chantal Mouffe, se ha reafirmado la concepción del populismo como una estrategia discursiva que carecería de un específico contenido programático o que sea considerado como un régimen político. Por el contrario, aquí se propone que el populismo sí se puede institucionalizar y materializar como régimen o —si se quiere— gobierno; y es en estos aspectos donde también importa su contenido óntico y orientación (derecha/izquierda) en tanto proyecto emancipador.

Mouffe y la tensión entre movilización e institucionalidad

Si el populismo es —según lo expresado— movilización constante frente al poder instituido (pese a que Laclau en sus últimos años se abrió a reconocer un “ir y venir” entre “pueblo y estatalidad”), ¿cuál es el espacio que quedaría para la conformación de un pueblo constituido en gobierno? Sobre todo, en el entendido que el pueblo se define siempre en oposición al poder establecido; pero incluso si vamos un poco más allá y dicha movilización llega al poder: ¿se cerrará la demanda permanentemente para configurarse ahora no como *plebs* sino como *populus*? A decir verdad, la tensión sigue estando presente, ciertamente, si se analiza de cerca la propuesta de Chantal Mouffe, quien sigue entendiendo el populismo como una articulación discursiva que carece de un específico contenido programático o que pueda instituirse como régimen. Para la autora, en *For a Left Populism* (2018), el populismo surgiría, por una parte, en un contexto de disputa a la hegemonía neoliberal vigente, tras años de ausencia de antagonismo, de naturalización y neutralización de los conflictos normativos que expresan las clases y/o los grupos presentes en una sociedad; y por otra, porque se podría expresar conflictivamente desde el amplio espectro político (sea derecha o izquierda). Esto responde a que el fenómeno se definiría siempre como una estrategia discursiva carente de una ideología particular o programa; tampoco —insiste la autora— tendría como fin concluir en un régimen político.

Así pues, de lo anterior se sigue la tensión irresuelta de las dos lógicas, la movilizadora y la institucionalista, como bien advirtió en su momento Aboy Carles (2010) o Aboy Carlés y Melo (2014). Primero, porque, aunque se acepte una movilización permanente, la tendencia de la lógica institucionalista será la de clausurar las demandas. Segundo, porque, si la demanda no tiene contenido “ideológico”, permitiría entender, por una

parte, que la lógica populista no es de derecha ni de izquierda, en tanto es una demanda democrática; pero, por otra, corre el riesgo de que el contenido mismo sea indiferenciable como régimen o —si se quiere— gobierno. Precisamente esta es la crítica que se puede deslizar a Chantal Mouffe en su libro *For a left Populism*. En primer lugar, habría que discutir el hecho —como arguye la autora— de que toda articulación que demande soberanía y que se articule en oposición a la postpolítica será por defecto democrática. En realidad, y a tales efectos, no parecieran presentarse como un faro democrático ciertos proyectos políticos —como en algunos casos de países europeos— en los que se excluyen abiertamente a comunidades LGBT o migrantes; o bien —en el caso latinoamericano— proyectos que combinan autoritarismo y neoliberalismo. Pero, incluso aun cuando sea esto correcto, ¿en qué momento se visualiza la tonalidad política, el contenido de derecha e izquierda? Una de dos: o ya se pueden verificar los contenidos políticos en el origen y el desarrollo de la articulación; o bien, si esta no es significativa, se podría observar en tanto gobierno. En definitiva, no solo importaría la forma de la articulación, sino que los contenidos que adquieren las políticas que propugna un gobierno que fue elegido, y esto —se quiera o no— solo se puede verificar en tanto gobierno populista: de derecha o izquierda.

Como ya sostuvimos en otro lugar, el problema es que Mouffe

[...] se resiste a catalogar el populismo como un régimen político, pese a que exige una sinergia entre movilización e institucionalidad. Para la autora, la institucionalización del discurso populista en, para y por el Estado es una condición esencial para su triunfo. Sugiere que es ahí donde el líder junto a los ciudadanos, constituirán un espacio de auténtica soberanía nacional en el que se podrán cumplir las decisiones tomadas por la comunidad. Ciertamente y tratando de entender el planteamiento, es que podría efectivamente no existir algo como un “programa” populista, pero sí se debería aceptar que la articulación discursiva populista lleva consigo un proyecto normativo que intentará plasmar en un gobierno y solo en su desarrollo permitiría determinar, con mayor claridad si los discursos esgrimidos son de derecha o de izquierda. (Riveros, 2019, p. 226)

Así lo plantea Samuele Mazzolini (2021), siguiendo la concepción de Laclau (2005) de que cierta ambigüedad ideológica es una característica intrínseca al populismo. En ese sentido, Mazzolini sostiene —en su estudio del proceso populista llevado a cabo por Rafael Correa en Ecuador— que el líder es en último término quien definirá cuál demanda será la más activa en la cadena equivalencial; esto es, será dicha elección la que finalmente

distinguirá el proceso de gobierno, creando o recreando la frontera equivalencial y al aportar una tonalidad más radical o conservadora. Por otra parte —aunque se relaciona con lo anterior—, el autor pareciera proponer que el populismo debe trasuntarse también en una institucionalidad, en cuanto consolidación de un régimen que tiene tras de sí un proyecto político que intentará constituirse en hegemónico.

Por último, ante estas problemáticas, sería quizás adecuado recurrir al planteamiento de Pierre Ostiguy (2014, 2015), quien propuso entender al populismo como una lógica que no dirime y opta entre movilización o institucionalización —lo que él llama *institucionalidad sucia*—, sino que combina (como una) ambas lógicas en forma permanente, de manera que la prevalencia desmedida de una estas lógicas sobre la otra no permitirá la consolidación —si se quiere— de un “proyecto” o un “gobierno” populista. Quizás haya mucho de eso en la idea “con un pie en la calle y el otro en el gobierno”. Pero también habría que precisar finalmente si el populismo, antes que estas lógicas, es siempre un proyecto emancipador; sobre todo al estudiar los proyectos populistas de derecha y el mal llamado populismo de centro.

El proceso populista: distinción entre momento, fenómeno y régimen

Ahora bien, si lo que está en el centro del argumento es que el populismo se define como el acto discursivo de dividir antagónicamente a la sociedad entre una élite que detenta el poder —más precisamente al bloque de poder— y un pueblo que se construye a partir de la agregación de demandas mediante una cadena equivalencial (y donde el líder jugaría el rol articulador); en ese caso, la estructura, las condiciones de posibilidad que le darían origen pasaría casi desapercibida, o bien serían de segundo orden y no explicativas del fenómeno en cuanto tal. Es en este sentido en el que la teoría de Laclau sirve de base para la definición ideacional del populismo. Sin embargo, —como plantean sus defensores— el enfoque ideacional, analíticamente, vendría a separar la existencia de un lenguaje populista respecto a sus efectos sobre la política (Hawkins y Rovira, 2017); esto es, al dejar de atribuir a la discursividad la plena constitutividad social, pareciera que dicha teoría resta centralidad al problema, despojándolo de varias de las implicancias que Laclau le otorgó. Con todo, la teoría ideacional (Hawkins y Rovira, 2017; Mudde y Rovira, 2017) ha intentado estudiar las causas y consecuencias del populismo, pero desde un sentido inverso al que proponemos aquí: solo una vez que hayan sido identificados discursos

que previamente han sido catalogados de populistas. En consecuencia, mientras que en la teoría de Laclau se apunta a explicar la cadena equivalencial, la teoría ideacional se atiene fundamentalmente a observar un discurso que hace alusión al estudio de las micro-condiciones (oferta y demanda) y no las macro-condiciones que explicarían el surgimiento y desarrollo del fenómeno.

Es precisamente en estos aspectos donde esbozamos una propuesta teórica que, por una parte, asume una perspectiva discursiva del populismo y, por otra, conecta esa discursividad a las condiciones de posibilidad estructurales y materiales, así como agenciales, para su realización. Ciertamente, este planteamiento —si seguimos lo dicho por el propio Laclau— podría generar cierto escepticismo. Afirmaba el autor que alguien podría sostener que

existe una gama de fenómenos que contienen aspectos populistas, mi modelo es un intento de teorización que se mueve más allá de una concepción descriptivista o historicista del mismo; yo lo entiendo como una articulación de lo político en la constitución dicotómica del *sujeto pueblo*. (Osorio y Salazar, 2020, p. 106)

Sin embargo, el problema no se resuelve oponiendo la cita anterior a nuestro planteamiento, toda vez que —como indica el mismo Laclau— se sentía muy interpretado por Poulantzas, quien antes de morir se estaba moviendo “en una dirección en la cual la limitación de los efectos estructurales está cada vez más presente” (Osorio y Salazar, 2020, p. 103).¹ ¿No es acaso la estructura un elemento esencial cuya interpretación exige el estudio del proceso histórico?

Proponemos así un enfoque procesual (Riveros, 2018a). Tal enfoque concibe al populismo como un proceso sociohistórico en el cual grupos postergados del poder pugnan con los sectores dominantes. Ello obliga, por lo menos, a caracterizar a los grupos involucrados, sus asimetrías de poder y los diferentes intereses que esgrimen. Esto también implica que no puede existir populismo allí donde no exista una *plebs* que pugne equivalencialmente por sus demandas. Además, la definición procesual implica reconocer las diferencias sustantivas que, en términos de proyecto político, separan a grupos con distintas identidades e ideologías y que dan sentido a esta pugna más allá del rechazo identitario en contra de la élite. No solo —como planteamos más adelante— existe una brecha política, sino también se puede configurar una grieta socio-cultural. En este sentido, se

reconocen diferentes estadios en la articulación del populismo que permiten distinguir sus niveles de desarrollo en la impugnación del orden social. Tales estadios podrían dividirse entre momento, fenómeno y régimen (Riveros, 2018a; 2018b).

En primer lugar, la idea de momento remite a una ruptura dentro del *statu quo*. Tal ruptura consiste en una pérdida radical de legitimidad por parte del grupo dominante y su orden, contra el que antagonizará un pueblo agrupado en torno a demandas heterogéneas y postergadas. En este punto, cabe apoyarse en lo que Gramsci (2000) denominó una crisis hegemónica: el socavamiento de la legitimidad de los grupos imperantes, cuyo orden ya no suscita consenso entre los subordinados. El estudio del populismo, por tanto, implica el estudio de las condiciones históricas que lo generan. A su vez, requiere atender a las cuestiones que frustran las articulaciones populistas capaces de impugnar el orden establecido, dado que en ningún caso dichas articulaciones suceden inexorablemente al estadio del momento. Mucho tendrá que ver aquí también, como afirman Stavrakakis (2018) o Semán (2021), el antipopulismo existente. A decir verdad, no ha habido mucha discusión académica con respecto al concepto de momento y ha pasado más bien desapercibido (Goodwyn, 1976), pese a que al mismo tiempo puede ser leído y escuchado constantemente en los medios. Si bien los trabajos de Martínez y Vairberg (2014) —quienes identifican populismo y movilización— o el artículo de Pelfini (2015) —que indaga con respecto a la similitud y diferencias entre el proceso *Ocuppy Movement* y el populismo— son valiosos al poner el concepto en la palestra, no lo son tanto en su sistematización.

Considerando este último aspecto, el trabajo de Mouffe (2018) constituye un aporte, alcanzando el término plena vitalidad. Para la autora, la contestación a la hegemonía neoliberal que se tradujo en la denominada postpolítica habría empezado a ser contestada los últimos años, por una parte, por líderes y partidos de derecha reacios a la globalización y, por otra, por movimientos sociales y partidos-movimiento. A esta contestación política y al consecuente aumento de antagonismo es a lo que Mouffe denomina el “momento populista”. Vale decir, sería este el momento en el que se estaría conformando una frontera antagónica mediante una estrategia discursiva en la que se divide el pueblo de los que tienen el poder, en virtud de heterogéneas y numerosas demandas (ambientales, minorías sexuales, étnicas) que no han sido satisfechas por la institucionalidad imperante. Para nosotros, en cambio, el momento populista no estaría

limitado a procesos actuales, sino a una crisis hegemónica —en el entendido de una crisis gramsciana o lo más cercano a ella—; es decir, de una crisis no solo de legitimidad o vacío de poder (como comúnmente se ha estudiado y limitado al populismo) sino, ante todo, cuando se interroga el modelo de desarrollo y quiénes lo conducen. Esto permitiría estudiar al populismo como un proceso histórico y no limitado al contexto actual. No obstante, la fortaleza de la conceptualización de Mouffe es de suyo evidente: esto, porque la articulación es siempre discursiva y se construye en torno a significantes (en consonancia total con lo planteado por Laclau). Para nosotros, la construcción es la misma, pero cambia el tiempo y se profundiza en una lectura gramsciana de crisis hegemónica.

Con todo, cuando hablamos de momento populista, no se debe confundir o igualar a este con un discurso populista, como podría sugerir la teoría ideacional; tampoco, desde otras perspectivas teóricas que plantean que los discursos subsumen la realidad material. A lo menos, habría que dar prueba de ello. Primero, porque no toda oposición entre la élite y el pueblo da cuenta de un discurso populista; segundo, porque, si bien el populismo no es una simple maniobra *top down*, tampoco es una sinergia discursiva perfecta entre el líder y sus seguidores. Un discurso polarizador contra la élite que carezca de algún componente contrahegemónico se conforma como pura retórica, constituyéndose antes en un discurso demagógico que en uno populista, por más que contenga varios de sus elementos. Ciertamente es que todo este argot teórico tiene sentido cuando hablamos de un proceso populista, porque, de lo contrario, nos limitaríamos a estudiar la presencia de discursos populistas. En definitiva, los discursos populistas son necesarios, pero no suficientes (en el sentido de que expresan la crisis existente) para catalogar a un proceso socio-histórico de populista.

Es por este motivo por lo que consideramos que el fenómeno populista se produce cuando una crisis hegemónica se expresa mediante una articulación discursiva. Ello, en tanto los grupos subordinados, conformando un pueblo, subsumen sus demandas bajo un significativo vacío capaz de contenerlas y un líder que las represente. En lo que se refiere al orden democrático-liberal, tal identidad común interrumpiría la forma establecida de gobernanza que supone la diferencia dentro del pueblo, oponiéndole una unidad improcesable para sus términos. Sin embargo —y aquí radica la paradoja del populismo— permite o al menos pugna por la representación de grupos ignorados por el orden democrático. Así pues, las

demandas deberían ser estudiadas como expresión de procesos normativos de tipo antagónico mediante la emergencia de discursos populistas que vendrían a polarizar el ambiente político, en contraste con una lógica discursiva consensual e institucional. Serían estos discursos —si se quiere— el principal “predictor” de que se está en presencia de un proceso populista; sin embargo, nuestra investigación no se limita a una medición de los grados de populismo presentes en los mismos. Como tampoco se agota en determinar y/o observar su articulación discursiva, pues se asume que dicho momento será siempre la expresión de la situación política existente, en su conjunto, y no limitado a líderes, partidos o movimientos.

Vale decir, el momento populista, en cuanto expresa un auténtico fenómeno, no se restringe a los agentes políticos, en el entendido de agentes individuales, sino que es siempre la expresión de actitudes, de respuestas ante la crisis que el conjunto social y político genera, por más que se pueda identificar y medir el grado de intensidad de un discurso populista en cada uno de dichos agentes (Riveros, 2018b). En este sentido, la ventaja que tendría analizar el populismo como una respuesta de los agentes al espectro político (que ellos mismos constituyen) es que, por una parte, obligaría a singularizar a estos, pero al mismo tiempo permitiría estudiarlos en su evolución socio-histórica (en el caso que sea posible y si es necesario) desde la actualidad. Por ejemplo, si lo que se busca es determinar la presencia de un discurso populista en un determinado partido, se podría analizar si su discurso ideológico tiene una similitud en el tiempo y determinar cuáles son las condiciones actuales que permiten observar su dimensión populista. De hecho, también sería interesante verificar si ciertos contenidos que se encuentran presentes en la cultura política de un país limitan o exacerban el populismo. Así, por ejemplo, habría que dar respuesta a cómo el sistema de partidos, que se estructura esencialmente como antipopulista en el caso chileno (Cavarozzi, 1995; Mainwaring y Scully, 1995; Navia, 2003, Riveros, 2018b), podría dar cabida al fenómeno. Para estos efectos, pareciera entonces adecuado interrogarse si el populismo puede emerger como un eje dominante de identificación política (Marcos-Marne *et al.*, 2020) y su posible correlación con la teoría de clivajes (Bellolio, 2019; Bornschier, 2010, 2018; Riveros y Selamé, 2020; Tironi y Agüero, 1999), polarización (Barros, 2018; Bornschier, 2019; Stavrakakis, 2018) e institucionalización (Cadahia *et al.*, 2019; Mazzolini, 2021; Ostiguy, 2015; Ramírez y Stoessel, 2018; Riveros, 2018). Y en el caso de que se interroguen populismo y movilización, la cuestión se centraría, por una parte, en una lógica de representación, que —por cierto— dialoga inevitablemente con un sistema de partidos que habría

fallado en representar los requerimientos ciudadanos y habría dado pie al surgimiento o puesta en escena de nuevas preferencias políticas y nuevos líderes (Bornschiefer, 2017; Huber y Ruth, 2017; Jansen, 2011). Por otra parte, concierne a la relación que se puede establecer entre movimientos sociales y populismo (Aslanidis, 2017; Della Porta *et al.*, 2017).

Por último, el estadio de régimen —más excepcional en la historia— se refiere a la llegada al poder de movimientos, partidos y liderazgos populistas: su institucionalización. Para ello, consideramos que un régimen populista exige al menos tres cosas. Primero, requiere que se intente hacer efectivo su contenido (en tanto proyecto contrahegemónico) política e institucionalmente; su proyecto político —cuestión que no hay que confundir con la realización de su programa de gobierno—, pues, como cualquier tipo de gobierno, muchas veces lo excede, sea por presiones internas, grupos de poder o movimientos golpistas. Segundo, no se identifica con un proyecto revolucionario, pues —como bien apunta Burdman (2009)— el populismo, si bien exige una ruptura con el orden dominante, ello no quiere decir que signifique siempre una transformación revolucionaria de una sociedad cualquiera. Tal vez esa sea la razón de por qué deberíamos aceptar la existencia de populismos de derecha (no por el nativismo, que la teoría actual insiste en aplicar a América Latina), sino porque el populismo es, sobre todas las cosas, un discurso de confrontación que representa a un desvalido (o aquel que se le presenta como tal) antes que lo queramos ver o presentar como la auténtica vía de interpelación democrática popular del poder político establecido (Melo, 2011). Y, en tercer lugar, un régimen o gobierno populista —como lo advertimos más arriba— exige que se combine en una sola lógica tanto la lógica movilizadora como la institucional (Ostiguy, 2014). Lo anterior, además, permitiría reflejar —quizás de mejor forma— este *continuum* entre movilización (populismo) e institucionalización del que nos habla Melo (2012); sobre todo, porque —como bien explica Aboy Carlés (2003)— la impugnación fundacional choca siempre con identidades sedimentadas.

Populismo y teoría de clivajes: una propuesta de cierre

Como se observa, esta aproximación al populismo implica distinguir entre diversos agentes, estadios de desarrollo y, especialmente, distintos niveles de análisis del problema. Aunque hay que reconocer que en esta propuesta habría que afinar una clara delimitación y, a su vez, combinación entre niveles políticos y socio-culturales; no obstante, sí permite distinguir la articulación de un pueblo, la figura de un líder y la llegada al poder. Ahora

bien, consideramos que una interpretación de estas problemáticas a la luz de la teoría de clivajes —que ya se adelantó en un trabajo en conjunto (Riveros y Selamé, 2020) y en el que se replican algunas ideas— permitirá insertar nuevas aproximaciones dentro de la teoría procesual del populismo, al tiempo que le otorga, quizás, un marco teórico más amplio en el que pueda inscribirse, con mayor atención a los factores que determinan y limitan el fenómeno.

Con todo, cuando hacemos referencia a una teoría de clivajes y queremos establecer un diálogo entre esta y el populismo, el problema se exagera por la indeterminación con la que este concepto también se suele emplear. En realidad, dicho diálogo ya ha sido sugerido por otros autores, aunque se ha recurrido generalmente a reducciones discursivas o comunicacionales, facilitando la simbiosis, pero perdiendo su potencial comprensivo. Así lo muestran estudios en que los clivajes son comprendidos solo como divisiones temáticas a nivel político sin trasfondo histórico y social (Stavrakakis y Katsambekis, 2019) e, incluso, se confunden con ejes de identificación frente a los cuales el populismo dialogaría bien en cuanto se entiende como un simple recurso retórico que contrapone a la élite con el pueblo (Mazzoleni, 2004). O bien, cuando se utilizan ambos conceptos como expresiones de la política contingente sin mayor sustrato teórico, sin preguntarse por las causas, articulaciones y límites de ambos conceptos, que siempre obedecen a realidades particulares. En este diálogo teórico, de sordos —si se nos permite calificarlo de esa manera—, esta aproximación conceptual ofrece un planteamiento que no limita la discusión de la teoría de clivajes a su expresión partidista o agencial del líder político, sino que se relaciona con la teoría procesual del populismo.

Como es sabido, Lipset y Rokkan (1983) utilizaron el concepto de clivaje para denominar los conflictos que generan divisiones entre grupos con intereses e ideologías contrapuestas, desde una perspectiva eminentemente sociológica en la que la política sería la expresión de estructuras sociales, aunque sin negar la capacidad agencial. De ahí que los sujetos se ubiquen e identifiquen por su posición de clase, geografía o religión, y que a esta división estructural le siga una división cultural-institucional de los grupos que se expresan en partidos políticos. La politología criticaría el sociologismo de esta teoría, pues tendería a acotar al espacio social el origen de los conflictos de los sistemas de partido, olvidando que estos contarían con capacidad de articular tensiones propias (Sartori, 1969), o bien que reduciría la capacidad agencial de los liderazgos

(Torcal y Mainwaring, 2003). A lo anterior se sumaría que no todos los casos de estudio de divisiones de partidos políticos contemplan necesariamente una base social conflictiva o ideológica que explique las diferencias partidarias, pues podría provenir de situaciones contextuales y políticas de un país cualquiera (por ejemplo, la dictadura en Chile); sobre todo en la actualidad, cuando las preferencias políticas han girado en torno a valores postmateriales, cuyos adherentes se ordenarían a partir de las diferencias culturales e identitarias (Inglehart, 1990), tesis que —en una versión actualizada— explicaría el apogeo del populismo (Norris y Inglehart, 2020).

En este sentido, nuestra propuesta no se reduce a entender los clivajes (con relación a la teoría populista, claro está) desde una perspectiva que se limite a explicar la identificación partidaria, sino que se abre a las bases de apoyo que podría tener un discurso populista que también se expresa en movilizaciones sociales y liderazgos antipartidistas. Por otra parte, también reconoce que la estructura social no siempre determina absolutamente los conflictos sociales, por lo que los clivajes pueden expresar tanto elementos estructurales como de contingencia política. Así, desde esta perspectiva, proponemos que un estudio de clivajes debiera partir de la presunción de que un conflicto político puede encontrar causas tanto a nivel estructural como social y que, por defecto, los análisis deberían considerar los tres niveles que Deegan-Krause (2006) plantea: estructural, social y político.

De hecho, cuando se trata de relacionar a los clivajes con el populismo, se ha tendido a reducir ambas problemáticas a la arena política contingente, donde todo se reduce a confrontaciones discursivas, muchas veces comunicativas y de tipo retórico, que omiten las aristas de división y movilización social, condicionantes estructurales o pugnas por la inclusión política. Ante esto, proponemos una concepción de clivajes de tipo vertical y horizontal para explicar el populismo. Por una parte, un clivaje vertical, donde se conectan varios niveles del fenómeno social para comprender el conflicto político, en el entendido de que es ahí donde se constituyen identidades sociales, culturales y económicas. En términos simples, dicho clivaje sería la expresión de lo que acontece a nivel socio-cultural —como en Lipset y Rokkan (1983)—, pero también resulta muy cercano a lo propuesto de Ostiguy (2017; 2021), aunque en este último caso, con componentes que no solo permitirían expresar el discurso populista o una dinámica basada en la distinción entre lo “bajo” y lo “alto”. Este sería, por ejemplo, el nivel de lo que en la Argentina se concibe como “la grieta” que separa a las

sociedades en dos (Rodríguez y Touzón, 2019), que no necesariamente conduce a una expresión populista de identificación, pero que, por una parte, polariza de forma constante con menor o mayor intensidad a la usanza de los clivajes clásicos y, por otra, construye identidades socio-culturales que trasuntan políticamente.

Con respecto al clivaje horizontal, es ahí donde se genera una brecha. La brecha populista —decimos— es donde puede ubicarse el momento populista en la medida en que se expresa discursivamente como fenómeno. Ello, porque —dicho simplemente— un clivaje debe ser entendido como la expresión de un conflicto, una división que, para efectos del populismo, separa a la sociedad en dos oponiendo al pueblo de la élite. Es ahí donde se genera simbólicamente la disputa entre grupos postergados de la democracia y los sectores dominantes que monopolizan tal esfera. Precisamente, si dicho discurso corresponde a una crisis hegemónica, estaremos —según nuestra tipología— en presencia de un proceso; de lo contrario, podríamos tener, por ejemplo, un discurso de impugnación retórico en el que difícilmente se construirán identidades políticas que puedan ir confluyendo en y hacia el clivaje vertical. Si bien es cierto que donde se expresa nítidamente el inicio de un proceso populista es a nivel político —digamos en el clivaje horizontal—, este también puede ser el resultado de un conflicto vertical que, de combinarse, podría derivar en una polarización perniciosa (McCoy y Somer, 2019). Así pues, la conformación de un proceso populista no solo cambia la ubicación del conflicto político respecto de aquel que interesa a la teoría de clivajes, pues en caso de instaurarse como régimen (y no limitarse a su momento o fenómeno) los clivajes que lo componen tenderían a expresarse “populistamente”, constituyendo identidades populistas y antipopulistas que se afincan en el proceso socio-histórico. Pero el riesgo que podría conllevar esto se debe a que el conflicto ya no se entendería como uno entre partes opuestas disputando la totalidad, sino como una parte que quiere reivindicar su condición de totalidad (*populus* o representación de la nación), enquistándose en la grieta, y que podría apostar por la exclusión de la otra continuamente en la brecha. Y, en dicho caso, acontecería el desborde “populista” y el cierre de la política, contrariamente a lo preconizado por Laclau. La plenitud del proceso populista —como se aprecia— conlleva ese riesgo y encuadre de los clivajes.

Notas

¹ Agradecemos al evaluador anónimo del artículo que reveló la existencia de esta entrevista.

Referencias

- Aboy Carlés, G. (2003). Repensando el populismo. *Política y Gestión*, 4, 9-34.
- Aboy Carlés, G. (2010). Las dos caras de Jano: Acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. *Pensamiento Plural*, 7, 21-40.
- Aboy Carlés, G., y Melo, J. A. (2014). La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau. *POSTData*, 19 (2), 395-427. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96012014000200005&lng=es&synrm=1&isoyt=1&lng=es
- Aslanidis, P. (2017). Populism and Social Movements. En C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, y P. Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 305-325). Oxford University Press.
- Bellolio, C. (2019). Juego de generaciones. Apuntes sobre el nuevo paisaje político chileno. *Estudios Públicos*, 154, 201-229. <https://www.cepchile.cl/cep/estudios-publicos/n-151-a-la-180/estudios-publicos-n-154/juego-de-generaciones-apuntes-sobre-el-nuevo-paisaje-politico-chileno>
- Barros, S. (2018). Polarización y pluralismo en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. *Latinoamérica*, (67), 15-38. <http://www.scielo.org.mx/pdf/latinoam/n67/2448-6914-latinoam-67-15.pdf>
- Bornschieer, S. (2010). *Cleavage Politics and the Populist Right. The New Cultural Conflict in Western Europe*. Temple University Press.
- Bornschieer, S. (2017). Populist Mobilization Across Time and Space: An Introduction. *Swiss Political Science Review*, 23(4), 301-312. <https://doi.org/10.1111/spsr.12282>
- Bornschieer, S. (2018). Globalization, Cleavages, and the Radical Right. En J. Rydgren (Ed.), *The Oxford Handbook of the Radical Right* (pp. 310-347). Oxford University Press.
- Bornschieer, S. (2019). Historical Polarization and Representation in South American Party Systems, 1900-1990. *British Journal of Political Science*, 49(1), 153-179.

SOBRE GRIETAS Y RUPTURAS: EL POPULISMO VISTO COMO UN PROCESO

- Burdman, J. (2009). Heterogeneidad, irrupción radical y mito en la génesis de las interpelaciones populistas durante la conformación del peronismo. *Revista SAAP*, 3(3), 615–634.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-19702009000200002
- Cadahia, M. L., Coronel, V. A., Guanche, J., y Stoessel, S. (2020). Hacia una nueva lógica del populismo: De la ruptura de las instituciones a la institucionalidad rupturista. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 25(1), 25–46. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7309500>
- Cavarozzi, M. (1995). Populismos y partidos de clase media. En C. Vilas, *La democratización fundamental. El populismo en América Latina* (pp. 340-380). Consejo Nacional para la Cultura y las Artes,
- Della Porta, D., Fernández, J., Kouki, H., y Mosca, L. (2017). *Movement Parties Against Austerity*. Polity Press.
- Deegan-Krause, K. (2006). New Dimensions of Political Cleavage. In R. Dalton, y H.-D. Klingemann (Eds.), *Oxford Handbook of Political Behaviour* (pp. 616-635). Oxford University Press.
- Goodwyn, L. (1978). *The Populist Moment. A short History of the Agrarian Revolt in America*. Oxford Press.
- Gramsci, A. (2000). *Cuadernos de la Cárcel*. Ediciones Casa Juan Pablos.
- Hawkins, K. A., Carlin, R. E., Littvay, L., y Rovira Kaltwasser, C. (Eds.). (2018). *The Ideational Approach to Populism: Concept, Theory, and Analysis*. Routledge.
- Hawkins, K. A., y Rovira Kaltwasser, C. (2017). What the (Ideational) Study of Populism Can Teach Us, and What It Can't. *Swiss Political Science Review*, 23(4), 526–542. <https://doi.org/10.1111/spsr.12281>
- Huber, R. A., y Ruth, S. P. (2017). Mind the Gap! Populism, Participation and Representation in Europe. *Swiss Political Science Review*, 23(4), 462–484. <https://doi.org/10.1111/spsr.12280>
- Inglehart, R. (1990). Values, Ideology, and Cognitive Mobilization in New Social Movements. En D. Russell, y M. Kuechler (Eds.), *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies* (pp. 43-66). Polity Press.

- Jansen, R. S. (2011). Populist Mobilization: A New Theoretical Approach to Populism. *Sociological Theory*, 29(2), 75-96.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9558.2011.01388.x>
- Laclau, E. (1986). *Política e ideología en la teoría marxista: Capitalismo, fascismo y populismo*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lipset, S., y Rokkan, S. (1983). Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments. En P. Mair (Ed.), *The West European Party System* (pp. 91-138). Oxford University Press.
- Mainwaring, S., Scully, T (1995). *La construcción de instituciones democráticas. Sistemas de Partidos en América Latina*. CIEPLAN.
- Marcos-Marne, H., Plaza-Colodro, C., y Hawkins, K. A. (2020). Is populism the third dimension? The quest for political alliances in post-crisis Spain. *Electoral Studies*, 63, 1-10.
<https://doi.org/10.1016/j.electstud.2019.102112>
- Mazzoleni, O. (2004). Multi-Level Populism and Centre-Periphery Cleavage in Switzerland: The Case of the Lega dei Ticinesi. En Y. Mény, y D. Caramani (Eds.), *Challenges to Consensual Politics: Democracy, Identity, and Populist Protest in the Alpine Region* (pp. 209-250). PIE Peter Lang.
- Mazzolini, S. (2021). Rafael Correa and the Citizens' Revolution in Ecuador: A Case of Left-Wing Non-Hegemonic Populism. En P. Ostiguy, F. Panizza y B. Moffitt (Eds.). *Populism in Global Perspective: A Performative and Discursive Approach* (pp. 95-117). Routledge.
- McCoy, J. y Somer, M. (2019). Toward a Theory of Pernicious Polarization and How It Harms Democracies: Comparative Evidence and Possible Remedies. *ANNALS, AAPSS*, 681, 234-271.
<https://doi.org/10.1177/0002716218818782>
- Melo, J. A. (2011). Hegemonía populista, ¿Hay otra? Nota de interpretación sobre populismo y hegemonía en la obra de Ernesto Laclau. *Revista electrónica semestral Instituto de Estudios Sociales*, 1, 48-69.
https://journaldatabase.info/articles/hegemonia_populista_hay_otra_nota.html
- Mouffe, C. (2018). *For a left populism*. Verso.

SOBRE GRIETAS Y RUPTURAS: EL POPULISMO VISTO COMO UN PROCESO

- Mudde, C. (2017). Populism: An ideational approach. En C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, y P. Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 27–47). Oxford University Press.
- Mudde, C., y Rovira Kaltwasser, C. (2011). Voices of the Peoples: Populism in Europe and Latin America Compared. *Kellogg Institute Working Paper*, 378. <https://kellogg.nd.edu/documents/1695>
- Mudde, C., y Rovira Kaltwasser, C. (2012). Populism and (liberal) democracy: A framework for analysis. En C. Mudde y C. Rovira Kaltwasser (Eds.), *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?* (pp. 1-26). Cambridge University Press.
- Navia, P. (2003). Partidos políticos como antídoto contra el Populismo en América Latina. *Revista de Ciencia Política*, 23(1), 19-30. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttextpid=S0718-090X2003000100002
- Norris, P., y Inglehart, R. (2020). *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism*. Cambridge University Press.
- Ostiguy, P. (2014). Exceso, representación y fronteras cruzables: “institucionalidad sucia”, o la aporía del populismo en el poder. *POSTData*, 19(2), 345–375. http://scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_abstractpid=S1851-96012014000200003
- Ostiguy, P. (2015). Gramáticas plebeyas: Exceso, representación y fronteras porosas en el populismo oficialista. En C. Véliz y A. Reano (Comps.), *Gramáticas Plebeyas. Populismos, democracias y nuevas izquierdas en América Latina* (pp. 133-177). Universidad Nacional de General Sarmiento.
- Ostiguy, P. (2017). Populism: A socio-cultural approach. En C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo, y P. Ostiguy (Eds.), *The Oxford Handbook of Populism* (pp. 73–97). Oxford University Press.
- Ostiguy, P., Panizza, F., y Moffitt, B. (Eds.). (2021). *Populism in Global Perspective: A Performative and Discursive Approach*. Routledge.
- Pelfini, A. (2015). Megatrend Global Populism? From South America to the Occupy Movement. En A. Lenger y F. Schumacher (Eds.), *Understanding the Dynamics of Global Inequality* (pp. 199–211). Springer.
- Riveros Ferrada, C. (2018a). *El proceso populista: Momento, fenómeno y régimen. El caso que no fue: Chile (1932-1973)*. A Contracorriente (UNC Press).

- Riveros Ferrada, C. (2018b). El proceso populista: Un aporte teórico al debate del fenómeno. *Izquierdas*, 38, 61-88.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/izquierdas/n38/0718-5049-izquierdas-38-00061.pdf>
- Riveros Ferrada, C. (2019). For a Left Populism. *Polis (Santiago)*, 18(53), 224-227.
<https://polis.ulagos.cl/index.php/polis/article/view/1397/2587>
- Riveros, C., y Selamé, N. (2020). Populismo y política de clivajes: Propuesta de análisis en tiempos de crisis. *Revista de Sociología*, 35(2), 18-29.
<https://revistadesociologia.uchile.cl/index.php/RDS/article/view/58373>
- Rodríguez, M. y Touzon, P. (2019). *La grieta desnuda. El macrismo y su época*, Capital Intelectual.
- Salazar, M. y Osorio, A. (2020). Política, hegemonía y populismo: diálogos con Ernesto Laclau. *Revista de Estudios Sociales*, 71, 101-106.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttextypid=S0123-885X2020000100101
- Sartori, G. (1969). From the Sociology of Politics to Political Sociology. *Government and Opposition*, 4(2), 195-214. doi:
<https://doi.org/10.1111/j.1477-7053.1969.tb00173.x>
- Semán, E. (2021). *Breve historia del antipopulismo*, Siglo XXI.
- Stavrakakis, Y. (2018). Paradoxes of Polarization: Democracy's Inherent Division and the (Anti-) Populist Challenge. *American Behavioral Scientist*, 62(1), 43-58. <https://doi.org/10.1177/0002764218756924>
- Stavrakakis, Y., y Katsambekis, G. (2019). The populism/anti-populism frontier and its mediation in crisis-ridden Greece: From discursive divide to emerging cleavage? *European Political Science*, 18(1), 37-52.
<https://link.springer.com/article/10.1057/s41304-017-0138-3>
- Tironi, E., y Agüero, F. (1999). ¿Sobrevivirá el Nuevo Paisaje Político Chileno? *Estudios Públicos*, 74, 151-168.
https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160303/20160303183721/r74_tironi_aguero.pdf
- Torcal, M., y Mainwaring, S. (2003). The Political Recrafting of Social Bases of Party Competition: Chile in the 1990s. *British Journal of Political Science*, 33(2), 55-84. <http://www.jstor.org/stable/4092268>.

La estética *hacker* en torno al 15-M

Hacker Aesthetics around 15-M

Estela Mateo Regueiro
Universidad de Salamanca, España

Resumen

La democratización de las TIC ha cambiado las prácticas cotidianas hasta el punto de trascender al plano de lo político. Esto se hizo evidente en el Estado español con la irrupción de las acampadas del 15-M, donde parte de la población estableció un modelo social descentralizado inspirado en los principios de la contracultura *hacker* que surgió con el desarrollo de internet. Pero para que esto fuera posible, antes tuvo que ir tomando forma una estética ciudadana común fruto de las nuevas posibilidades ofrecidas por los propios usos de las TIC. Con aspiraciones a cambiar el sistema democrático representativo por un nuevo sistema democrático participativo, en torno del 15-M se llevaron al plano urbano numerosas prácticas propias de las estructuras en red. Sin embargo, y a pesar de que esta imagen logró permear en la concepción de nuevas fuerzas políticas y mediante ellas alcanzar el plano institucional, no consiguió hacerse efectiva.

Palabras clave: filosofía, TIC, 15M, movimientos sociales, estéticas ciudadanas.

Abstract

The democratization of ICTs has changed everyday practices to the point of transcending to the political level. This became evident in the Spanish State with the emergence of the 15-M camps, where part of the population established a decentralized social model inspired by the principles of the hacker counterculture that emerged with the development of the Internet. But for this to be possible, a common citizen aesthetic had first to take shape as a result of the new possibilities offered by the uses of ICTs. With aspirations to change the representative democratic system for a new participatory democratic system, around 15-M many practices typical of networked structures were taken to the urban level. However, although this image managed to permeate the conception of new political forces and through them reach the institutional level, it did not manage to become effective.

Recibido: 28-10-2021. Aceptado: 22-11-2021



Estela Mateo Regueiro es Doctora en Filosofía por la Universidad de Salamanca. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0643-9896>

Contacto: estelamr@usal.es

Cómo citar: Mateo Regueiro, E. (2022). La estética *hacker* en torno al 15-M. *Revista Stultifera*, 5(1), 91-104. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-05.

Keywords: philosophy, ICT, 15M, social movements, citizen aesthetics.

Hace poco más de una década ocurrió algo insólito en el Estado español: el 15 de mayo de 2011, después de que cientos de miles de personas salieran a la calle en una multitudinaria manifestación, coordinada entre más de 50 ciudades a lo largo de todo el país para protestar contra las políticas de austeridad y el bipartidismo, demandando una democracia participativa bajo el lema “¡Democracia Real YA! No somos mercancía en manos de políticos y banqueros”, un grupo decidió pasar la noche en la Puerta del Sol de Madrid. Motivado por la necesidad de un cambio sustancial, aquel grupo primigenio acordó acampar en la plaza hasta dar con una fórmula efectiva para lograrlo. En cuestión de un par de días, cientos de personas se le sumaron tanto en Madrid como en el resto de las principales ciudades del país, dando comienzo al movimiento que se dio a conocer internacionalmente como 15-M.

Aunque los puntos de vista desde los que se puede abordar el fenómeno del 15-M son múltiples, han destacado especialmente los que analizan el impacto de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC). Desde un punto de vista estético, resulta interesante analizar la metáfora o imagen del mundo resultante de la progresiva implementación de las TIC entre la población. Según esta imagen, fruto de la estructura descentralizada de las redes alimentada a principios de la pasada década con la caída de Ben Ali en Túnez y de Hosni Mubarak en Egipto, se tendría una mayor capacidad de decisión y participación en el plano institucional a partir de los usos de estas tecnologías de la que realmente existe. Parte de este fenómeno cabría buscarlo en el desarrollo de internet y la evolución de las redes junto a la emergencia de conceptos como el de “procomún”, que trae aparejados nuevos modos de asimilar la realidad. Aunque este concepto no es novedoso en sí mismo, en tanto que hace referencia a bienes de libre disponibilidad de cualquier tipo, sí ha experimentado un auge con la evolución de la red distribuida de internet, ayudando a asentar buena parte de las demandas a favor de un nuevo tipo de economía y de comprensión de la realidad alejadas del capitalismo y su naturaleza privativa y competitiva. Esto ha tenido una influencia palpable en los nuevos movimientos sociales que buscan una mayor implicación en la toma de decisiones políticas. Por este motivo, resulta no solo interesante, sino también pertinente, analizar cómo el progresivo uso de las TIC ha ayudado a asentar una suerte de estéticas ciudadanas que giran, entre otros aspectos, en torno al imaginario de la contracultura *hacker* nacido junto al

desarrollo de internet. Y es que el propio uso, cada vez más cotidiano, de tecnologías participativas podría haber dado a entender que su salto a la política institucional forma parte de una sucesión lógica.

El 15-M como prototipo estético

Con el fin de situar esta tesis, según la cual el uso de tecnologías participativas podría haber permeado en el modo de entender la realidad política y social desde principios de la pasada década, resulta interesante analizar las estructuras de uno de los movimientos sociales más significativos de aquel momento: las acampadas del 15-M. Si bien es cierto que el 15-M se circunscribe al Estado español y que el presente trabajo no pretende extrapolar sus conclusiones más allá de sus fronteras, ni sus influencias ni sus consecuencias son reductibles geográficamente. Al ser internet una red de comunicación global, sociólogos como Saskia Sassen hablan de procesos a escala supranacional que atraviesan las tradicionales fronteras geopolíticas a través de las que se ha configurado el concepto de ciudadano durante años (Sassen, 2003). Esto se une a la capacidad que pasan a tener los receptores de información de ser a su vez emisores, generando lo que autores como Marshall McLuhan y Bruce R. Powers han venido a describir como una “autoconciencia global” en una ruptura de actitudes lineales, en favor de una multiplicidad de sistemas de pensamiento: “Las sociedades ‘más débiles’ invaden y conquistan sociedades ‘más fuertes’ no por las armas sino a través de una infiltración [...]” (McLuhan y Powers, 1994, 102.). Es una idea que merece la pena abordar desde un plano más metafórico que determinista, especialmente ahora que se puede echar la vista atrás y comprobar la limitación material de este planteamiento.

Las acampadas del 15-M, en interacción permanente con las TIC, son muy significativas a la hora de abordar la influencia del desarrollo de internet en el imaginario estético colectivo. En este sentido, es interesante la idea de “ciudad *open source*” de Domenico di Siena (Grueso, 2014). Esta idea de los códigos abiertos para concebir los espacios de convivencia permite repensar el urbanismo en un contexto fuertemente marcado por las posibilidades que se han ido aprehendiendo con la penetración de la red, abierta y distribuida de antemano, en la vida cotidiana. Además, introduce el concepto de “replicabilidad”, que hace referencia a la posibilidad de generar una obra derivada incluyendo variaciones. Esto da un nuevo sentido al concepto de obra intelectual, enmarcado en una visión o forma

de entender el mundo caracterizada por un fuerte carácter privativo de la producción.

Podría decirse que el 15-M fue una encarnación física de la cultura libre que, contenida en el plano del entendimiento y los pocos proyectos prácticos en los que había podido desarrollarse hasta ese momento, acabó desbordándose hasta ocupar los espacios comunes de las ciudades. Son numerosas las personas que coinciden en ver el 15-M como un “movimiento *copyleft*” en el que ha proliferado la idea de los comunes y cuya máxima expresión es la replicabilidad latente en su seno. Marga Padilla comenta esta potencialidad que se puso de manifiesto en las principales plazas de las ciudades españolas durante el apogeo del movimiento en una conversación con Stéphane M. Grueso:

Quizá la mejor expresión de copyleft de la acampada ha sido su replicabilidad. Se ha convenido en armar un modelo que es replicable y que no es de nadie, que es de todo el mundo si lo haces. [...] Creo que está impregnando las formas de cooperación social en millones de facetas que no percibimos, o que no percibimos bajo la etiqueta de cultura libre porque o no son productos culturales, o no es algo a lo que puedas poner una licencia. (Grueso, 2014, 16:47:47:20-16:52:50:10)

Para ella, el modo de entender la realidad que trasciende de la cultura libre, fuertemente potenciada con internet, se asumió de forma estricta en la acampada de Sol, donde se estableció la condición de una organización horizontal y abierta para llevar a cabo cualquier proyecto.

Pablo Soto, desarrollador de software P2P y ex concejal en el Ayuntamiento de Madrid por Más Madrid tras las “mareas” ciudadanas que irrumpieron en las instituciones impulsadas —que no promovidas— por el 15-M, es otra de las personas que han señalado una relación entre los nuevos usos surgidos de la red y las nuevas formas de concebir la realidad social. Según él, el activismo asimiló las ventajas de las licencias libres para difundir, documentar y viralizar sus protestas. Soto señala cómo estas licencias se normalizaron en cuestión de muy poco tiempo y fueron multiplicándose en los blogs hasta trascender al lenguaje cotidiano (Grueso, 2014, 16:51:19:00-16:52:32:20). Además, pone el acento en una “colectivización de los medios de transmisión de la información” (16:53:01:15-16:53:36:15). Esta idea ya se intuye cuando Castells habla de “autocomunicación de masas”, y cobra un mayor significado unida a la tímida referencia que hace a un cambio en la organización social, que pasa del control de los medios de producción al de los medios de comunicación (Castells, 2009, p. 541). Sin embargo, esta es una tesis que hay que abordar

con prudencia y de forma crítica, ya que no es lo mismo tener acciones en un medio de comunicación o en una empresa de producción de contenido digital que generar tendencias utilizando los medios que los empresarios ponen al alcance de los usuarios o creando otros nuevos que han de entrar a competir con los ya existentes. No obstante, es una idea interesante para ilustrar una parte de las potencialidades de lo que sería una red abierta y distribuida como ha defendido la cultura libre en torno a internet.

En relación con la replicabilidad de las acampadas, quienes probablemente hayan centrado mejor su estudio sean Alberto Corsín y Adolfo Estalella al focalizarlo en la idea de “prototipo”. Ambos se encontraban realizando un análisis sobre las transformaciones que la cultura digital introduce en nuestra sociedad, siguiendo precisamente este modelo del arquetipo, cuando estalló el 15-M. Para ellos, esta idea se habría trasladado a la acampada de Sol. Pero incluso antes de toda aquella explosión, ya se habría estado desarrollando en un plano reivindicativo y de organización social:

El prototipo no es ese cacharro frágil que en cualquier momento puede fallar sino todo aquello que se convoca a su alrededor y es parte de él. Quizá el software libre es el prototipo por excelencia: una tecnología en permanente desarrollo, en la que se publican las nuevas versiones para ser mejoradas, que nunca parece estar clausurada sino que permanece abierta en un proceso de mejora. Y en esa apertura permanente sostiene en torno a sí a toda una comunidad. Se produce software mientras se crea una comunidad, se produce una comunidad que crea software. (Estalella, 2021, párr. 4)

El prototipo consiste en un código abierto para todo aquel que quiera colaborar en su desarrollo, y todos los que lo hacen generan una comunidad al compartir e intercambiar ideas en torno a él. Y, a su vez, esta colectividad de personas se retroalimenta de las distintas propuestas con las que opera, abarcando un conocimiento cada vez más amplio y que no tiene impuestos unos límites de antemano, en el que lo que importa es el camino y no el fin, el repensar constante y en continuo movimiento con la propia historia. Esto, trasladado a la estructura de las acampadas, representa el modelo de ciudad *open source* mencionado por Domenico di Siena (Grueso, 2014). Por cuanto no se puede imitar un objeto de funcionamiento opaco, y es necesario poder acceder a las fuentes primarias para comprender su desarrollo para emularlo, la idea de prototipo se vuelve fundamental en el análisis de la replicabilidad que introduce la cultura libre en el modo de interpretar la realidad. Este formato beta en abierto es la semilla que permite que todo aquel que quiera pueda participar en la mejora de la idea.

Alberto Corsín analiza, precisamente, el 15-M como un prototipo de un prototipo que ya estaba en marcha, pero que pasó a un nuevo ensayo en las plazas:

Había mucha gente que llevaba mucho tiempo trabajando desde un punto de vista de movimientos sociales probablemente centrados en hacer que el 15-M pasara, pero también había mucha gente trabajando en no necesariamente la movilización social o colectiva hacia un evento como el 15-M, trabajando en otras cosas que luego han resultado un banco de pruebas tanto de producción de herramientas conceptuales, intelectuales, como de prácticas, que han ayudado a que el 15-M acontezca. (Grueso, 2014, 13:00:15:10-13:00:43:10)

Además, ambos definen el funcionamiento de las asambleas del 15-M como un “*hardware* urbano” (Corsín y Estalella, 2014, p. 150). Siguiendo la tesis de la ciudad como archivo de Vyjayanthi Rao (2009), interpretan las actas de las mismas como documentos de una realidad viva que es a su vez historia en presente de la ciudad, distinguiendo toda una sociología de roles, prácticas de convivencia y disposiciones del espacio y la cultura en una valiosa gestión de lo urbano (p. 162).

Por otro lado, Andoni Alonso e Iñaki Arzoz, que han señalado la necesidad de una hiperpolítica en torno a la cibercultura, entienden el 15-M como una voluntad fundadora de la misma. Para ellos, el carácter no-violento del movimiento fue “una aportación de la quintacolumna digital, libertaria y desobediente, encarnada en la ética *hacker* y el comunismo de las redes sociales” (Alonso y Arzoz, 2011, p. 183). De forma similar a lo expuesto por Adolfo Estalella y Alberto Corsín, interpretan que fue el resultado de la confluencia a través de internet de algo que se estaba generando “en una red de micro-espacios de la ciudad, en los centros sociales, asociaciones vecinales, plataformas reivindicativas, laboratorios, foros virtuales, huelgas, performances y otros desafíos [...]” (p. 180).

Aunque en los primeros días de la acampada en la Puerta del Sol todavía era muy pronto para poder imaginar el despliegue que iba a tener lugar alrededor de ese proyecto de experimentación política que empezaba a tomar forma, no parecía existir ya ninguna duda de que se tenían las herramientas necesarias para indagar nuevos caminos. Esta idea se vio fomentada con el despliegue de esa primera estructura tan elemental de la acampada, en el doble sentido de la palabra: todavía era algo embrionario que no había acabado de tomar forma, pero era fundamental para que pudiera hacerlo luego. Se empezaba a asumir, a cierta escala social, que el modelo del prototipo resulta fundamental a la hora de poner en práctica

nuevas formas de hacer política. Y, también, que para ello es imprescindible un acceso abierto a sus fuentes, motivo por el que empezó a proliferar esa obcecación de dejar hablar a todo el mundo en las asambleas, llevar a cabo todas las propuestas que surgían —siempre que fueran asumidas por quienes las proponían, siguiendo el principio *Do it yourself* (DIY) de la contracultura *hacker*— y publicar todo el material que pudiera ser de utilidad en un formato libre a través de internet. Se estaban poniendo en práctica nuevos modos de hacer, y estos nuevos modos de hacer traían consigo una apertura del horizonte de la que no se podían intuir todavía sus límites.

Enrique Villalba señala esta apertura de las redes indicando que no se agotó en el papel propagandístico de las convocatorias del 15-M, sino que fue más allá, hasta convertirse en una especie de símbolo de la utopía irrealizable materializado en las acampadas:

Se ha hablado mucho sobre la Primavera Árabe y muchas veces muy mal, diciendo que las redes servían simplemente para convocar las protestas. No se trata solamente de eso, y en el 15-M era evidente que se estaba creando algo muy sólido que en ese momento afloró, y por eso la Puerta del Sol puede ser un símbolo, pero no es el lugar del 15-M. Y por eso el 15-M no es el momento del movimiento, sino también lo que se ha convertido en un estandarte. Pero es atemporal, y eso es lo verdaderamente extraordinario porque las dos cosas, el espacio y el tiempo, son sostenidos, y creo que afortunadamente por mucho tiempo. (Grueso, 2014, 11:20:06:20-11:21:44:15).

El primer momento de la acampada estuvo caracterizado por la puesta en común de múltiples ideas y los primeros intentos de llevarlas a cabo, y los resultados y sus limitaciones eran entonces todavía desconocidos. Pero lo que sí se veía ya es que esta apertura no quedaba limitada a las posibilidades de difusión de las redes sociales de internet (RSI). En un sentido similar, asevera Javier de la Cueva: “Me niego a contestar qué es el 15-M porque creo que supondría un empobrecimiento de lo que es el movimiento” (Grueso, 2014, 01:32:31:20-01:32:39:00). Y explica, de forma aclaratoria, que cualquier definición supondría una reducción conceptual del mismo (01:33:19:15-01:33:42:00). En la misma línea, Luis Moreno-Caballud afirma que el 15-M es lo que de él se haga (03:43:29:00-03:43:35:10).

La mayor parte de los entrevistados por Stéphane Grueso en torno al 15-M coinciden en definirlo de modo semejante: como una expresión de algo nuevo o vivo (Corsín, 12:56:14:08-12:56:22:15; Estalella, 13:21:18:05-

13:21:35:10; Losada, 19:38:39:05-19:38:58:99; Padilla, 16:20:01:00-16:20:26:20; Juanlu Sánchez, 19:02:49:15-19:03:06:00); como un síntoma del hartazgo generalizado o desafección política (Virginia P. Alonso, 02:36:29:20-02:36:58:00; Miguel Arana, 20:14:19:15-20:15:05:20; Antonio Lafuente, 17:03:36:20-17:04:15:15; Pablo Soto, 16:30:55:00-16.32:08:16; Pedro Martí, 01:53:36:00-01:54:51:10); como una concreción de mucho trabajo y elaboración de redes (Lidia Posada, 20:30:07:00-20:30:50:20; Domenico Di Siena, 12:13:53:00-12:15:16:05; Daniel Vázquez, 12:47:15:15-12:48:16:20); como una recuperación de la individualidad (Carolina García, 18:24:21:00-18:26:30:00; Silvia Nanclares, 12:14:32:00-12:15:41:20; Olga Rodríguez, 12:29:34:15-12:32:02:24); como un nuevo ambiente, estado de ánimo o acontecimiento (Amador Fernández-Savater, 10:35:39:10-10:37:31:10; Guillermo Zapata, 10:26:37:10-10:29:39:15; Mario Munera, 09:08:24:00-09:09:11:10; Enrique Flores, 00:48:37:00-00:49:15:20); o bien como un despertar (Leila Nachawati, 03:29:12:00-03:29:50:00; Zulo, 12:16:24:00-12:17:00:00; Julio Albarrán, 12:47:35:00-12:48:09:00; Patricia Horrillo, 15:43:15:00-15:43:46:00), en el que, además, —concreta María Pastor— tiene lugar un encuentro (10:21:43:00-10:22:39:00), algo que Bernardo Gutiérrez también referencia al hablar de un conjunto de vínculos (00:01:27:03-00:02:47:15) o Karry al hacerlo de identidad colectiva (01:05:58.15-01:07:39:18). Todas estas son descripciones complementarias de un mismo hecho difícilmente determinable pero dinámico.

Prácticamente, todos los intentos de conceptualizar el 15-M hacen referencia a un cambio que, aunque se pone de manifiesto en el formato de las acampadas, no se reduce a ellas. Más bien, el 15-M toma una forma simbólica, y lo hace siguiendo otros símbolos que conviven en ese mismo espacio y tiempo, símbolos que en muchos casos se desprenden de los usos cotidianos. Desde el inicio del nuevo milenio, muchas de estas imágenes del mundo se han configurado en torno a las TIC, que han vivido un proceso de democratización en lo que se refiere a su acceso. Javier Bustamante afirma que una de las mayores incidencias de internet en los procesos de formación de significado ha sido precisamente estética, al haber propiciado una metáfora muy gráfica de los mismos: “[Internet] es un motor de creación de metáforas, de modelos de vida” (Bustamante Donas, 2012, p. 244). Con el desarrollo de las redes distribuidas, junto con el de las computadoras y su capacidad de procesamiento de la información, se han formado, por ejemplo, nuevas metáforas sobre los modelos de información o el funcionamiento de los propios procesos de significación neuronales, que

invitan a generar nuevas propuestas en estas direcciones. Y, poco a poco, el prisma a través del que se aprehende el mundo se ha ido modificando integrando estas nuevas imágenes. Luego, con el tiempo, las imágenes cogen fuerza y se independizan de la realidad, aún anclada en viejas costumbres, buscando trascenderla para seguir evolucionando en la dirección abierta por las posibilidades materiales disponibles. Esto es algo que se experimentó durante las acampadas del 15-M, germen de un nuevo prototipo político fuertemente inspirado en la contracultura *hacker* y algunos de los posibles usos de las TIC, en contraste con la política representativa de partidos en el ámbito institucional. Sin embargo, esta independencia de las imágenes también tiene su contraparte. Si bien es cierto que por un lado pueden adelantarse a posibilidades materiales reales abriendo un camino hacia ellas, también pueden desligarse en exceso de las mismas en un camino circular y sin salida, y dar lugar a una estetización de la vida.

La contingencia de la estetización

Es poco discutible que en torno al 15-M se vivieron momentos utópicos similares a los que tuvieron lugar alrededor de las Revueltas de la Dignidad fruto de la ilusión, de una proyección excesivamente positiva del porvenir provocada por el entusiasmo del momento. Esto se ve muy bien representado en gran parte del material autorreferencial que se generó en su momento, y que dibuja en muchos casos el movimiento como un fenómeno extraordinario y liberador, casi catártico, buscando con ello una mayor adhesión.

El vídeo de Pablo Nieto *It's time to fly* (2011) es muy buen ejemplo de ello. En él se entremezcla un discurso de David Icke, ex portavoz del Partido Verde británico y reconocido orador y escritor destacado por sus teorías conspiratorias (pronunciado en Melbourne en 2009), con imágenes de la acampada en la Puerta del Sol. De esta manera, presenta el 15-M como un momento en que la ciudadanía alcanza la autoconciencia de una situación de explotación a nivel mundial que hasta ese momento le era ajena, dotándolo de trascendencia, y lo hace recurriendo a numerosos elementos emocionales que logran generar simpatía por el movimiento sin entrar en detalles sobre su funcionamiento.

Este vídeo, grabado en inglés y con un discurso de carácter fuertemente espiritual, pretende recoger el acuerdo general. En primer lugar, la lengua escogida es internacional, y, en segundo lugar, el alegato pronunciado está poco definido, pero resulta muy emotivo, en la línea

entusiasta que Bauman denuncia del 15-M (Verdú, 2021). Nada más comenzar, ya traza una línea imaginaria entre los poderosos y el resto del mundo. Pero no define dónde se encuentra, algo que luego se vio reflejado en las protestas que surgieron alrededor del movimiento, sobre todo a partir de *Occupy Wall Street* (OWS) con el lema “somos el 99%” que no tardó en popularizarse. Aunque en principio este eslogan hacía referencia a que un 1% de la población estadounidense concentraba el 40% de toda la riqueza del país (Navarro, 2021), rápidamente se expandió su uso a otros lugares como el Estado español, cobrando una especie de significado místico con el que es fácil identificarse.

Con este tipo de acepciones poco definidas, pero vinculadas a emociones positivas en tanto que contienen una cierta carga épica, es fácil lograr que un gran número de personas se acojan a ellas. De hecho, en su discurso, Icke llama a la gente a tomar las riendas de sus vidas, algo que resulta estimulante. Y se refiere a esta división entre poderosos y no poderosos como un desvelamiento de la realidad, de algo que está ahí pero que quienes detentan el poder tratan de esconder por medio de entretenimientos como el trabajo. La gente secunda estas palabras porque se siente reflejada en la lucidez de reconocer que hay otras personas por encima, algo que se potencia mediante la mención del trabajo porque todo el mundo se asimila como trabajador y, por tanto, también como explotado. En ningún momento se especifica qué significa ser poderoso ni qué tipo de trabajo utilizan los poderosos para mantener distraído al resto de la población. Cualquier cosa es válida, de manera que resulta sencillo aceptar la premisa.

Esto es algo que ya se vio previamente con otros lemas como “Esto no es de izquierda contra derecha. Es de los de abajo contra los de arriba”, que luego se replicó en la institucionalización del 15-M con formaciones como la de Podemos en 2014. Íñigo Errejón, por entonces secretario de Política y Área de Estrategia y Campaña de Podemos y actual líder de Más País (otra de las formaciones políticas surgidas en el nuevo contexto político español facilitado por el movimiento), señala que el éxito del 15-M se debió a los discursos integradores que generó en torno a una concepción cada vez más generalizada que no había sido, todavía, contemplada por ningún otro grupo, partido u organización, y defiende en este sentido el uso de “significantes flotantes”. Se sitúa en un contexto político en que las fuerzas se miden en una disputa por el sentido, siguiendo la línea marcada por Laclau y Moufée en *Hegemonía y estrategia socialista* (1987), que a su vez sigue la estela de Gramsci, cuando apunta:

Dado que los indignados no han ejercido poder económico o han desafiado el monopolio estatal de la violencia, su importancia política debe ser estudiada desde la atención prioritaria a la capacidad de disputa de la legitimidad y el apoyo social al orden instituido. (Errejón, 2011, p. 122)

El triunfo del 15-M sería, en este sentido, de concepto o imagen del mundo en la medida en que no controlaría, al menos en el momento inicial, otros focos de poder. Sin embargo, es necesario atender a la forma en que esto se lleva a cabo, porque puede acabar incurriendo en generalizaciones vagas que disuelven los matices y las diferencias múltiples, al reforzar los viejos dualismos, con la consecuente polarización que esto supone, e imposibilitar, a la larga, su puesta en práctica. Los símbolos son muy poderosos y tienen una gran capacidad a la hora de abrir nuevos horizontes políticos, pero es importante que vayan acompañados de una educación estética que ayude a establecer una mirada crítica ante ellos con el fin de impedir que se vuelvan fascinantes, ya que de este modo pueden acabar apelando a la aprobación, sin dejar margen para la reflexión —tal y como denuncia Susan Sontag (1975)— y, de este modo, incurrir en una estetización. Si lo que se quiere es abrir un horizonte político efectivo, es importante que los símbolos posibiliten unas estéticas ciudadanas comunes ligadas a la cotidianidad más inmediata con el fin de no obviarla y poder construir a partir de ella, especialmente en un momento en que empieza a proliferar una cantidad ingente de noticias falsas facilitada por otros usos de las TIC que se obviaron en los momentos de mayor entusiasmo tecnófilo de 2011. Y, aunque el primer gran salto institucional del 15-M se vio en parte nutrido de discursos de exaltación que pusieron el acento en un entusiasmo generalizado muchas veces alejado de las posibilidades materiales, su salto a los barrios lo hizo desde otra postura mucho más amable, sencilla y directa, al visibilizar problemas corrientes de la gente, como los desahucios, y al tratar de ponerles remedio desde un trabajo mucho más consciente, que fue también en parte resultado del aprendizaje colaborativo producido en las acampadas. A partir de este otro trabajo, mucho más lento y laborioso y que, sin duda, requeriría de una gran cooperación desde distintos y múltiples ámbitos, se puede establecer un salto progresivo de la política participativa característica de la contracultura *hacker*, que hace un uso responsable de las nuevas posibilidades tecnológicas, a las instituciones.

Conclusiones

Tal y como se ha expuesto, el 15-M se nutrió de buena parte del imaginario de la contracultura *hacker* nacido con el desarrollo de internet y desplegado

con la democratización de las TIC a principios de la pasada década. Sin embargo, y aunque el propio uso de tecnologías participativas podría haber dado a entender que su salto a la política institucional formaba parte de una sucesión lógica, la realidad es que no ha sido así. Si bien desde las nuevas formaciones políticas del Estado español se ha reivindicado una mayor participación de la ciudadanía, los pasos que han dado en su consecución han sido por lo general escasos y precarios, cuando no engañosos. La formación de Podemos, partido político que ha querido recoger parte de las demandas del 15-M, ha utilizado desde sus inicios las herramientas digitales para poder emitir votos directos sobre algunas de sus propuestas internas, pero mediante el diseño de las mismas ha tendido a favorecer algunas de ellas. Ejemplo de ello fue la situación de los borradores del equipo de Pablo Iglesias, por entonces líder de la formación, entre las primeras posiciones en las votaciones que se llevaron por medio de internet ya en la primera Asamblea Ciudadana Estatal de Podemos en 2014 (Mateo Regueiro, 2015, p. 76) o el salto de un mensaje emergente al escoger manualmente a cinco personas de la lista de Pablo Iglesias invitándote a seleccionar la lista entera en las últimas primarias realizadas en 2021, algo que no sucedía al escoger a cinco personas de otra lista. Desde los proyectos municipales denominados “gobiernos del cambio” como Ahora Madrid o Barcelona En Comú, surgidos también en torno a la idea del 15-M, se han llevado a cabo proyectos en los que se ha invitado a los vecinos de estas ciudades a participar mediante propuestas, debates y votaciones en parte de la gestión de las mismas. Sin embargo, la participación en estos proyectos ha sido por lo general muy escasa, poniendo de manifiesto el fracaso de hacer llegar una cultura tecnopolítica a una población altamente tecnologizada.

De todo esto se puede concluir que las imágenes surgidas en torno a las TIC han sido fundamentales para poder abrir nuevos horizontes políticos, pero también que han resultado ser insuficientes para llevarlos a la práctica. Entre otras cuestiones, cabría preguntarse si en términos generales han existido o se han sabido utilizar las herramientas estéticas necesarias para desarrollar estas imágenes participativas de forma constructiva en el plano material, ajustándolas a las posibilidades de cada momento o si, por el contrario, se ha alimentado su recursividad al no situar la mirada más allá de ellas. De cara a un salto de la política representativa a la política participativa, cabría también, sin duda, volver la mirada hacia el trabajo colaborativo puesto en práctica incluso antes de las acampadas y basado en la replicabilidad, pero integrando los máximos ámbitos posibles

y, entre ellos, el institucional. Es desde el prototipo y no desde la idea del prototipo desde donde puede establecerse una “estética *hacker*” basada en el principio DIY.

Referencias

- Alonso, A., y Arzoz, I. (2011). El 15M y la quintacolumna digital; comentarios para un laboratorio estratégico. *Teknokultura*, 8(2), 177-192. <https://revistas.ucm.es/index.php/TEKN/article/view/48026>
- Bustamante Donas, J. (2012). Internet y la filosofía: la técnica como objeto y objeto y herramienta del pensamiento filosófico. En J. J. GARCÍA NORRO (Ed.), *Convirtiéndose en filósofo. Estudiar filosofía en el siglo XXI* (pp. 243-262). Síntesis.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial.
- Corsín Jiménez, A., y Estalella, A. (2014). Assembling Neighbors: The City as Hardware, Method, and ‘a very Messy Kind of Archive’. *Common Knowledge*, 20(1), 150-171. <https://doi.org/10.1215/0961754X-2374808>
- Errejón, I. (2011). El 15-M como discurso contrahegemónico. *Encrucijadas: Revista crítica de Ciencias Sociales*, 2, 20-145. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3819589.pdf>
- Estalella, A. (17 de septiembre de 2012). Prototipos urbanos: un espacio para la experimentación ciudadana. *Cuaderno Común, eldiario.es*. http://www.eldiario.es/cuadernomedialab/Prototipos-urbanos-espacio-experimentacionciudadana_6_48705159.html
- GRUESO, S. M. (18 de marzo de 2014). *Conversaciones 15M.cc* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/playlist?list=PL1E9C0E666B99C9BF>
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- McLuhan, M., y Powers, B. R. (1994). *La aldea global. Transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XXI*. Planeta-De Agostini. (Obra original publicada en 1989).
- Mateo Regueiro, E. (2015). Podemos conquistar el poder. En E. MATEO REGUEIRO (Ed.), *Hasta luego, Pablo. Once ensayos críticos sobre Podemos* (pp. 66-82). Catarata.
- Mateo Regueiro, E. (2017), *Movimientos ciudadanos y tecnologías de la información y la comunicación: el caso del 15-M*. [Tesis doctoral, Universidad de Salamanca]. <http://hdl.handle.net/10366/137094>

- Navarro, V. (29 de diciembre de 2011). Concentración de la riqueza. *Dominio Público, Público*.
<http://blogs.publico.es/dominiopublico/4459/concentracion-de-la-riqueza/>
- Nieto, P. (4 de junio de 2011). *It's time to fly* [Video]. *YouTube*.
<https://youtu.be/Vr9BTyug4FA>
- Rao, V (2009). Embracing Urbanism: The City as Archive. *New Literary History*, 40, 371-383. <https://doi.org/10.1353/nlh.0.0085>
- Sassen, S. (2003). *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Traficantes de Sueños.
<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Contrageografias%20de%20la%20globalizaci%C3%B3n-TdS.pdf>
- Sontag, S. (6 de febrero de 1975): Fascinating Fascism. *The New York Review*.
<http://www.nybooks.com/articles/1975/02/06/fascinating-fascism/>
- Verdú, V. (17 de octubre de 2011). El 15-M es emocional, le falta pensamiento. *El País*.
http://politica.elpais.com/politica/2011/10/17/actualidad/1318808156_278372.html

Estructura discursiva y análisis del discurso: una aproximación foucaultiana

Discursive Structure and Discourse Analysis: a Foucauldian Approach

Carlos González-Domínguez y Ana Maruri Montes de Oca

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Resumen

En el análisis del discurso, el enunciado es la unidad de análisis y no la frase. Para el análisis del discurso lo que importa es identificar la relación que mantiene el sujeto hablante con el objeto de enunciación, en términos de significación, la cual no puede ser sino producto histórico social. De aquí que dicho análisis tenga como base una teoría de la enunciación, y no la lingüística, ya que de lo que se trata es de observar la dimensión socio-discursiva de los enunciados y no el formalismo de la frase. En este sentido, intentaremos aquí revisar (inspirados de los aportes teóricos de Michel Foucault, desde la *Arqueología del saber*) cómo la noción de enunciado tiene sus fundamentos en el proceso de enunciación. Con esto, intentamos precisar la noción de “estructura discursiva” como unidad de análisis en sus posibilidades metodológicas.

Palabras Clave: estructura discursiva, análisis del discurso, enunciado, Michel Foucault.

Abstract

In discourse analysis, the utterance is the unit of analysis and not the sentence. For discourse analysis, what matters is to identify the relationship between the speaking subject and the object of enunciation, in terms of meaning, which can only be a social-historical product. Hence, such an analysis is based on a theory

Recibido: 28-05-2021. Aceptado: 15-09-2021



Carlos González-Domínguez (autor para correspondencia) es Dr. en Ciencias de la Comunicación y se desempeña como profesor-investigador en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8031-3602>

Contacto: cgonzalezd@uaemex.mx

Ana Maruri Montes de Oca es Dra. en Ciencias Sociales y se desempeña como investigadora adjunta en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8387-7139>

Contacto: anamaruri.m@gmail.com

Cómo citar: González-Domínguez, C., y Maruri Montes de Oca, A. (2022). Estructura discursiva y análisis del discurso: una aproximación foucaultiana. *Revista Stultifera*, 5(1), 105-127. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-06.

of enunciation, and not on linguistics, since it is a matter of observing the socio-discursive dimension of utterances and not the formalism of the sentence. In this sense, we will try to review (inspired by the theoretical contributions of Michel Foucault, from *The Archaeology of knowledge*) how the notion of statement has its foundations in the process of enunciation. With this, we try to specify the notion of "discursive structure" as a unit of analysis in its methodological possibilities.

Keywords: discursive structure; discourse analysis; statement; Michel Foucault.

El objetivo del presente ensayo es proponer un abordaje teórico alrededor de la categoría "estructura discursiva", desde el análisis del discurso y particularmente desde la contribución de Michel Foucault, a través de su obra *L'archéologie du savoir* (2015a). Revisaremos de manera especial el concepto de "enunciado", como categoría central, a partir de la cual los análisis del discurso toman su envergadura epistemológica, para posteriormente ubicar la utilidad metodológica de la noción de "estructura discursiva".

Los problemas con los que se enfrenta el analista del discurso son diversos. Desarrollar un análisis del discurso significa plantearse con claridad qué dimensión del discurso se ha de privilegiar para responder a la problemática planteada. Dada la complejidad del lenguaje, el analista se ve obligado a invadir territorios de diferentes ciencias, para encuadrar su objeto de estudio y precisar su unidad de análisis¹, el cual debe inscribirse en el plano socio-discursivo. Para esto, necesita categorías analíticas que no dependen de las formalidades de uso de los signos lingüísticos (en tanto sistema de lengua), sino que revelen los significados sociales de esos signos, bajo la forma de enunciados. Se plantea entonces que, en términos discursivos, todo acto de enunciación opera gracias a una dimensión social, a partir de la cual todo sujeto hablante es capaz de expresar y significar, desde un lugar social, donde se legitima el discurso. De esta manera, la unidad de análisis para el análisis del discurso es el enunciado.² Esto pone en claro que el análisis del discurso se ocupa de observar cómo se produce el acto de enunciación, es decir:

el régimen de materialidad, al cual obedecen necesariamente los enunciados, es del orden de la institución más que de la localización espaciotemporal; define las *posibilidades de reinscripción y de transcripción* (pero también de los umbrales y de los límites) más que de las individualidades limitadas y caducas. (Foucault, 2015a, p. 109)

Si bien es cierto que el estatus del sujeto, al interior de la institución y al exterior, en principio, le da el derecho de enunciar, también es lógico reconocer que, a la inversa, por el hecho de que el sujeto enuncia, este actualiza y legitima la institucionalidad del discurso. Esta circunstancia de enunciación, evidentemente de carácter social, justamente contribuye a la producción del significado, a través del discurso. ¿Cómo interpretar el valor discursivo, si no es por un *continuum* de los significantes y significados, mantenidos por la comunidad de comunicación³? ¿Acaso no cuenta el lugar institucional, desde el cual el sujeto enuncia el objeto de discurso? La respuesta a estas preguntas ya fue dada. Por un lado, Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron nos recuerdan que, desde el imperio romano, el término *institutio* refleja la práctica de la acción social en todos los campos de actividad, incluyendo el de la práctica discursiva (1990). Por otro lado, se reconoce que toda práctica discursiva no solo es un asunto puramente de expresión lingüística, sino que esta se acompaña de un conjunto de caracteres sociales, políticos, económicos e históricos de los sujetos hablantes; esto quiere decir que, en la expresión de un discurso, el sujeto hablante delata, lo sepa o no, su posición en la pirámide social, lo cual convalida su propia discursividad (Bourdieu, 2001). La institución, en consecuencia, somete o encuadra al sujeto a una serie de condicionantes que, como tales, han tenido que aprenderse, interiorizarse y ponerse en práctica en toda enunciación. Todo discurso, como puede apreciarse, acontece previendo un dominio y una autoridad discursiva, pero también un perfil sociológico, psicológico, político, histórico y económico del sujeto hablante. La importancia de la *institutio*, nos dice Bourdieu (2001), es una suerte de “estrategia universalmente adoptada para recusar durablemente la tentación de no aplicar reglas y consiste en naturalizar la diferencia, en hacer una segunda naturaleza por la inculcación e incorporación bajo la forma del habitus” (p. 182). ¿Acaso esa *institutio* funciona de manera autónoma, sin la necesidad de los discursos? Sin duda los discursos (dimensión del lenguaje) necesariamente acompañan a las dimensiones sociológicas, véase la *praxis* social. Para Bourdieu es justamente la “eficacia simbólica” entre el lenguaje y la *praxis* social, correspondientes inexorablemente a los agentes sociales autorizados (institucionalmente, simbólicamente).⁴ Ahora bien, regresando a la dimensión del lenguaje, de los signos lingüísticos como constituyentes de los discursos, nos preguntamos ¿cómo funcionan los signos en la forma de enunciados?

El enunciado como unidad de análisis

Veamos primero, cómo desde la antigüedad griega, un autor como Aristóteles nos heredó la noción de “frase”, importante todavía hoy: “una frase es un enunciado que tiene un sentido convencional, y del cual cada parte separada significa por ella misma algo” (Aristóteles, 2008, 16b). Por un lado, llama la atención que el estagirita se da cuenta de que la frase es una organización de otros signos, y que cada uno de ellos posee un significado en sí mismos. Por otro lado, nos dice que la manera en que se combinan los signos es lo que produce la significación. Así, Aristóteles reconoce que el significado de la frase es convencional. Todo este análisis es de suma importancia, porque deja claro que la significación no es asunto de naturaleza sino de convención: “Toda frase expresa algo, no por su valor natural, sino por convención” (Aristóteles, 2008, 17a). Llegados al umbral del siglo XX, con Ferdinand de Saussure y, más tarde, con otros autores, desde y para la ciencia de la lingüística, se pudo reconocer con toda claridad que:

la frase, creación indefinida, variada sin límites, es la vida misma del lenguaje en acción [...] con la frase, dejamos el dominio de la lengua como sistema de signos, y entramos en otro universo, el de la lengua como instrumento de comunicación, cuya expresión es el discurso. (Benveniste, 1966, p. 129)

Es decir que, para los estudiosos del discurso, la frase no es suficiente para comprender lo que de ella se desprende y que es la generación de significado. El objeto de análisis “frase” queda limitado al entendimiento del funcionamiento de la lengua, pero no así a la comprensión del proceso de producción de sentido. El elemento frase, para el análisis del discurso, no puede revelar aspectos de carácter social, en donde se juega la interpretación, la convención, el significado y el sentido⁵ de lo que quiere decir la frase. En efecto, uno de los autores que indicó la necesidad de distinguir significación (*Bedeutung*) y sentido (*Sinn*) fue el alemán Gottlob Frege (1994). Para Frege, adscrito en la tradición del análisis lógico del lenguaje, todo enunciado tiene un referente⁶, pero un sentido diferente a cada recurrencia⁷ y depende de la actitud del sujeto hablante con respecto al objeto de enunciación. Como bien señala Vázquez:

Sin embargo, mientras Searle se mueve en un registro de ejemplos sacados del uso corriente del lenguaje e históricamente descontextualizados, en una línea que se remonta a Frege, Foucault ilustra su exposición mediante casos inscritos en marcos disciplinares concretos, desde la medicina antigua hasta las matemáticas modernas pasando por el psicoanálisis (Hipócrates, Hermes

Trimegisto, San Jerónimo, Newton, Marx, Freud, Bourbaki) e históricamente cambiantes. Esto le lleva a constatar que la función autor no se ejerce de una manera universal y constante en todos los discursos. (2009, p. 129)

De aquí se entiende que sujeto y objeto en la frase toman sentido para la lingüística, mientras que “sujeto de enunciación o de discurso”⁸ y “objeto de enunciado o de enunciación”⁹ son otro ámbito de comprensión. El sujeto de enunciación o de discurso es aquel que produce el enunciado, estableciendo una relación específica con el objeto de enunciación; es el sujeto que habla, el que genera la expresión lingüística, pero desplegando una discursividad y, con ello, desprendiendo significados con sentidos concretos. La actividad del sujeto de discurso, siempre, se desarrolla en un contexto de enunciación.¹⁰ Conviene subrayar que todo sujeto de enunciación guarda una relación específica con el objeto de enunciación. Esto quiere decir que toda enunciación de una frase o de un enunciado¹¹ tiene la posibilidad de significar infinidad de cosas, aun utilizando los mismos significantes a los que otros sujetos hablantes recurrirían. Ahora bien, hay enunciados que pueden asumirse bajo las mismas condiciones de significado, aun cuando sean otros sujetos que los expresen. Resultará *cuasi* el mismo significado, a condición de que la relación con el objeto de enunciación sea la misma, es decir, proyectando más o menos la misma significación. Para esos enunciados “una mención es suficiente para reactivarlos [en su significación]” (Foucault, 2015a, p. 99). Es importante destacar que el sujeto hablante no necesariamente es el autor de origen de la formulación del enunciado. El sujeto hablante, siguiendo la teoría polifónica de Oswald Ducrot (1985), en todo caso, puede asumir la posición del autor del enunciado (sujeto enunciante), en la medida de que sea capaz de significar al objeto de una forma original, *cuasi* inédita o de hecho inédita (los poetas son ejemplo de esta posición); o bien como sujeto enunciador, cuando repite un enunciado con un significado ya consensuado o convenido colectivamente, lo que sería un simple locutor de un enunciado. De aquí que “un enunciado existe fuera de toda posibilidad de recurrencia; y la relación que mantiene con lo que enuncia no es idéntico a un conjunto de reglas de uso” (Foucault, 2015a, p. 94).

Con lo anterior, entendemos que a cada enunciado le pertenece un contexto de acción social, derivado de los efectos discursivos de ese mismo enunciado. La situación o contexto de acción social donde se desarrolla la enunciación puede definirse como el conjunto de circunstancias, en el cual el lenguaje, a través de la lengua, indica quién habla, un qué referido, un

cuándo de un hecho, un dónde de un hecho referido a alguien. Justamente, los elementos o componentes de las frases enunciadas nos proporcionan formalmente pronombres, índices espaciotemporales de los objetos del enunciado. Desde la mirada puramente de la lingüística, la frase es un modo de regencia de los signos lingüísticos, a través de reglas sintácticas y paradigmáticas, para expresar una idea completa, respecto a una acción, un sujeto (o agente) y un objeto. Aquí, la frase es una categoría de lengua, no de discurso. El análisis de la frase, en su nivel de superficie permite identificar y describir el objeto de la acción, pero no permite interpretar los significados de esa acción en términos de sentido social, histórico o político. Por esto, el desarrollo teórico-metodológico del análisis del discurso ha logrado subsanar la cuestión del significado con el concepto de enunciado. En el siguiente cuadro (tabla 1), se marca con una paloma lo que la frase y el enunciado permiten comprender socialmente sobre la realidad, cada uno en su función de lenguaje y capacidad de sentido sobre la realidad.

Tabla 1

Función de la Frase y del Enunciado

Función de Lenguaje	Capacidad de Representación de la Realidad			
	Acción	Hecho	Causa	Proceso
Frase	√		√	
Enunciado		√		√

Nota. Fuente: elaboración propia.

Cierto que el cuadro es muy reductor, pero es suficiente para describir que la frase, en su formalismo expresivo, es capaz de describir una acción, gracias al encadenamiento de otras frases; pero estas mismas frases son incapaces de describir un hecho complejo, tarea que le corresponde a la dimensión discursiva de los enunciados. Lo mismo aplica para la descripción de causas que son posibles gracias a la instrumentalización de frases, pero describir los procesos que implican esas causas les corresponde solo a los enunciados. Este ejemplo, muy abstracto, por cierto, también puede ser ilustrado (de manera concreta) por la tarea de la Historia como ciencia. Si bien el historiador puede describirnos en detalle un acontecimiento, esta descripción en sí misma no permite ver las intenciones fenomenológicas que subyacen en esa misma descripción que es puramente lingüística. La frase, así, resulta una instancia incompleta de entendimiento para la inquietud humana; de modo que se requiere un esfuerzo de interpretación discursiva que justifique el porqué de tal o cual manera se

describe ese evento de la historia. Después de cada frase siempre queda algo que decir o que pensar:

La frase corresponde a cualquiera primera secuencia de palabras, nacida de la reunión de una enunciación y de un enunciado que solo deja, afuera de ella, el vacío o las palabras de otro enunciado. (Wilmet 2003, como se cita en Delbart y Wilmet, 2006, p. 906)

Los especialistas del lenguaje nos han proporcionado muchos criterios para reconocer la frase en un enunciado. En este debate, hay que incluir a la filosofía del lenguaje, para la cual todo enunciado o frase se traduce como proposición, lo que nos lleva a la dimensión de lo falso o verdadero de lo que el hombre expresa o discursa. De ese modo, hay un paralelo entre frase, enunciado y proposición, los cuales, aunque parecen sinónimos, nos revelan los diferentes valores interpretativos en el fenómeno del lenguaje. Lo que es común a las tres categorías es el asunto de la significación y está en relación con la realidad que el lenguaje representa. De aquí que es fácil comprender que el sujeto hablante se posiciona con respecto a un objeto y un interlocutor. Toda enunciación refiere a un universo de discurso (objetos de referencia o de enunciado). Por esto, Foucault entiende al enunciado como parte constitutiva de la “actuación verbal”, bajo cualquier condición de enunciación, a partir de la cual se refiere “una relación con un dominio de objetos [...] como un juego de posiciones posibles para un sujeto [...] como un elemento en un campo de existencia [...] como una materialidad repetible” (2015, p. 115). O como afirma Jean Dubois: “la enunciación se define como una actitud del sujeto hablante frente a su enunciado, este modelizando el mundo de los objetos” (1969, p. 104). Con estas afirmaciones, podemos observar que están invocados los actos perlocucionarios de Austin (1970), concebidos estos como efectos de discurso sobre la realidad. Para Austin:

Hay entonces tres formas desde las cuales los actos ilocucionarios están ligados a efectos: por la obtención de su buena comprensión (*securing uptake*), por su entrada en vigor y por su invitación a una respuesta. Y estas tres formas son distintas de la producción de efectos que es característica del acto perlocucionario. (1970, p. 125)

Este último consiste en la obtención de un resultado o acción derivados del enunciado mismo. De aquí surge toda una serie de problemáticas ya planteadas por Foucault:

si el enunciado es una unidad elemental del discurso, ¿en qué consiste? ¿Cuáles son sus rasgos distintivos? ¿Cuáles son sus límites que debemos reconocer? ¿Esta unidad es o no idéntica a la que los lógicos han designado por el término de proposición, a la que los gramáticos caracterizan como frase, o incluso a la que los ‘analistas’ tratan de identificar bajo el título de *speech act*? ¿Qué lugar ocupa esta entre todas estas unidades que el estudio del lenguaje ha tratado, pero cuya teoría se encuentra muy lejos de concluirse, mientras que los problemas que surgen son difíciles y hay insatisfacción, en muchos de los casos, de no delimitarse de forma rigurosa? (2015a, pp. 84-85)

Por esto, toda enunciación siempre merece alguna interpretación que está fuera de las palabras pronunciadas. El estudio de las frases, otra vez, no es suficiente para identificar sus significados. Para llegar a esto se requiere un análisis transfrástico y transtextual, lo que ya no sería objeto de la lingüística, sino precisamente del análisis del discurso, ya que lo que se busca es el sentido que “está fuera del texto” (de lo expresado por frases), es decir, en el plano de los discursos que producen las interacciones humanas para alcanzar la tan ansiada comunicación. Cabe señalar —en este pasaje— que, en el esfuerzo por develar las diferentes dimensiones del lenguaje, ya contamos con diferentes tradiciones disciplinarias (lingüística, sociolingüística, semiótica, análisis textual, análisis semántico, análisis pragmático), cada una de las cuales ha proporcionado valiosos conocimientos, produciendo con esto lo que llamamos interdisciplinariedad. Como nos lo recuerdan Josiane Boutet y Dominique Maingueneau:

Hoy, cuando hablamos de interdisciplinariedad en análisis del discurso o en sociolingüística, poseemos una concepción menos teórica y necesariamente interactiva. El discurso es de entrada pensado como una interfaz entre diferentes disciplinas. Aun categorías como texto, por ejemplo, que podríamos pensar reservada a la lingüística no es autónoma; una buena teoría de la textualidad no puede ignorar su dimensión cognitiva o su inscripción en actividades sociales. Esto modifica considerablemente las formas de investigar, las cuales cada vez es más normal que se trabaje en equipos interdisciplinarios, antes que quedarse al interior de una sola disciplina, para luego confrontarse con otras. (2005, p. 32)

En Efecto, aun cuando todo texto pueda analizarse metodológicamente por microsegmentación, como frases, oraciones, puntuación, en términos de análisis semántico sintáctico (periodos simples o complejos), siempre hay que interpretar los efectos discursivos fuera del texto (cf. Adam, 2013). A este respecto, los efectos de discurso se deben

encontrar en las secuencias micro o macroestructurales que constituyen la coherencia interna del propio discurso. Todo cuenta entonces en el despliegue enunciativo del discurso, en su forma transfrástica que es el enunciado.

La estructura discursiva es una semántica interna

Como observamos en el subtítulo anterior, una secuencia (macro o microestructural) está contenida en las frases que constituyen los párrafos, donde se despliega una cadena solidaria en términos de descripción, narración, argumentación o prescripción, alrededor de un objeto de referencia, gracias a los recursos de la lengua. Por otro lado, es importante observar cómo otros elementos de la frase (a nivel de la lengua), como conectores, preposiciones, sustantivos, adjetivaciones, oposiciones, conjunciones o disyunciones, también participan de la generación de significados. En un análisis textual, se trata sobre todo de rastrear, por los enunciados, la inscripción discursiva de todos los signos lingüísticos al interior de la frase. Así, la frase se concibe como la unidad constitutiva de todo texto escrito u oral, en su estructuración formal (dimensión sintáctica); la proposición, como la unidad lingüística de significado completo (dimensión semántica, donde el contenido proposicional delimita un sentido concreto); y el enunciado (dimensión pragmática¹²), para el análisis del discurso, como elemento de la cadena enunciativa que puede constituir toda una proposición o bien pertenecer como miembro de una frase. Desde cualquier perspectiva de análisis, nos vemos obligados a considerar la noción de signo o unidad sígnica como una unidad significativa (signo lingüístico, miembro de frase), la cual va estructurando al discurso sobre cualquier soporte expresivo (oral o escrito).

Hasta aquí, consideramos que contamos con las suficientes razones para decir que, en la práctica discursiva¹³, podemos concebir una teoría del discurso en términos de procesos semánticos, pero también y con más razón como un proceso pragmático.

Según la fórmula althusseriana, el discurso ‘interpela al individuo en sujeto’: un acto de lenguaje (comprobado) hace sentido en una interdiscursividad de lugares construidos o preconstruidos. Una vez entonces, realizado este acto solo se ‘logra’ en la medida en la que los participantes ‘interpelados’ asumen situándose en forma práctica en relación con el lugar que el discurso les asigna. (Achard, 1995, p. 83)

Así, entendemos mejor que en análisis del discurso —como sabemos— no importa quién habla individualmente, sino que interesa identificar desde qué lugar social (institucional, decíamos) el sujeto habla y con qué significados opera en la *praxis* social. El problema de la primera persona tiene una condición particular en los análisis de Foucault. Si nos remitimos al ensayo de Foucault “¿Qué es un autor?” (2015b), sin duda, podemos afirmar que la figura del sujeto-autor, como función, tendería a desaparecer, ya que “todos los discursos, cualquiera que sea su estatus, su forma, su valor, y cualquiera que sea su tratamiento al que los sometamos, se desarrollaría en el anonimato del murmullo” (p. 1280). En este sentido, queda claro que los discursos no son autoría de un sujeto en particular (como resultado de una auténtica originalidad), de un autor, sino del lenguaje mismo, en ese transitar, a través del habla de todos nosotros, los sujetos de cada una de las comunidades situadas históricamente. La enunciación y los enunciados son entonces gestación, emergencia de significados en contextos específicos, lo que no significa originalidad, sino continuación de procesos semióticos, propios de las condiciones de los signos. Por esto, para Foucault el “‘autor’ no es idéntico al sujeto del enunciado; y la relación de producción que este mantiene con la formulación no es apilable a la relación que une al sujeto enunciante y lo que este enuncia” (2015a, p. 97). En efecto, hay que distinguir la formulación del enunciado (desdoblamiento del autor, sobre todo en literatura) de la identidad o, precisamente, de la autoría del sujeto de enunciación que se constataría en la relación concreta con el objeto de enunciación. De aquí la insistencia de Foucault en decir que en todo proceso de enunciación lo que domina es una función enunciativa, donde cabe la experiencia o *la pensée du dehors*, que es la relación del sujeto con el lenguaje, donde cabe la subjetividad de los enunciados, para “reencontrar el espacio dónde [el pensamiento] se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la cual el [pensamiento] se constituye y donde se esquivan, desde que echamos la mirada, sus certidumbres inmediatas” (2015c, p. 1216). De aquí que todo sujeto hablante, al producir enunciados, procede del exterior, es decir del lenguaje, para instalarse en una discursividad, donde no importa saber quién habla, sino identificar la relación con los objetos de enunciación. De esta manera, la premisa evidente es que todo enunciado es producido desde un lugar discursivo: “Es considerado necesariamente en el juego de una exterioridad” (2015a, 131).¹⁴ Así planteado el problema por Foucault, queda claro que una articulación entre sujeto y discurso es evidente, pero ¿qué sucede con la figura de autor? La respuesta está en el *a priori* histórico. Esto significa que todo sujeto

experimenta el lenguaje desde su lugar social que le permitirá enunciar, precisamente lo que le es posible formular. La figura de autor, entonces, se presenta como un fenómeno anómalo de función enunciativa, porque lo que puede enunciar sería prueba de otra experiencia o relación con la realidad, pero siempre gracias al lenguaje.

Nuevamente, nos damos cuenta de que todo despliegue discursivo o acto de enunciación, sobre todo a título institucional, es, como hemos dicho, una acción colectiva que se fundamenta en una historia sin la cual los significados no podrían ser retenidos por ningún sujeto hablante, junto con su interlocutor. Nadie habla espontáneamente, sin ningún antecedente de significado.¹⁵ Esta condición es de sumo interés heurístico, pero necesita abordarse desde diferentes disciplinas, para dar cuenta de la complejidad del discurso en su funcionamiento. Por ejemplo, desde el ángulo sociológico, el sujeto hablante debe pertenecer a cierta clase social y con cierta trayectoria de dominio cognitivo (lo que sería la constituyente psicológica), para poder dar cuenta de un discurso, para el cual y desde el cual legitima su enunciación. Esto quiere decir que todo sujeto en su recorrido social, a su pesar, está condicionado a seguir un régimen discursivo. En *L'Arqueologie du savoir*, Foucault define la noción de “sistema de formación discursiva” como:

un nudo complejo de relaciones que funcionan como una regla: prescribe lo que ha debido ser puesto en relación, en una práctica discursiva, para que esta se refiera a tal o cual objeto, y esta ponga en juego tal o cual enunciación, para que se organice tal o cual estrategia. Definir, en su individualidad singular, un sistema de formación es entonces caracterizar un discurso o un grupo de enunciados por la regularidad de una práctica. (2015a, p. 79)

Como se observa, este funcionamiento del discurso nos permite identificar las prácticas discursivas como interdiscursivas entre las diferentes dimensiones en las que se ubican los objetos, para reconocer a estos, en sus significados, necesariamente codificados y prescriptos para poder ser representados en las modalidades de enunciación (en su forma verbal discursiva). Así, el vocablo “formación discursiva” corresponde al proceso de interiorización de los discursos en los sujetos. En cambio, la noción de “estructura discursiva”, que aquí empleamos, tiene la particularidad no de definir el funcionamiento de la producción de enunciados como reglas de enunciación, amparadas en posicionamientos dóxicos, epistemológicos o teóricos, sino como un constituyente de toda

arquitectura textual discursiva.¹⁶ En otros términos: la estructura discursiva es la manifestación de enunciados que permiten la elaboración del discurso, en el tejido textual producido por el sujeto hablante, es decir que se manifiesta como la arquitectura semántica del texto para delimitar significados, gracias a los enunciados que identifican objetos y acciones, generando, igualmente, estrategias de acciones concretas y en relación con otros enunciados que pueden ser encontrados en otros textos, bajo las mismas temáticas o topologías discursivas. Lo que es más importante en esta definición de estructura discursiva es que convoca a un isomorfismo entre lo abstracto del discurso y lo práctico de la realidad, la misma que convoca a la participación en una dimensión espacial. Esto significa que es el discurso el que hace percibir la realidad en su objetualidad, en su concepción y la “sostiene semánticamente” a través de estrategias enunciativas. De este modo, todo enunciado hace las veces de realidad representada. De aquí que afirmamos que todo enunciado (un término, una expresión interrogativa, un verbo conjugado, un cuadro sintético, o una frase formalmente expresada) representa arquitectónicamente a la realidad. He aquí por qué Foucault declara que “no parece pertinente entonces, al final, definir un enunciado por las características gramaticales de la frase” (2015, p. 87). En este sentido, para Foucault, el enunciado, como objeto del discurso:

no es el enunciado atómico —con su efecto de sentido, su origen, sus límites y su individualidad—, sino el campo de ejercicio de la función enunciativa y las condiciones según las cuales hace esta aparecer unidades diversas (que pueden ser, pero no necesariamente, de orden gramatical o lógico). (2015a, p. 113)

En efecto, para el análisis del discurso no interesa el formalismo lingüístico de la lengua, sino el campo de significación que cada significante, vocablo o frase, en su versión de enunciado, refiere de la realidad. Ciertamente, gracias al estudio de las frases, podemos localizar diferentes registros de lengua, conocidos también como estilos, capaces de remitirnos a significados precisos no solo semántica, sino también pragmáticamente (Halliday *et al.*, 1964). Ahora bien, como señala Foucault, el discurso y el enunciado, derivando del lenguaje, son la contraparte de las positivities (cf. 2015a, pp. 134-135).

Para el análisis del discurso, entonces, es importante identificar el anclaje semántico que juegan los enunciados en la representación del mundo, por el discurso. Esto quiere decir que ningún enunciado es autónomo en sí mismo, sino en su relación con otros enunciados y otros

textos, los que abstractamente (por la lengua) sostienen al discurso. De esa manera, la expresión enunciativa se formula en términos estratégicos. La yuxtaposición de los enunciados es lo que forma la estrategia discursiva. Como puede apreciarse, se trata de reconocer que el proceso de enunciación, en términos discursivos, convoca una dimensión arquitectónica, tanto a nivel del texto (necesariamente como un acto ilocutorio, escribiendo o hablando en un contexto determinado) como a nivel de percepción de objetos, y su correspondiente conceptualización y sostenimiento por el deseo¹⁷ de hacer emerger tal o cual realidad en el mundo. Efectivamente, para Foucault, un enunciado se define, no por poseer una estructura, sino por su funcionamiento en la estructuración del discurso:

El enunciado, no es entonces una estructura (es decir un conjunto de relaciones entre elementos variables, autorizando así un número quizás infinito de modelos concretos); es una función de existencia que pertenece en sí a los signos y a partir de la cual podemos decidir, enseguida, por el análisis o la intuición, si estos ‘producen sentido’ o no, según alguna regla que la orienta o se yuxtapone¹⁸, sin importar qué signo y qué suerte de acto se encuentra efectuado por su formulación (oral o escrita). *No hay que sorprenderse entonces si no pudimos encontrar para el enunciado criterios estructurales de unidad; es que este no es en sí mismo una unidad, sino una función que cruza contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio.* (2015a, p. 92; la cursiva es nuestra)

Esto nos permite argumentar que lo que encontramos en un discurso, en su interior y delimitado por sus propios enunciados (como si estuviésemos en un edificio), son estructuras discursivas. Entendemos por lo tanto que, a nivel de discurso, los enunciados, en su localización a lo largo de texto del discurso¹⁹, constituyen estructuras discursivas (de aquí la metáfora espacial) que sostienen los significados. En este sentido, los enunciados pueden estructurar unidades temáticas, en el tejido del texto, capaz de producir “verdades” que pretenden sustentarse por el discurso mismo. Como el ejemplo que nos refiere Frédéric Rambeau:

a partir de discursos científicos reconocidos como verdaderos, en la historia, por ejemplo, es posible ficcionalizar una realidad política que no existe, pero que podemos hacerla realidad como un efecto de verdad irreducible a los saberes institucionalizados y a lo que consideramos como ‘verdades históricas’. (2006, p. 104)

De acuerdo con lo anterior, el enunciado, como unidad de análisis, permite plantear que la discursividad debe entenderse como una práctica social correspondiendo a otras prácticas y que su despliegue por la enunciación es concretización entre el plano del lenguaje y la vida real, a partir de las cuales se produce significado.

El lenguaje, en la instancia de su aparición y de su modo de ser, es el enunciado; como tal deriva de una descripción que no es ni trascendental ni antropológica [...] La posibilidad de un análisis enunciativo, si se establece, debe permitir un impulso de tipo trascendental como una cierta forma de discurso filosófico opuesto a todos los análisis del lenguaje, en nombre del ser de este lenguaje y del fundamento, donde debería originarse. (Foucault, 2015a, pp. 120-121)

Esto no es otra cosa que la “singularidad del enunciado”, como “función enunciativa” que marca diferencia entre cada uno de los enunciados que han sido y serán expresados (aun cuando se expresen con los mismos signos en su formulación lingüística). La siguiente secuencia representa cómo funciona la relación entre el sujeto hablante, su enunciación o discursividad, su objeto y su contexto histórico (de enunciación): sujeto hablante - objeto - contexto histórico - coexistencia con otros discursos.

De ese modo, cualquier enunciado deberá concebirse como “institucionalizado”, al ser objeto de apropiación, instrumento de deseo o interés, por parte del sujeto hablante (cf. Foucault, 2015a, p. 123). La función enunciativa nos indica una formación de objetos, una formación de conceptos, una formación de posiciones subjetivas, así como una formación de elecciones estratégicas de enunciación, nos dice Foucault (2015a). Es paradójico observar cómo entonces los sujetos son capaces de enunciar casi los mismos enunciados, pero refieren o hablan de diferentes objetos de la realidad, incluso de manera opuesta. Hasta aquí, hemos observado que la dimensión discursiva de la enunciación se desarrolla en el terreno de toda práctica social y tiene efectos concretos sobre lo que llamamos realidad. Juliette Wedl tiene toda razón en afirmar, junto con Foucault, que la discursividad produce efectos de poder y de verdad (2007). Una vez más aparece la tesis foucaultiana contra la presunta “soberanía de la consciencia”, la cual no puede ser corroborada por la inexorable subjetividad fenomenológica del sujeto. Nos encontramos con la negación al trascendentalismo en filosofía y el empirismo objetivista.

Estructura discursiva y enunciado

En la sección anterior, hemos tratado de exponer la problemática del objeto que sería propio para el análisis del discurso, para no confundirlo con un objeto de la lingüística. Hemos podido observar que en la dimensión discursiva lo que se juega es el carácter social del significado de los enunciados y no las reglas formales de uso de la lengua, por la vía de la frase. En esta sección vamos a tratar de establecer cómo el concepto de estructura discursiva podrá ser utilizado como categoría de análisis, para identificar, de manera general, significados que atraviesan a los discursos, sin importar las condiciones sociales en las que se producen (ciertamente, estas enmarcan o condicionan su generación, pero no así lo que terminan por significar como hechos de interdiscurso y no de lengua).

En la literatura sobre el análisis del discurso, la expresión “estructura discursiva” es muy poco aludida. Es de todos conocida la obra de Teun A. Van Dijk *Estructuras y funciones del discurso* (1996), donde se emplea dicho concepto, para ilustrarnos del funcionamiento del discurso en lo que se refiere a las estructuras de superficie de las frases.²⁰ Aunque algunos autores han recurrido a su uso, el vocablo parece estar huérfano de alguna tradición teórica. Esta circunstancia nos ha estimulado a proponer aquí una serie de razones que permitan justificar teóricamente su uso. Si nuestras consideraciones resultan de interés, nos parece que la utilidad de la noción deberá reflejarse también en usos metodológicos del análisis del discurso.

Para Webber y otros, las estructuras discursivas “son patrones que uno ve en los textos en varias frases (múltiples cláusulas). Reconocer estos patrones en términos de los elementos que los componen es fundamental para derivar e interpretar correctamente la información del texto”²¹ (2011, p. 439). Esta definición, a la vista de todos, es muy general y, sin embargo, nos da pauta a profundizar y ciertamente precisar los alcances y límites del vocablo. Como todo diseño teórico-metodológico, este se presenta como una estrategia del analista según el proyecto de análisis. La propuesta nuestra tiene su utilidad, para la identificación de concepciones de base (a nivel semántico) por medio de los enunciados, los cuales pueden encontrarse aquí o allá (bajo la misma forma o bien con ciertas variaciones, pero siempre significando más o menos lo mismo) a lo largo del texto del discurso. De lo que se trata es de avanzar en modelos de análisis que sean capaces de extraer la interpretación discursiva, desde las bases de la lengua (elemento

empírico), y para esto se requiere proponer, como dirían Simon y Degan, “segmentos constitutivos del discurso” (2011, p. 46).

De manera general, Webber *et al.* (2012) proponen trabajar con cuatro tipos de estructuración discursiva: tópicos, funciones²², eventualidades²³ y relaciones de discurso²⁴. De esta propuesta, nos resulta de interés, particularmente, la estructuración por tópicos que nos sugiere, sin duda, una evidente conexión con las *topoi* de la retórica. Nos parece de mucha utilidad los tópicos, porque permite identificar la materia de contenido en cualquier discurso. La tradición del concepto deja claro, una vez más, cómo el primer sistema del discurso (la retórica) permanece actual, en sus alcances heurísticos para la construcción de diseños teórico-metodológicos. Así, podemos entender que los tópicos, de una manera económica, conducen a reconocer los temas sobre los que giran los discursos²⁵, gracias “a las progresiones temáticas (Daneš, 1974), a la teoría del eje central (Walker *et al.*, 1998), a las cadenas de referencias (Charolles, 2002)” (*cf.* Ho-Dac y Péry-Woodley, 2014, p. 2648). Así, tratándose del análisis del discurso, este puede privilegiar tal o cual aspecto de la lengua, para encontrarse con la dimensión evidentemente social de los efectos discursivos. Con las estructuras discursivas (metáfora de esqueleto del edificio) entonces tratamos lo que sostiene semánticamente aquí o allá de los enunciados al texto del discurso. Otras aproximaciones teóricas, más cerca de la lingüística, podrían identificar estructuras discursivas de orden sintáctico. Acá lo que nos proponemos identificar son estructuras semánticas que nos lleven a correlacionar aspectos espaciales, temporales o actores sociales, ubicándolos en la realidad social. Esto es, ciertos enunciados (repetibles en otros discursos, perteneciendo a la misma formación discursiva²⁶, por supuesto), en todo texto del discurso, deberían proyectarnos los mismos recorridos figurativos, temáticos (tópicos) o semánticos. Ya sobre el plano operativo, y partiendo de los enunciados, en estos se trata de identificar su papel semántico repetible a lo largo del texto del discurso. Esto quiere decir que el analista debe ser capaz de localizar el valor interpretativo entre los sujetos hablantes (enunciadores y enunciantes) e interlocutores, bajo el presupuesto de que esas dos figuras de la interacción comunicativa comparten valores interpretativos, proyectados por los enunciados (objeto de discurso y sus respectivos valores semánticos y pragmáticos). Podemos representar visualmente la función de los enunciados como estructuras discursivas, en la figura 1:

Figura 1

Estructura Discursiva y Enunciados

Enunciado 1	
	Enunciado 2
Enunciado 3	
	Enunciado 4
Enunciado 5	
	Enunciado 6

Nota. Fuente: elaboración propia.

El cuadro representa el texto de un discurso. Cada línea es un párrafo y los enunciados aparecen en ciertos lugares (espacios arquitecturales del texto del discurso) de manera estratégica, para sostener y redondear el sentido interpretativo del discurso. Podemos considerar con esto que así el discurso se aborda como un proceso que demanda una dimensión cognitiva de parte de quienes lo producen y de quienes lo leen (escuchan, ven), reconociendo los objetos de discurso y correlacionándolos con la realidad práctica.

Conclusiones

Podemos concluir diciendo que el material lingüístico de los enunciados es la materia prima del análisis del discurso, pero tratado en su dimensión semántica (lo que conceptual o abstractamente significan los enunciados). Para esto, podemos recurrir al análisis —como referimos— de micro o macrosegmentos que condicionan los enunciados, vistos como proposiciones. La propuesta de Patrick Charaudeau los caracteriza como modos de organización del discurso, esto es, enunciativo, descriptivo, narrativo o argumentativo (Charaudeau, 1992; Charaudeau y Maingueneau, 2002), y pueden ser de mucho socorro, para identificar cómo ciertos enunciados aparecen una y otra vez, en diferentes segmentos del texto del discurso. Por otro lado, la lingüística tradicional ofrece la identificación de marcadores de género, marcadores causales, así como cadenas anafóricas o conectores, los cuales pueden ser *leitmotiv* de ciertos enunciados que se interpretan como estructuras discursivas.

Llegados a este punto, es el momento de decir entonces que la estructura discursiva puede concebirse como la dimensión semántica o de

significación del cual derivan conceptos y sostienen a las unidades significativas de la enunciación, a lo largo de la estructuración del despliegue del discurso. Por estructura, no entendemos la formalización gramatical, asunto de la lingüística, sino la estructura discursiva que remite a la comprensión de cada enunciado, entre los enunciados al interior de todo un texto del discurso. No es la estructura de la frase (estructura frástica) en sus constituyentes clásicos (sujeto, verbo y complemento), sino la estructura semántica que permite la generación de un significado congruente o solidario con otras estructuras al interior de mismo discurso y de los mismos valores semánticos encontrados en otros discursos.²⁷ De ese modo, una estructura discursiva es una serie de enunciados o incluso de un solo enunciado que, articulados se solidarizan semánticamente con otras estructuras discursivas, las cuales, en su conjunto y al interior del texto del discurso, permiten la comprensión, congruencia y continuidad del discurso mismo. En esta línea teórica, encontramos en Foucault lo que aquí llamamos estructura discursiva:

Para que el lenguaje pueda ser tomado como objeto, descompuesto en niveles distintos, descrito y analizado, es preciso que exista un 'dato enunciativo', que será siempre determinado y no infinito: el análisis de una lengua se efectúa siempre sobre un corpus de palabras y de textos; la interpretación y la actualización de las significaciones implícitas reposan siempre sobre un grupo delimitado de frase; el análisis lógico de un sistema implica en la reescritura, en un lenguaje formal, un conjunto dado de proposiciones. (2015a, p. 119)

Notas

¹ Queda claro que “unidad de análisis” es una categoría formal de uso operativo, respondiendo al plano metodológico; mientras que “objeto de discurso” es el referente de la realidad que trata el discurso, en términos de positividad o conceptualización alrededor de algo. Objeto de discurso puede equivaler a tópico o tema.

² Justo es de reconocer aquí que la noción de enunciado no surge por el análisis del discurso, sino de la tradición de la lingüística en sus esfuerzos por formalizar las constituyentes de la frase. Sobre estos trabajos se tienen registros en el siglo XVII por la Escuela de Port-Royal (Arnauld y Lancelot, 1969); y principalmente desde el siglo XX por Saussure (2016), Jakobson (1963), Benveniste (1966) cuyos trabajos convergen ya, al menos en ciernes, con lo que se conoce como teoría de la enunciación, dimensión que está subsumida en lo que hoy conocemos como análisis del discurso.

³ Utilizamos el concepto de “comunidad de comunicación” a la manera de Habermas, para decir que la circulación de los discursos acontece en la medida

que los miembros de una comunidad logran comunicarse, gracias a los valores de significado que refieren sus discursos (1999).

⁴ Recordemos que este es el señalamiento de Bourdieu a los análisis sobre los actos de habla de Austin y Searle, donde se percibe este olvido epistemológico.

⁵ Distinguimos significado de sentido. El primero se refiere a la definición convencional de un signo lingüístico, mientras que el segundo nos indica el matiz del significado, a tal punto que un signo puede terminar por significar lo contrario de su significado de grado cero. El contexto de enunciación y la fonología contribuyen a proponer los sentidos de un signo. En un uso dóxico, significado y sentido pueden ser sinónimos.

⁶ Es de interés hacer notar que, para Frege, los enunciados ficcionales no poseen referente, son vacíos, y es en la lógica narrativa que toman sentido (*Sinn*).

⁷ Es el clásico ejemplo de Frege: decir “lucero vespertino” y “lucero de la mañana” aluden al mismo referente, pero dicho enunciado posee diferente sentido.

⁸ No está de más recordar que este vocablo se refiere al sujeto que habla, el que genera la expresión lingüística, pero desplegando una discursividad y con ello generando significados con sentidos concretos.

⁹ Utilizamos aquí “objeto de discurso” como sinónimo de “objeto de enunciación” y “sujeto de discurso” como sinónimo de “sujeto de enunciación”.

¹⁰ Patrick Charaudeau lo llama situación de comunicación (2015).

¹¹ No está de más recordar que un enunciado, al final, y lejos de su carácter formal, resulta ser una combinación de palabras que poseen un sentido por convención, pero también puede constituirse de una sola palabra: lo que sería una frase adverbial, pronominal o nominal. De modo que una sola palabra, en cualquier contexto de enunciación desprende una significación, y este es el sentido teórico-metodológico en el uso del término “enunciado”.

¹² Queda claro que desde la propuesta de Austin (1970), por la vía de los actos de habla, un análisis pragmático es posible, en estudios de caso situados.

¹³ Práctica discursiva: “conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa” (Foucault, 2015a, p. 125).

¹⁴ Si ubicamos este fenómeno del lenguaje y del discurso sobre el plano sociológico, la propuesta por Bourdieu de la *institutio* nos remite al lugar de enunciación, desde el cual se legitima y despliega el discurso en forma de enunciados como actos de habla.

¹⁵ La afirmación de Ferdinand de Saussure (2016), según la cual el origen de los signos lingüísticos fue *a priori* arbitrario y que, en consecuencia, su uso social resulta obligatorio *a posteriori* (“Capítulo II”), toma su amplio sentido.

¹⁶ “Arquitectura textual discursiva” comprende todo el complejo sígnico que compone a todo acto enunciativo y que termina en un texto (componente de significantes), como un todo solidario para concebir un discurso. Por esta razón, aquí empleamos el vocablo “estructura discursiva”, valiéndonos de la metáfora espacial del término “estructura” como si se tratase del esqueleto ingenieril o arquitectónico de un edificio que hace posible su sostenimiento, sin el cual no podría comprenderse el todo de la obra que delimita un espacio físico, para sus usos prácticos. Así también, el discurso debe “sostenerse semánticamente” por estructuras discursivas.

¹⁷ Aquí está subyacente la dimensión fenomenológica del proceso discursivo o lo que aquí llamamos *estructura discursiva* en la que participa todo enunciado, proyectando o representando, con toda intencionalidad, una parcela de la realidad.

¹⁸ Sin duda, la “regla que orienta o se yuxtapone” equivale en semiótica al código. Nadie puede ordenar signos sin previamente haber dominado el código. Igual aplica esto para el interlocutor, quien sólo podrá interpretar lo que escucha o lee, a partir del código que ya conoce.

¹⁹ Se entiende por “texto del discurso”, el soporte material o “tela” (la etimología, “tissu” del término nos lo indica) verbal o escritural formal de la enunciación de un discurso.

²⁰ Así, en esta obra podemos encontrar la revisión del funcionamiento de estructuras semánticas, gramaticales, retóricas, cognitivas, sintácticas, etc. En Van Dijk no se encuentra una definición de “estructura discursiva”.

²¹ No está de más decir que esta teorización de Webber *et al.* se enmarca en las ciencias de la ingeniería del lenguaje, cuyas preocupaciones se focalizan en la sistematización empírica de las frases, dejando de lado la importancia de los contextos sociales de producción de los discursos (importante para el análisis del discurso). La propuesta de Webber *et al.* aporta sin duda para el tratamiento metodológico de los textos de los discursos, por la vía del tratamiento informático. Como es fácil darse cuenta, la aproximación entre el análisis del discurso y de la “ingeniería del lenguaje” presenta grandes diferencias de orden cualitativo.

²² La categoría de estructuras por funciones se refiere a segmentos organizados de los textos (secuencias) que permiten seguir la intencionalidad del discurso en relación a los tópicos y eventualidades descritas que se focalizan al ser reiterativas (Webber *et al.*, 2011).

²³ La categoría de estructuras por eventualidades consiste en secuencias descriptivas de eventos, lugares y fechas (indicaciones espacio-temporales) en el discurso (Webber *et al.*, 2011).

²⁴ Las relaciones de discurso es el entrecruce entre las otras tres categorías estructurales que logran mantener la unidad del discurso, en la progresión de secuencias (Webber *et al.*, 2011).

²⁵ Por supuesto que no nos referimos o no caemos en el “análisis de contenido”, sino de lo que se trata es de encontrar los significados de los textos-discursos en su transfrasticidad o transtextualidad: lo que los enunciados proponen interpretar más allá de su representación lingüística.

²⁶ En el sentido de Foucault, donde se define el mismo concepto de discurso: “Conjunto de enunciados en tanto que dependen de la misma formación discursiva” (Foucault, 2015a: 124).

²⁷ Esta noción que, aquí proponemos, de estructura discursiva tiene una conexión con la de “interdiscursividad”, pero esta última opera en términos formales entre textos, mientras que la que aquí nos ocupa está encaminada a identificar la dimensión discursiva, en sus valores semánticos al interior de un texto del discurso.

Referencias

- Achard, P. (1995). Formation discursive, dialogisme et sociologie. *Revue Langages*, 117, 82-95.
- Arnauld, A., y Lancelot, C. (1969). *Grammaire général et raisonné*. Republications Paulet.
- Adam, J.-M., y Ubaldina, C. (2013). *Lingüística de los textos narrativos*. Ariel.
- Aristóteles. (2008). *Tratados de Lógica*. Porrúa.
- Austin, J.-A. (1970). *Quand dire, c'est faire*. Seuil.
- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique général*. Gallimard.
- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir*. Seuil-Fayard.
- Bourdieu, P., y Passeron, J.-C. (1990). *Reproduction in Education, Society and Culture*. Sage.
- Charaudeau, P. (2015). *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*. De Boeck-Institute National de l'Audiovisuel.
- Charaudeau, P. (1992). *Grammaire du sens et de l'expression*. Hachette.
- Charaudeau, P., y Maingueneau, D. (2002). *Dictionnaire d'analyse du discours*. Seuil.

- Delbart, A-R., Wilmet, M. (2006). La phrase chez Beckett. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 84(3), 903-912.
<https://doi.org/10.3406/rbph.2006.5051>
- Dubois, J. (1969). Énoncé et énonciation. *Revue Langages*, 13, 100-110.
<https://doi.org/10.3406/lgge.1969.2511>
- Ducrot, O. (1985). *Le dire et le dit*. Minuit.
- Foucault, M. (2015a). *L'Arqueologie du savoir*. En F. Gros (Ed.), *Œuvres II* (pp. 1-224). Gallimard.
- Foucault, M. (2015b). "Qu'est-ce qu'un auteur?". En F. Gros (Ed.), *Œuvres II* (pp. 1258-1280). Gallimard.
- Foucault, M. (2015c). "La pensée du dehors". En F. Gros (Ed.), *Œuvres II* (pp.1214-1237). Gallimard.
- Frege, G. (1994). *Écrits logiques et philosophiques*. Seuil.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus.
- Halliday, M.A.K., McIntosh, A. y Strevens, P. (1968). *The linguistic sciences and language teaching*. Longmans.
- Ho-Dac, L-M., y Péry-Woodley, M-P. (2014). Annotation des structures discursives: l'expérience Annodis [ponencia]. *Congrès Mondial de Linguistique Française*.
https://www.shs-conferences.org/articles/shsconf/abs/2014/05/shsconf_cmlf14_01286/shsconf_cmlf14_01286.html
- Jakobson, R. (1971). *Problemas de lingüística general*. Siglo XXI.
- Saussure, F. de (2016). *Cours de linguistique général*. Payot.
- Simon, A-C. y Degand, L. (2011). L'analyse en unités discursives de base : pourquoi et comment ? *Revue Langue française*, 170, 45-59.
- Rambeau, Fr. (2006). Qu'est-ce qu'un pouvoir s'exerçant sur la vie ? *La Volonté de savoir: Droit de mort et pouvoir sur la vie*. Gallimard.
- Van Dijk, T-A. (1996). *Estructuras y funciones del discurso*. Siglo XXI.
- Vázquez, F. (2009). Foucault y la filosofía analítica. *Ámbito jurídico*, 11, 109-143.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=326753>
- Webber, B, Egg, E. y Kordoni, V. (2012). Discourse structure and language technology. *Natural Language Engineering*, 18, 437-490.
<https://doi.org/10.1017/S1351324911000337>

Wedl, J. (2007). L'analyse de discours 'à la Foucault' en Allemagne: trois approches et leurs apports pour la sociologie. *Langage et société*, 120, 35-53.

El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios mexicanos

Social Representation of the Body in Mexican University Students Involved in Episodes of Cyberbullying

Carolina Serrano Barquín, Tania Morales Reynoso y Héctor Serrano Barquín

Universidad Autónoma del Estado de México, México

Resumen

La representación social del cuerpo en las redes sociales impone ciertos estándares de la estética del cuerpo europeo, que generalmente, no coinciden con nuestra cultura. La posesión del supuesto cuerpo perfecto (producto de una construcción sociocultural) hace vulnerable a estudiantes de ambos sexos, a sufrir episodios de maltrato, discriminación y violencia. El objetivo es comprender cuál es la representación social del cuerpo en el alumnado implicado en episodios de ciberacoso como factor que influye para perpetuar o sufrir acoso a través de redes sociales. El enfoque fue mixto. La muestra fue de 34 hombres y 36 mujeres entre 15 y 18 años, estudiantes del nivel medio superior de la Universidad Autónoma del Estado de México, durante el periodo 2019. La metodología incluye un análisis mixto, aplicando entrevistas y cuestionarios con diversas categorías y un análisis interpretativo, para construir el imaginario del cuerpo e identificar las diferencias

Recibido: 7-04-2021. Aceptado: 15-09-2021



Carolina Serrano Barquín (autora para correspondencia) es Dra. en Ciencias sociales y se desempeña como profesora-investigadora en la Facultad de Ciencias de la Conducta Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4671-2436>

Contacto: mcserranobaemex.mx

Tania Morales Reynoso es Dra. en Educación y se desempeña como profesora investigadora en la Facultad de Ciencias de la Conducta de la Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8767-1098>

Contacto: tmoralesr@uaemex.mx

Héctor Serrano Barquín es Dr. en Historia del arte y se desempeña como profesor-investigador en la Facultad de Arquitectura y Diseño de la UAEMéx, Universidad Autónoma del Estado de México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0601-1830>

Contacto: hserranob@uaemex.mx

Cómo citar: Serrano, C., Morales, T., y Serrano, H. (2022). El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios mexicanos. *Revista Stultifera*, 5(1), 129-155. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-07.

entre sexos. La conclusión más reveladora fue que el estudiantado presentó una preocupación casi obsesiva por tener cuerpo delgado, a costa de su salud.

Palabras clave: Cuerpo, discriminación sexual, estudiante universitario, violencia.

Abstract

In social networks, the social representation of the body imposes certain standards of the aesthetics of the European anatomy, which, generally, does not correspond to our cultural standards. Possession of the assumed perfect body makes the student vulnerable to episodes of abuse, discrimination, and violence. The objective of this study is to identify what is the social representation of the body in students involved in cyberbullying, as a factor that derives in perpetuation or suffering bullying through social networks. The sample consisted of 50 men and 50 women, between 15 and 18 years old, current undergraduates from the Universidad Autónoma del Estado de México. A mixed analysis conducted, along with comparative tables and categorizations, in order to construct the imagery and symbolism of the body, identifying the differences between sexes. The most relevant finding is students evidenced an obsessive need to have a thin and skinny body at the expense of their own health.

Keywords: gender discrimination, university students, violence.

En la actualidad, ser delgado no es solo una cuestión de salud; es un culto, una necesidad, una representación de la estética del cuerpo, de la perfección, de la armonía, de la belleza. Ese es el mensaje que los medios masivos de comunicación envían. Son armas de modificación de los imaginarios colectivos, que se transmiten subrepticamente a una población cada vez menos interesada en analizar la información que tiene a su alcance. Por ello, el propósito general de este estudio es comprender cuál es la representación social del cuerpo en estudiantes de ambos sexos, que se involucran en episodios de ciberacoso, como un factor que influye para perpetuar o sufrir acoso escolar a través de redes sociales. La investigación cuenta con tres categorías de análisis: el cuerpo, el ciberacoso y las redes sociales.

La juventud es altamente impresionable y es posible que también participe de estos mensajes que interiorizan rápidamente para reproducirlos en su vida cotidiana, adoptando los preceptos estéticos de la delgadez de forma inmediata. La búsqueda de un cuerpo que sea igual al que se admira en publicidad de cualquier dispositivo electrónico es el motor de muchas y muchos jóvenes de hoy, quienes realizarán diferentes protocolos para alcanzar una condición corporal que, a su forma de ver, es

la perfección y materialización de su éxito. Sin embargo, la sociedad mexicana se enfrenta, como no sucedió antes, a una contradicción en cuanto al problema de salud pública que representa el alto índice de obesidad, a los que confronta un cuerpo idealizado —casi anoréxico— con la realidad de una gordura predominante en las calles. Constantemente se visualizan anatomías europeizantes que no coinciden con las nuestras. En ese sentido, “La obesidad y el sobrepeso son un grave problema de salud pública y que han alcanzado proporciones epidémicas a escala mundial” (Gordillo, Sánchez y Bermejo, 2019: 332). Según la OCDE (2019), casi las tres cuartas partes (72.5%) de los adultos en México tienen sobrepeso u obesidad, lo que coloca al país en el segundo lugar de los países miembros. La tendencia inicia a edades tempranas, siendo la infancia mexicana más propensa al sobrepeso que el niño promedio que vive en el conjunto de países OCDE, (37.7% y 31.4%, respectivamente); así, la futura adolescencia y juventud podrían enfrentarse a tensiones por alejarse de cuerpos perfectos que promueven las redes sociales.

Es así como, en un mundo dominado por la fluidez con objetivos inmediatos y efímeros, denominados la modernidad líquida por Bauman (1999), las prácticas para llegar a la delgadez de forma rápida se han extendido en el planeta, sobre todo entre las personas jóvenes. De esta imagen corporal inalcanzable se derivan otras problemáticas como los trastornos alimenticios, la depresión o la discriminación —por la pigmentocracia—, poca confianza en sí mismo, entre otros, por no cumplir con ciertos estándares estéticos, donde la imagen es un factor importante para la aceptación que se puede transformar en diversas formas y manifestaciones de violencia y rechazo social.

Así, como campo de estudio, el cuerpo pasó de la disertación como elemento individual a la convivencia y, en este escenario, el poseer el objeto de deseo, “el cuerpo ideal”, adquiere otros matices, ya que no solamente es la estética; esta se entremezcla con aspectos culturales como el tono de piel, el estatus socioeconómico, el vestir, el origen racial, el cabello, el lugar donde se vive y los acentos que delatan el origen, entre otros indicadores que muestren la situación de vida que envuelven a un fenómeno superior: la discriminación. Y esto parece que engloba el campo que hoy nos interesa: la posesión del cuerpo perfecto en un ambiente de convivencia escolar que hace vulnerable al estudiante a sufrir episodios de maltrato y violencia. Aunado a esto, Sahagún (2005) afirma que la juventud busca una pseudo-libertad sin dirección y un conformismo disfrazado de individualismo que se caracteriza por el repliegue hacia la esfera de lo privado.

Incongruentemente, pareciera que ahora lo privado es público, de modo que la intimidad es divulgada por las redes, configurando observadores cómplices.

Un tipo de violencia escolar especialmente dañina, y que desgraciadamente se ha extendido dentro de las instituciones como explosivo, es el *ciberbullying* o ciberacoso, acechando estudiantes de diferentes formas. La complejidad del fenómeno deriva de sus características: es entre pares, con una intencionalidad clara de dañar al otro, un desequilibrio de poderes entre el victimario y la víctima, la repetición de la conducta de manera reiterada y el involucramiento del estudiantado en tres roles (acosador, acosado y observadores) (Olweus, 2004). El problema de la violencia virtual o *ciberbullying* es que se puede volver presencial, o llevar al acosado a niveles de estrés, depresión y otros trastornos psicológicos, incluso letales, tales como el feminicidio y el suicidio.

Las causas por las que una persona joven puede sufrir ciberacoso son diversas, existen investigaciones que dan cuenta de ello y de sus secuelas (Dueñas *et al.*, 2016; Cañarte, 2017; Garaigordobil, 2018; Larraín *et al.*, 2020). Asimismo, la violencia se va transformando según las características de la sociedad en la que vive el alumnado. Esto, combinado con las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) y las etapas de desarrollo, como la adolescencia y juventud, hace que este grupo tenga mayor riesgo de involucrarse en episodios de ciberacoso.

El acceso a internet, en los últimos lustros comienza a una edad más temprana, exponiendo a la niñez a formas explícitas de terror a través de imágenes, audios y videos, así como a nuevas formas de maltrato. El *ciberbullying* se define como una forma de violencia escolar a través de las TIC que puede manifestarse de forma espontánea, hasta planificada, con un alto grado de toxicidad, provocando un gran impacto psicológico en quien lo experimenta (Morales, Serrano y Serrano, 2020). Asimismo, existe una enorme difusión digitalizada de cuerpos estetizados y en ocasiones, producidos artificialmente, que se depositan cada vez con mayor firmeza dentro del imaginario de la juventud acentuando las escalas de aceptación o rechazo hacia las personas que no “cumplen” con los estándares corporales y faciales, por lo que se les discrimina o “bulea” (resultado de la digitalización de estereotipos tales como la “Barbie” y su contraparte “naca”).

Expresiones inadecuadas (como fea, naca y gorda) hacen una triada destructora que va desde un apodo y rumores, hasta imágenes que ridiculicen y propicien la mofa. El no poseer el cuerpo ideal también permite que estas formas se justifiquen y formen parte de la convivencia diaria que se entendería como una violencia *menos ruda*.

Adolescentes buscando y definiendo su identidad tienden a centrarse en los eventos y el quehacer de su entorno inmediato, y para la mayoría es el entorno institucional el que los define, principalmente. Son sumamente influenciables ya que se interesan en las actividades de su escuela y, en particular, de algunos grupos de compañeros y compañeras, lo que ocasiona que sean presas de ideologías, creencias o modas juveniles que se transmiten a través de diferentes canales de comunicación de masas como en los *blogs*, *influencers* y *youtubers*, comunicadores que construyen perfiles y estéticas líquidas que critican y crean tendencias que se instalan en colectivos en formación.

De la misma forma, se encuentran en un momento de reconocimiento y transformación de su cuerpo, lo que puede generar ciertos miedos, pues se enfrentan a una dicotomía: por un lado, puede ser una forma de reafirmación del respeto así mismo y, por el otro, una manera de destrucción del mismo. El espejo social es una construcción que refleja un deseo de las otras personas, y este se complica cuando no corresponde al género, cuando no es tan femenino o masculino como el esperado, pues todo dependerá del cristal con que se mire cada quien y a las demás personas. Por ello, se consideran un grupo vulnerable para sufrir o involucrarse en episodios de ciberacoso, que, en muchas ocasiones se relaciona con la forma del cuerpo y su percepción, real o imaginaria, y su exhibición o desnudez en público.

Algunos programas que se han desarrollado tanto para la prevención como para la intervención del *bullying* y del *ciberbullying* (Fante, 2014; Frola, 2007; Martínez, Morales y Pozas, 2017; Mendoza, 2012; Ortega, 2011; Trautmann, 2008; Willard, 2006) contemplan el manejo de emociones, habilidades para la convivencia y el autocontrol de la ira. Aunque este tipo de programas ha sido medianamente exitoso, es necesario considerar otras cuestiones como la representación social del cuerpo y la percepción que los involucrados tienen de ella.

En cuanto a la relación entre redes sociales e imagen corporal, se encuentra la investigación de corte etnográfico virtual de Chaparro, Echeverry y Arévalo (2014), quienes realizan un análisis discursivo de las

imágenes exhibidas en la red social *Facebook* por jóvenes universitarios, lo que propicia contundentes idealizaciones sobre los cuerpos. En aquellas imágenes el cuerpo es objetivado en clave virtual, a través de distintos estilos y tendencias modélicas. Una vez decodificadas estas imágenes se pueden reconocer narraciones de vida, signos y códigos que ponen en la escena discursos elaborados por los sujetos universitarios, a partir de su estadia en la moderna estructura social de consumo. Con base en ello, se evidencia la necesidad de alfabetizar a los sujetos en el lenguaje audiovisual, pretendiendo formar consumidores más críticos y reeducar digitalmente para que presenten menor vulnerabilidad ante potenciales agresores anónimos.

Por ello, resulta importante considerar el cuerpo constituido por lo social —portador de significados— y el cuerpo constituyente —generador de significados—; según explica D'Angelo (2010), estas dos dimensiones enlazadas permiten pensar el entramado simbólico que hace de la corporalidad una construcción sociocultural a la vez que personal y, también, el modo en que ambas esferas se relacionan entre sí en la vida cotidiana de los sujetos que ahora se divulga. Por eso, hay que analizar la forma en que estas dos dimensiones de la corporalidad interactúan en nuestra relación con las imágenes. Se trata de llevar al cuerpo al paradigma de la corporalidad, que permita pensar la dialéctica entre cuerpo y objetivación: ¿el cuerpo objetivado o el sujeto corporizado?

Representación social del cuerpo y violencia de género

El cuerpo se puede analizar desde su representación social (Moscovici, 1984), desde sus dimensiones discursivas y sociales, donde se aprecia la diferencia entre el cuerpo biológico y orgánico. Así la corporalidad se presenta como discurso que se construye a partir de él (Vivero, 2017); también se puede analizar el cuerpo individual y el social desde el poder (Foucault, 1994), desde la historia cultural del cuerpo, ligada a la del género y del sexo (Burke, 2007), o bien analizar el cuerpo desde el género como un efecto performativo experimentado individualmente como una identidad natural (Butler, 1990) imbuida por la historia de vida de cada persona. Por su parte, Linda McDowell (2000) refiere que el discurso de la corporalidad impone a los cuerpos determinadas reglas de actuación, pero también y, de manera relevante, valores asociados a la visión androcéntrica. La representación icónica del cuerpo femenino vestido o desnudo ha sido objeto de seducción, estigmatización y consumos masculinos principalmente, los mismos que fortalecen estereotipos de género que

generalmente cosifican a las mujeres y producen violencia de género física o simbólica.

La representación social, es una modalidad particular de conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos. La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación. (Moscovici, 1984, p. 18)

De este modo, el individuo interactúa con los demás, se siente integrado y así se generan los intercambios comunicacionales del grupo social. Al tener la representación social dos caras (la figurativa y la simbólica), es posible atribuir a toda figura un sentido y a todo sentido una figura. A estas representaciones sociales, Moscovici (1984) las denomina universos de opinión. El objeto esencial de su teoría es el sentido común, la comunicación y la construcción de la realidad cotidiana.

Penetrar en una sociología más interesada en los procesos microsociales de interacción fue muy importante para Goffman (2006). Su interés central como teórico del interaccionismo simbólico fue estudiar la influencia de los significados y los símbolos sobre la acción y la interacción humana. Cuando Goffman (1979) escribe sobre las relaciones en público, debemos pensar que era un público de un determinado contexto o grupo social limitado; pero, actualmente, al subir imágenes en los perfiles de las redes sociales, el público se incrementó considerablemente.

La ciencia de la comunicación tiene un estatuto paradójico en el campo de las ciencias sociales debido, por una parte, a su carácter híbrido y plural y, por otra parte, al hecho de que todo acto de comunicación constituye un “fenómeno social total” por el que no se transmite solo un mensaje, sino también una cultura, una identidad y el tipo de relación social que enlaza a cada persona interlocutora. Existen de manera general dos tipos de comunicación: la “escuela del proceso”, con base en el clásico modelo lineal, y la “escuela semiótica”. Giménez (2011) explica que esta concibe la comunicación como producción y recepción de significados en un contexto cultural, y en cierta medida siempre tiende a ir mucho más allá del intercambio de mensajes, para adoptar lo que llaman una “concepción transaccional” que incorpora la relación con la cultura y la identidad como temas centrales la comunicación. Se realiza siempre a partir de las pertenencias socioculturales tanto del emisor como del receptor. Así la

comunicación implica también una transacción o negociación de identidades. El papel de la cultura en la comunicación es muy importante, ya que la cultura es indisociable de la identidad, en la medida en que esta se construye siempre a partir de materiales culturales, quizá identidades virtuales individuales. De modo análogo, la identidad colectiva implica la diferenciación entre los grupos y los colectivos con base en la diversidad y especificidad de sus respectivos proyectos y legados culturales compartidos. Es decir, habrá que analizar qué tipo de transacciones corporales realiza el estudiantado en las redes sociales.

De tal suerte, el concepto de la representación social del cuerpo se entiende desde la perspectiva de Mead (1968) como aquella en la que cada persona simboliza su mundo o realidad, no solo a través de elaboraciones propias, sino también con elementos supraindividuales provenientes de la experiencia en la interacción con el medio, aquello denominado “el otro generalizado”, consistente en un constructo social que se manifiesta en las actitudes de las personas. Para Moscovici (1984), las representaciones sociales modelan los pensamientos de los sujetos; influyen en los hechos cotidianos de la vida y la relación con su entorno ambiental, social, económico y político, las informaciones que circulan en el contexto y las interacciones con las demás personas.

Aunado a lo anterior, habrá que incorporar los prejuicios y estereotipos de género que tanto influyen en la representación social del cuerpo. Zuluaga-Gómez (2018) comenta que el cuerpo se entiende como una metáfora cimentada a partir de representaciones sociales, que lo predisponen para su explotación o, en este caso, para su exhibición; este es tratado como mercancía de uso o venta, adornado con artilugios o dejado desnudo para que se sacien en él fantasías libidinosas. De este modo, los estereotipos se transmiten como mandatos en lo que denominó Foucault “microfísica del poder” (1979), de manera que dichas verdades se condensan en los pensamientos personales y se transfieren a través de las comunicaciones, el sistema educativo, las instituciones y los diálogos que se tejen en la cotidianidad de las dinámicas cotidianas. Como lo afirma García Ruiz (2013, p. 26): “La presencia del otro está implicada en el cuerpo propio”, dando cuenta de la escala de valores que orienta a una comunidad.

La dinámica de los encuentros sociales, que Goffman (2006) había enfatizado como fundamento de las relaciones personales, da importancia a un “marco”, que es aquello con lo que una persona da sentido a un

encuentro y con lo que maneja una franja de vida emergente; ahora hay que enfrentar y superar ese marco, ese encuentro físico, por uno virtual.

El cuerpo moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge cada individuo, según explica Le Breton (2007), es esa línea semántica por medio de la cual se construye la evidencia de la relación con el mundo. De tal manera, las actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor son, en suma, la existencia misma del individuo que en primer término es corporal. En este sentido, Le Breton (2007) considera que la persona pone en juego, en el terreno de lo físico, un conjunto de sistemas simbólicos; es decir, que del cuerpo nacen y se propagan las significaciones que constituyen el escenario de la existencia individual y colectiva, de tal manera que el proceso de socialización de la experiencia corporal es una constante de la condición social del ser humano, que, sin embargo, experimenta lo más intenso en ciertos períodos de su existencia, como es el ejercicio de su sexualidad. Tal es el caso de la juventud universitaria y su imaginario social del cuerpo dentro de este contexto.

El concepto de “imaginario” —explican Castoriadis, Bazcko, Durand, Maffesoli, Anderson (en Cabrera, 2004) — constituye una categoría clave en la interpretación de la comunicación en la sociedad moderna como producción de creencias e imágenes colectivas, máxime cuando se propagan con los dispositivos actuales. Lo deseable, lo imaginable y lo pensable de la sociedad actual encuentra definición en la comunicación pública; por lo cual, esta se convierte en el espacio de construcción de identidades colectivas a la manera de “verse, imaginarse y pensarse como”. Esta perspectiva “permite entender las cuestiones de cultura como desde la reflexión de la identidad a la reflexión sobre la diversidad” (Cabrera, 2004, p. 1). La representación social e institucional del cuerpo, explica Castoriadis (1975), son variables con un componente funcional y un componente imaginario. De ese modo, el imaginario social está en constante reinvencción.

La representación, la autorrepresentación y la exhibición del cuerpo femenino conlleva el reforzamiento de determinados estereotipos y, sin lugar a dudas, a las actitudes agresivas, según supone Valdés: “Las imágenes femeninas se convierten en objetos de consumo cuyo espacio de interacción es delimitado por el morbo, el voyeurismo y la crítica, hechos

que bien podrían derivar en manifestaciones implícitas y explícitas de violencia” (2017, p. 91). De tal modo, la violencia simbólica puede conducir a las personas vulnerables a ser víctimas de delitos graves, incluso fatales. En la opinión de Fernández, Revilla y Dávila (2018), el morbo aparece espontáneamente en los medios con el discurso acerca de la violencia, con significados vastos e imprecisos, como curiosidad sexual hacia lo oculto o prohibido, que muchas veces ahora desemboca en el ciberacoso.

Exhibir el cuerpo podría ser una necesidad social; por ello, es muy probable que las personas jóvenes luzcan o visualicen sus cuerpos de diversas maneras, lo cual lleva a reflexionar sobre la esfera de lo público y lo privado y sobre la existencia de estas esferas en las redes sociales portadoras de gran influencia en la juventud. Entonces, habrá que remitirse a la manera de exhibir el cuerpo, principalmente el femenino. Según explican Serrano, Serrano y Ruiz: “desde la óptica de los estudios de género, se construye al cuerpo femenino para ser representado y consumido solo por el género dominante” (2016, p. 4). Asimismo, Monferrer afirma: “se está asistiendo a un periodo caracterizado por una autentica cosificación femenina, y en concreto de su cuerpo. La mujer se convierte en un producto más de consumo, que se potencia desde la publicidad” (2012, p. 201). Y concluye que los medios de comunicación y la publicidad ejercen un papel fundamental en la sociedad y suponen una importante influencia en el proceso de culturización con relación al género, así como plantea un severo análisis de la ilicitud de las representaciones degradantes y humillantes del cuerpo femenino en la publicidad.

En el mismo sentido, Martín (2017) responsabiliza a los medios de comunicación y a determinadas instituciones de la cosificación femenina al afirmar que, lejos de desaparecer, han adquirido más fuerza con el poder de la imagen publicitaria o en la pintura artística. De tal suerte: “El cuerpo está colocado de tal modo que se exhiba lo mejor posible ante el hombre que mira el cuadro. El cuadro está pensado para atraer *su* sexualidad” (Berger 2000, p. 63). Por tanto, cabe cuestionarse qué relación existe entre exhibición del cuerpo y violencia de género.

La representación social del cuerpo se ha abordado por diversas disciplinas tales como la historia, la antropología, la sociología, la filosofía o la psicología, entre otras, a través de la construcción social del sexo y del género en la sociedad contemporánea. En la opinión de Alemany y Velasco (2008), los estereotipos resultantes en femenino y masculino son utilizados por la ciencia médica para ofrecer soluciones ante la supuesta imperfección

de los cuerpos. Desde el mundo de la publicidad se difunde un patrón ideal que genera la necesidad de reconstruir infatigablemente el cuerpo para adecuarlo a la norma estética en vigor, lesionando la dignidad de hombres y mujeres. Sin embargo, otra opinión es la de Vivero: “Los cuerpos móviles, flexibles, fluidos, plásticos, son, por todo ello, resignificados y colocados visiblemente en los distintos escenarios por donde transcurre la vida para imaginarnos sujetos otros, distintos, pero, sobre todo, libres” (2017, p. 238).

El consumo hegemónico del cuerpo necesita signos que lo hagan posible, signos que se conviertan en distintivos y en falsos centros de identidad e importancia, ya que una de las inclinaciones naturales de la especie es el consumo. Según Reig: “La ideología dominante procurará tergiversar el consumo y convertir sus representaciones, sus iconos más identificadores, en núcleos de atención y valoración social” (2001, p. 77). Es decir, se trata del cuerpo sobrevalorado y su posibilidad de recibir mayor aprobación por parte del grupo o “banda” a la que se desea pertenecer.

Si bien, la exhibición del cuerpo en revistas no es el interés de esta investigación, sí existen similitudes en cuanto a la promoción y divulgación de un cuerpo sensualizado. Gómez de Travesedo y Almansa (2018) comentan que, en las revistas femeninas que analizaron, la desnudez “gratuita” prácticamente no existe, que cuando se recurre al cuerpo de mujeres desnudas es para anunciar determinados productos que lo justifican, afirmando así el concepto de mujer objeto o mujer escaparate: “Otra forma de representar el cuerpo femenino, su fragmentación, es al mostrar partes de la anatomía femenina sin su rostro, lo que favorece la cosificación y, de fetichismo, al destacar labios, tobillos u hombros con dicho carácter” (Gómez de Travesedo y Almansa, 2018, p. 327). Es solo una parte de lo deseado o sus fetiches, como los zapatos de tacón elevado, entre otros.

Los inconstantes ideales de belleza y nociones de moda dan forma a estrategias que acaparan un gran sector preocupado por la moda y cuidado del físico (Torres, 2007); así, la rentable industria de la belleza inicialmente, genera insatisfacción a la lectora para que así surja el deseo de verse mejor. Asimismo, la representación social del cuerpo en la publicidad ha prestado considerable atención a los seres humanos, sus relaciones de pareja y la sexualidad. El contenido y la publicidad de las revistas femeninas se dirige primordialmente a áreas de preocupación y competencia consideradas femeninas según la cultura y en ellas el rol masculino queda definido, cuando menos, por alusión (Torres, 2007). De aquí surge la pregunta: ¿La

juventud está consciente de la subliminalidad de los mensajes y significados que envían a través de las imágenes de sus cuerpos que muestran o visualizan en redes sociales?

Estudiar la manera en que cada individuo se representa y presenta su actividad ante los demás, en qué forma guía y controla la impresión que todas las personas tienen de nosotros mismos, y qué tipo de cosas se pueden y no se deben hacer mientras se actúa ante los demás, esos son los postulados de Goffman (2001) de los cuales se partió para esta investigación. Se puede hacer una analogía de lo que Goffman propone con nuestro estudio, es decir: en el escenario se presentan actores (el estudiantado), bajo la máscara de diversos personajes (las imágenes que exhiben en su perfil de redes sociales); el público constituye el tercer participante de la interacción (la persona que mira e interpreta las imágenes). Esta analogía triádica, ahora se ha transformado en virtual, lo cual resulta un desafío para los investigadores sociales.

Fue de gran relevancia para esta investigación hacer referencia a Derrida (2001), quien propuso las representaciones sociales y sus implicaciones alegóricas, simbólicas y subjetivas en el imaginario colectivo, lo cual permitió una aproximación a su análisis. La representación del cuerpo remite a pensar el cuerpo real y el imaginario, individual y colectivamente. Para Derrida (2001), la representación del cuerpo y la deconstrucción de él no son un método sino un síntoma del lenguaje, de los contextos; en fin, del pensamiento todo. Las tradiciones académicas imperantes en el campo de la investigación educativa en México han realizado adecuaciones a la teoría de las representaciones sociales, explican Piña y Cuevas (2004). Para el caso que nos ocupa la representación social del cuerpo en redes sociales constituye el *corpus*. Por eso, el tipo de problemáticas y la estrategia metodológica instrumentada es pertinente para las condiciones socio-históricas de cada institución educativa.

La exhibición del cuerpo en redes sociales involucra irremediablemente al espectador; se afirma así en investigaciones sobre ciberacoso de Morales, Serrano y Santos (2016), así como en otras de Chocarro y Garaigordobil (2019), donde se reporta que las mujeres son más observadoras que los hombres sobre actos de ciberacoso y de violencia en general; lo cual es un riesgo, ya que también pueden convertirse en agresoras. Lo anterior, de alguna manera, contradice la aseveración de Herrera-López, Romera y Ortega-Ruiz: “Los hallazgos relacionados con el género mantienen la tendencia mundial que observa que los chicos están

más implicados en todos los roles que las chicas” (2017, p. 170). Sin embargo, las chicas no se mantienen inexpertas.

Metodología

El enfoque es de corte cualitativo descriptivo, cuyo objetivo es comprender cuál es la representación social del cuerpo en estudiantes de ambos sexos que se involucran en episodios de ciberacoso como un elemento que influye para perpetuar o sufrir acoso escolar a través de redes sociales. La investigación plantea un estudio de caso y una aproximación a la concepción que sobre la importancia de su cuerpo y cómo es exhibido en redes sociales tienen los estudiantes víctimas de ciberacoso. Asimismo, se advierte que sus limitaciones son que los resultados no son extrapolables. El diseño de la investigación consta de cuatro fases.

Fase uno: unidades de análisis

Los resultados de una investigación previa¹ arrojaron que, de esa muestra de 100 estudiantes, el 70% de las personas participantes consideraron que sufrieron violencia debido al aspecto de su cuerpo. Los resultados fueron claves para la selección de los participantes, tomando como criterio de inclusión a aquellas personas que consideraran al cuerpo como una de las causas de sufrir, perpetuar u observar ciberacoso. De común acuerdo, se obtuvo la muestra de 36 mujeres y 34 hombres, quienes de forma voluntaria aceptaron colaborar con los investigadores en esta nueva investigación realizada en el año de 2019. Cabe mencionar que el estudiantado manifestó interés por explicar y exponer sus puntos de vista sobre este tema.

Fase dos: técnicas de recolección de datos

La obtención de la información se trabajó con dos grupos focales divididos por sexo, así como la entrevista a profundidad con cada persona participante. Cada estudiante manifestó sus inquietudes y opiniones respecto al cuerpo. La finalidad de realizar la técnica de los grupos focales fue identificar los elementos para la construcción de las categorías de análisis necesarias para la elaboración del guion de la entrevista a profundidad.

Fase tres: procesamiento de análisis

En cuanto al procesamiento de los datos, las respuestas obtenidas tanto en los grupos focales como en las entrevistas a profundidad fueron procesadas mediante una hoja de cálculo a través de la técnica del metaanálisis, que permitió la elaboración de tablas comparativas con palabras clave para la

construcción de las categorías con las respuestas de los grupos focales, así como la comparación con las respuestas obtenidas posteriormente en las entrevistas. De esta manera, fue posible construir el imaginario sobre el cuerpo que cada estudiante participante concibe, tratando de identificar las diferencias entre sexos, y se obtuvieron las siguientes categorías:

1. Características deseables del cuerpo. Se mencionó un estereotipo de belleza considerado como primordial, el ideal a alcanzar, el cuerpo perfecto, tanto del propio cuerpo como en el cuerpo de los demás, tanto de mujeres como hombres; es decir, se expresó lo que consideraban como deseable o aspiracional en el sexo contrario.
2. Consecuencias de no contar con un cuerpo ideal. Aquí expresaron sus observaciones sobre las consecuencias de no tener el cuerpo que se considera como óptimo y aquellos que sí lo tienen, lo que implica una relación con la popularidad y ser víctimas de ciberacoso.
3. Se debe o no mostrar el cuerpo en la red. En ambos grupos se expresó una preocupación por enseñar o no el cuerpo y sus implicaciones de tomar esta decisión.
4. A quién se muestra el cuerpo y para qué. Diferentes participantes indicaron la finalidad de enseñar el cuerpo, lo que obtienen y de quién lo obtienen.

La estructura del guion fue sometida a una validación por parte de tres personas expertas en el tema, las cuales analizaron las preguntas con relación a la teoría y a las categorías identificadas, realizando observaciones que fueron incluidas en el diseño final del instrumento.

Tabla 1

Representación social del cuerpo ideal según las entrevistadas

Preguntas	Categoría
1. ¿Cuál consideras que es el cuerpo ideal de una persona de tu sexo? 2. ¿Y del sexo opuesto?	1. Características deseables del cuerpo.
3. ¿Cuáles son las consecuencias de no tener un cuerpo ideal?	2. Consecuencias de no contar con un cuerpo ideal.
4. El tener un buen cuerpo ¿te ayuda a ser popular y aceptada/o?	

5. ¿Qué opinas...se debe mostrar el cuerpo o no?	3. Se debe o no mostrar el cuerpo en la red.
6. ¿A quién se le muestra el cuerpo?	4. A quién se muestra el cuerpo y para qué. Participantes indicaron la finalidad de enseñar el cuerpo, lo que obtienen y de quién lo obtienen.
7. ¿Con qué objetivo se muestra?	

Nota. Fuente: elaboración propia.

Resultados

A partir de los datos obtenidos en los grupos focales, así como en entrevistas a informantes clave, se encontró que el estudiantado en general posee un culto al cuerpo y, por eso, es importante mostrarlo, sea *bello* o no. La oportunidad que les dan las redes sociales es fundamental, sobre todo para su transformación a los estándares que la sociedad les solicita. A continuación, se presentan los resultados específicamente por cada una de las categorías de análisis.

Características deseables del cuerpo

En general, el estudiantado manifestó opiniones diversas de acuerdo a su sexo, pero prevalece la idea de que su cuerpo debería ser delgado. Todas las personas participantes están de acuerdo en que un cuerpo delgado es el ideal y al que se aspira. Mencionan además que no debe ser jamás obeso. En todo caso, se observan algunos matices según el sexo, como se explica a continuación. En las mujeres, se representa belleza corporal con cuerpos delgados, aunque con otras características que consideran deben cumplirse, como se resume en la tabla 2:

Tabla 2

Representación social del cuerpo ideal según las entrevistadas

Respuestas	Número
Muy delgada	11
Con busto, pero delgada	7
Delgada y sin “panza”	10
Delgada con curvas	2
Delgada y sin celulitis	6
total	36

Nota. Fuente: elaboración propia

Se observa que la estética del cuerpo que predomina es la delgadez. Algunas de las respuestas interesantes en este caso son: “flaca, sin panza, que no tenga lonjas en ninguna parte, de preferencia que se le marquen las costillas”; “sin llantas, sin panza, sin celulitis y que se le vean las costillas”; “en las mujeres, cintura de avispa y que se les vean las costillas”; “flaca y con busto, es lo que está de moda en estos días”; “delgada pero no plana, debe tener cadera y busto”; “Que se le vean las costillas, pero con curvas”.

En los hombres, se menciona también el cuerpo delgado, pero con músculos desarrollados, además de mencionar la altura, como se ve en las respuestas siguientes:

Tabla 3

Representación social del cuerpo ideal según los entrevistados

Respuestas	Número
Delgado con músculos	8
Delgado y “sin panza”	7
Con músculos marcados	4
Muy alto y delgado	9
Alto y con músculos marcados	6
Total	34

Nota. Fuente: elaboración propia

Se observa que la idea de la delgadez sigue predominando. Algunas de las respuestas más interesantes fueron: “en el hombre que tenga un estómago como dicen de lavadero y que sea muy alto”, “en los hombres, que no tengan panza, y que se les vean los músculos. También debe ser alto”; “Que no sea gordo y que sea alto, delgado y de preferencia con músculos”, “debes ser musculoso pero delgado, nunca panzón, eso se considera horrible para todo el mundo, hombres y mujeres”, “ahora como que está de moda ser muy alto y delgado... somos pocos así”. Se concluye entonces que, en esta categoría, aunque existen algunos matices, la representación social del cuerpo ideal está en función de la delgadez.

Consecuencias de no contar con un cuerpo ideal

Aquí se analiza qué pasa si no se tiene un cuerpo con las características que cada persona identificó como *cuerpo ideal* y si tiene que ver con la popularidad, así como con sufrir acoso escolar cibernético. En este caso, la representación social es igual y muy clara en ambos grupos: “si no te acercas al estándar es mejor modificarlo (ya sea en la vida real o digital) taparlo o esconderlo”. “De otra forma debes atenerte a las consecuencias”.

Esas consecuencias se manifiestan en burlas y exclusión, como se observa en las siguientes respuestas: “si no estás bueno, pues te van a comenzar a buliar (*sic*) si lo muestras”; “existen trucos para verte diferente, o los usas o te atienes a lo que suceda”; “te van a molestar, mejor no mostrarlo o esconderlo”, “para no exponerte a burlas y comentarios lo mejor es esconderlo o modificarlo con trucos”. Te puedes poner ropa o tomar fotos desde diferentes ángulos”; “no te aceptarán en sus grupos, además te molestarían... yo sí me burlo”. “Yo he intentado adelgazar para entrar en un blog de unas alumnas de tercer semestre, pero como no lo logro no me aceptan... claro que tiene que ver con la popularidad”. “Ya opté por esconderlo... sí tiene mucho que ver con ser popular y que no te molesten o te insulten”; “yo solo muestro lo que considero que se ve bien, si no, me van a molestar y además”. “Las mujeres lo tienen más fácil, con trucos de ropa o maquillaje se salvan... digan lo que digan, sí te hace popular tener un buen cuerpo, incluso con los hombres”; “Nosotros los hombres sabemos que si no tienes un buen cuerpo es mejor no colocar tu foto en el *face*, sino te van a comenzar a criticar... ser popular es ser guapo o en su caso con buen cuerpo”; “si lo muestras y te ves bien, a veces te incluyen en ciertos grupos del *face*, sino lo tienes, no lo enseñes... tiene que ver totalmente con la popularidad que tienes en la escuela”.

Por lo tanto, cada persona que participó, tanto hombres como mujeres, señalan la importancia de mostrar (aunque no lo tengas en la vida real) un cuerpo bello (delgado) para poder ser aceptado y aceptada entre los pares y ganar popularidad. En ocasiones, reconocen que en la adultez se recurre no solo a la cirugía plástica o, al más económico de los “productores” de belleza, el *Photoshop*, donde tanto bisturí como software minimizan rasgos desaprobados por el grupo social al que se pertenece.

Asimismo, aceptan que hay una relación entre tener el cuerpo ideal y la popularidad que se adquiere en la escuela, lo que ayuda a no ser molestado ni caer en situaciones como el acoso escolar, ya sea tradicional o cibernético.

Se debe o no mostrar el cuerpo

En este sentido existe una representación social diferente para cada grupo. Las mujeres están de acuerdo en mostrar el cuerpo, de ser posible en sus perfiles de redes sociales, independientemente de ser delgadas, robustas con sobrepeso u obesidad. Todas ellas mencionan que el cuerpo debe ser mostrado de alguna forma, aunque modificado para que se vea acorde con la representación social de la belleza estética del cuerpo.

Se rescatan los siguientes comentarios: “creo que debes mostrarlo ahora que eres joven”; “pues como dicen, el que no enseña no vende”; “si tienes un buen cuerpo, debes mostrarlo a todo el mundo. Si no, entonces mejor lo escondes o lo modificas”; “lo muestras, pero debes saber cómo, para que no te veas gordita, sino bien”; “si no lo muestras es como si no existieras. Aunque la mayoría no tenemos el cuerpo bien, pero sí somos jóvenes y eso ayuda”; “sí, pero debes saber cómo mostrarlo pues si lo haces mal es tu muerte social”; “Claro, porque para eso lo tienes”.

Los hombres en cambio están más divididos. Unos están de acuerdo en mostrar el cuerpo, pero siempre el torso y solo aquellos que se consideran dignos de ello. Algunas respuestas interesantes son estas: “me gusta mostrarlo a otros, es para que veas que estás bien y, además, hago mucho ejercicio, tengo que enseñar los resultados”. “Claro que lo muestro, para eso estoy en Potros²”. Otros mencionan que enseñar el cuerpo es de homosexuales: “no entiendo lo que se pregunta, todos mostramos el cuerpo de alguna forma... ah, mostrar algo sin ropa, no, se me hace de jotos”

Finalmente están los que dicen no mostrarlos por pena: “no me siento bien mostrando mi cuerpo, es que estoy gordo y me pueden bulliar (*sic*)”.

Hubo dos hombres que se manifestaron con tendencia a la homosexualidad, quienes mencionaron que el cuerpo debería ser mostrado, pero que ellos lo evitaban para no ser señalados por las demás personas del grupo. Uno de ellos expresó lo siguiente: “No lo muestro nunca a nadie. Me gustaría, pero como soy gay me comenzarían a molestar”.

En síntesis, el cuerpo se debe mostrar, aunque las mujeres opinan que siempre se debe hacer y no importan las características que se tengan, mientras que en los hombres se muestra solamente, si se sienten bien con su cuerpo.

¿A quién muestran el cuerpo y para qué?

Según las mujeres, se debe mostrar el cuerpo, sobre todo a los compañeros, y la principal razón es que de esa forma obtienen popularidad, pues en todas las respuestas lo manifestaron así. Aunque algunas (cuatro) agregaron la importancia de mostrarlo no solo a compañeros sino a profesores y orientadores, “porque de esa forma te tratan mejor”, otras (cinco) dicen que hay que mostrarlo a quien sea y como sea. Llama la atención que solo dos mujeres mencionaron mostrar su cuerpo a sus parejas.

Algunas de las respuestas más interesantes son: "...me gusta verme bien y que me vean y si debo mostrar el cuerpo lo muestro a todo el mundo, que para eso soy joven y bella... lo enseño porque me da seguridad y me hace sentir bien conmigo"; "lo muestro en *Facebook* en mi perfil y de esa forma me he vuelto popular entre mis compañeros, las ventajas que tiene es que luego te regalan cosas, te invitan algo..."; "si se lo muestro a los maestros luego me ayuda en cuestiones académicas ...no me interesa lo que digan, todas las que pueden lo hacen"; "lo muestro porque si no comienzan a inventar que no lo enseñas por algo... a una compañera le paso, por venir siempre súper tapada, ¡inventaron que era hombre!"; "me gusta usar ropa que muestre el cuerpo e ir a la escuela de esa forma. Se lo muestro a compañeros porque si vas muy cubierta te llaman anciana, mejor lo enseño y así evito que me molesten".

En cambio, la opinión de los hombres en cuanto a mostrar su cuerpo es que no se debe mostrar excepto cuando desean intimidar a los demás. Si enseñan el cuerpo en otro contexto, se asocia con una actitud homosexual.

Un dato curioso es que a todos los hombres les gusta que las mujeres muestren su cuerpo (excepto a los dos estudiantes que se declararon como homosexuales): "lo enseño a veces a compañeros, pero solo lo hago para intimidar. No me gusta ir por ahí con ropa ajustada, se me hace como gay y naco... las que deben enseñarlo son las chavas"; "a nadie se lo muestro, se me hace muy gay... sí, que enseñen las mujeres"; "si voy descubierto me acusan de ser raro... como gay. Si no tienes un motivo como para defenderte no muestro mi cuerpo... que las mujeres enseñen todo es normal, los hombres no"; "enseño mis músculos porque hago mucho ejercicio, eso intimida a los demás... a veces me quieren molestar, pero en general te respetan si te ven con músculos... sí, las mujeres me gustan que enseñen lo que quieran, aunque a veces ellas creen que están gordas, pero nos da igual, no nos fijamos tanto como ellas"; "el cuerpo del hombre es sin chiste, el de la mujer es bello. Que enseñen ellas... yo no lo enseño porque estoy un poco pasado de peso y me van a trolea por ello, aunque me ayuda que me ven alto y eso intimida"; "hay que enseñarlo para que sepan que no se deben meter contigo... se debe mostrar si tienes músculos, si no, ni lo intentes... Las mujeres deben enseñarlo, aunque estén gordas, no importa".

Se rescatan, especialmente, las opiniones de los dos chicos que se declararon abiertamente homosexuales, quienes coinciden con esta idea: "no enseño mi cuerpo porque de por sí luego me trolean, entonces mejor no

lo hago”; “lo enseñaría si tuviera músculos que pudieran intimidar y de esa forma no me molestaran por mi preferencia sexual, pero como no es el caso, mejor voy conservador”.

Por lo tanto, en esta categoría se observa que las mujeres enseñan el cuerpo en función de si consideran que de esa forma adquieren ganancias secundarias que les van a beneficiar. Mientras que los hombres enseñan el cuerpo solamente cuando desean intimidar a sus pares.

De todo lo anterior se puede concluir lo siguiente: para el estudiantado el cuerpo es visto como una forma de aceptación social. Tanto hombres como mujeres opinan que este debe ser (o parecer) delgado y que hay que mostrarlo a los demás, incluyendo una modalidad virtual, en donde es interesante cómo se transforma para que alcance los estándares de belleza que se tienen, pues esto garantiza ciertas ganancias secundarias que en las mujeres se transforman en aceptación social, popularidad, mejores oportunidades académicas o proyección hacia el futuro; y en los hombres en una reafirmación de su masculinidad que les ayuda a intimidar a los demás con la intención de no ser maltratados por otros estudiantes.

Los dos grupos parecen estar de acuerdo en que tener un cuerpo esbelto da seguridad y confianza y mostrarlo es indispensable; es casi una obligación para evitar la discriminación. El aspecto físico, así como las características relacionadas con la imagen corporal que presenta el alumnado en las redes sociales, es un factor importante para que tanto mujeres como hombres sientan aceptación; sin embargo, también pueden llegar a involucrarse en diferentes actos de acoso escolar cibernético, ya que mostrarlo de forma equivocada da pie para que sean víctimas de acoso, victimarios y victimarias o personas observadoras que reproducen violencia.

En lo general, de toda esta valoración se destaca cómo el fenómeno de la representación social del cuerpo, además de estar asociado a la extrema valoración de lo delgado, tiene mucho que ver con la forma como se materializa en la exhibición de imágenes en redes sociales. No interesa el tono de piel, no interesa si son ricos o pobres, no interesa si es inteligente o no; lo importante es ser delgado y, si se es varón, que se tengan músculos. Por lo tanto, se atraviesa el estigma de ser o no ser hombres o mujeres verdaderos. No hay aceptación de lo que no corresponda a un estereotipo ya planteado de cada género; es decir, no se acepta lo raro y tampoco la homosexualidad.

El tema de salud asociado a un cuerpo delgado y a una buena nutrición no aparece en los discursos juveniles. La inmediatez por obtenerlo y, sobre todo, conservarlo está construyendo una idea de vida relativamente sana, sin que se integre un proyecto de futuro y de longevidad; más bien se materializa en una perspectiva efímera de vivir la vida y el momento. Además, se llega al autoengaño porque las características genéticas del mexicano no apuntan a ese cuerpo importado que se ha instalado en el imaginario colectivo —sin duda en esta época el grado de obesidad es más que alarmante— y el alumnado lo reafirma cuando apunta a la idea de transformarlo de alguna forma para encajar en ese ideal imposible. Sin embargo, la osadía en el vestir solo es permitida en las mujeres; es para ellas el delineado del cuerpo, la transparencia que revele que atrás existe un cuerpo, un velo que ya no deje nada a la imaginación. Para el hombre es importante que se encuentre dentro del grupo de los fuertes, los que hacen deportes, que permiten mostrar que tienen brazos y piernas robustas y pectorales, que son parte de un equipo de hombres. Para ellos no importa la inteligencia; hay que dar miedo. Están entrenados para defenderse, para pelear; lo suave no es lo de ellos. Sorprenden respuestas como la de que es “natural” que las mujeres muestren sus cuerpos y los hombres no deben hacerlo.

En cuanto al vestir y mostrar el cuerpo, este estudio refleja que, posiblemente, las mujeres exhiben una vestimenta para provocar a los hombres; también los hombres se visten y se desvisten, pero lo hacen para los otros hombres “rivales”. Es decir, más que mostrarse a las mujeres, lo hacen para definirse como el más fuerte de un grupo, utilizando su apariencia para intimidar.

Otro fenómeno que aparece tímidamente es el cuerpo como instrumento de intercambio de favores, el cuerpo para obtener mejores calificaciones, el cuerpo como insinuación que apunta a que existen alumnas que provocan y hacen uso de estos recursos para mejorar su rendimiento académico y no solo a profesores acosadores, lo cual puede conducir a una cibervictimización (Garaigordobil, 2018). En síntesis, ambos sexos tienen temor a vivir experiencias de malas prácticas de convivencia; por lo tanto, el fantasma del ciberacoso como “temor líquido” está presente en la vida estudiantil. A modo de reflexión, Álvaro y Fernández, comentan que:

El cuerpo de la mujer representa, por tanto, el campo donde objetivamos y categorizamos todo un acervo de creencias sobre las que se asentaba y se asienta el orden moral, así como los valores y conductas que acompañan a

dicho orden. Todo poder se gestiona a través de un sistema ideológico que necesita de una imagen que le represente. El cuerpo de la mujer y su representación han sido un instrumento icónico-simbólico de dicho poder. (2006, p. 75)

Cabe recordar que el ideal corporal ha cambiado considerablemente en los últimos siglos, incluso de una forma más vertiginosa en décadas recientes por el uso de las redes sociales. Para Foucault (1990) el cuerpo es el producto de distintos dispositivos de control y regulación corporal moderados por las normas de las intuiciones, dando como resultado “cuerpos dóciles” que faciliten controles políticos y su controvertida tesis de la “tecnología del pecado”.

La representación del cuerpo humano, así como las prácticas dirigidas a su administración y control, biopolítica y anatomopoder, según explica Doria (2019), pueden verse fuertemente modificadas, y esto se da a través del desarrollo combinado de las biotecnologías ligadas al mercado, de la cosmética, la dietética y el abanico de opciones consumistas del capitalismo mediante la globalización. Forman parte del establecimiento de un modelo corporal en el que, la estética y la salud se unen en un solo ideal de plenitud. Aunado a ello, las comunidades virtuales (Dueñas *et al.*, 2016) se pueden entender como comunidades relacionales en donde la sociabilidad tiene patrones cuantitativos y cualitativos distintos de los patrones clásicos de sociabilidad.

La imagen corporal es la comparación entre la imagen real y la representación ideal deseada; la creación de la imagen corporal y su proyección es un proceso que puede variar a lo largo de la vida, aunque fundamentalmente se forme alrededor de la adolescencia, afirma Vélez (2019), quien comenta que Fredrickson y Roberts, autores de la teoría de la objetivación, entienden que la imagen ideal del cuerpo femenino se construye socialmente para ser visto y evaluado. Esto lleva a que las mujeres y niñas construyan su imagen corporal con base en un espectador generalmente masculino. Es decir, en lugar de tener una percepción y valoración interna, su imagen corporal es construida desde la anticipación del pensamiento de los demás.

Muy preocupante es que la violencia no solo abarca las esferas del ciberacoso; también se convierte en un arma de autodestrucción, pues 23 estudiantes manifestaron que participaban activamente en la conocida página de *Facebook* ProANA&ProMIA, que se dedica al culto del cuerpo ultra delgado mediante la publicación de fotografías, consejos y otras situaciones

para alcanzar lo que se considera como un cuerpo ideal, favoreciendo las prácticas de anorexia y bulimia. Y más preocupante es la vulnerabilidad inconsciente de muchas jóvenes dispuestas a mostrar sus cuerpos “a quien sea” sin medir los riesgos de los depredadores cibernéticos.

En sus perfiles de redes sociales se pudo observar que las modificaciones que hacen a sus cuerpos se dan de forma reiterada con la intención de tener una mayor popularidad, que se transforma en el número de amistades virtuales que aceptan, así como en los *like* que obtienen en sus muros.

Conclusiones

Trabajar con personas jóvenes sobre el sentido que tiene la imagen corporal es necesario para que se pueda desdibujar la representación social estereotipada que éstas tienen sobre el cuerpo, ya que el estudiantado crea una imagen distorsionada de sus propios cuerpos. La idea de falsificar la apariencia para encajar y forzarse a ser quienes no son da cuenta de lo importante que es el cuerpo para estudiantes universitarios; y, en ese sentido, podría existir una influencia de la comunicación social a través de publicidad y propaganda de una serie de estereotipos sobre el físico de las personas jóvenes, que no corresponden a la realidad de la población.

Fue revelador cuando los participantes expresaron que las características del cuerpo son motivo de burlas, molestias y acoso. En este sentido, se considera necesario realizar nuevas investigaciones que puedan identificar si la imagen corporal es un factor de riesgo para implicarse en episodios de acoso escolar, pues parece favorecer a la depresión o el sentimiento de rechazo por parte de sus pares.

Todo esto lleva a la reflexión de lo que las instituciones educativas deben considerar dentro de sus programas académicos para evitar la obsesión patológica del cuerpo, causante de muchos de los problemas en la adolescencia y la juventud. Las estrategias deberían considerar la crítica a los mensajes de los medios masivos de comunicación, así como el desarrollo de habilidades de autocuidado, autorregulación y manejo de emociones. Si no se considera a la imagen corporal construida socialmente por el estudiantado, como aquella representación social que se asocia con formas que van desde el maltrato escolar hasta las autolesiones, entonces, cualquier programa que se piense implementar para reducir y prevenir la violencia será insuficiente, y se convertirá en una estadística más de acciones fallidas.

De este modo, se infiere que los estereotipos de género ancestrales solo han cambiado de escenario; pareciera que, en la comunicación virtual, de alguna manera se siguieran perpetuando, pudiendo hacer un daño muy grande. Lo anterior obliga a indagar con mayor profundidad a través de nuevas investigaciones, para poder explicar si existe una relación entre estas conductas y el incremento de la violencia de género o del acoso, consecuencias de los estereotipos perennes que forman parte de nuestro ADN cultural.

Notas

¹ Investigación previa realizada durante el año 2018 y de la cual se seleccionaron solo estudiantes que habían sufrido ciberacoso para esta investigación realizada en 2019.

² Equipo de fútbol americano local.

Referencias

- Alembany, J., y Velasco, L. (2008). Género, imagen y representación del cuerpo. *Index Enfermería*, 17(1), 1-10. <https://doi.org/10.4321/s1132-12962008000100009>
- Álvaro, J., y Fernández, B. (2006). Representaciones sociales de la mujer. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 9, 65-77. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v1n9.261>
- Bauman, Z. (1999). *La modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Berger, J. (2000). *Modos de Ver*. Gustavo Gili.
- Burke, P. (2007). La historia cultural y sus vecinos. *Revista Alteridades*, 17(33), 111-117. http://scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172007000100011
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and Subversion of Identity*. Routledge.
- Cabrera, D. (2004) *Imaginario social, comunicación e identidad colectiva*. http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/143_cabrera.pdf
- Cañarte, T. (2017). Cyberbullying: el acoso a través de las redes sociales en jóvenes universitarios. *Dominio de las Ciencias*, 3(Monográfico), 137-148. <https://doi.org/10.23857/dom.cien.pocaip.2017.3.mono1.ago.174-185>
- Castoriadis, C. (1975). *La institución imaginaria de la sociedad*. Tusquets.
- Chocarro, E., y Garaigordobil, M. (2019). Bullying y cyberbullying: diferencias de sexo en víctimas, agresores y observadores. *Pensamiento Psicológico*, 17(2), 57-71. <https://doi.org/10.11144/Javerianacali.PPSI17-2.bcds>

- D'Angelo, A. (2010). La experiencia de la corporalidad en imágenes. Percepción del mundo, producción de sentidos y subjetividad. *Tabula Rasa*, 13, 235-251. <https://doi.org/10.25058/20112742.411>
- Derrida, J. (2001). *La verdad en pintura*. Paidós.
- Doria, T. (2019). El cuerpo, las redes sociales y el régimen de la voluptuosidad, la nueva era de prototipos: Una crítica a la despersonalización. *Montería*. <https://www.ucc.edu.co/noticias/conocimiento/ciencias-sociales-derecho-y-ciencias-politicas/cuerpo-redes-sociales-y-regimen-de-voluptuosidad-nueva-era-de-prototipos>
- Dueñas, D., Pontón, P., Belzunegui, Á., y Pastor, I. (2016), Expresiones discriminatorias, jóvenes y redes sociales: la influencia del género. *Comunicar. Revista científica de comunicación y educación*, 24(46), 67-76. <http://eprints.rclis.org/29595/2/c4607es.pdf>
- Fante, C. (2014). *Cómo entender el bullying y cyberbullying en la escuela. 112 preguntas y respuestas clave para profesores y padres*. Neisa.
- Fernández, C., Revilla, J. C., y Dávila De León, M. C. (2018). Morbo: discursos sobre contemplación y emisión de violencia en informativos. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 18(2), 1-23. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1941>
- Flick, U. (1998). *The Psychology of the Social*. Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros escritos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (1994). *Microfísica del poder*. Planeta De-Agostini.
- Frola, P. (2007). *Los problemas de conducta en el aula. Una alternativa de solución por medio del círculo mágico y otras actividades*. Trillas.
- Garaigordobil, M. (2018). Cibervictimización durante la adolescencia: reflexiones sobre un fenómeno en crecimiento y estrategias de intervención. *Revista de Estudios de Juventud*, 121, 61-76. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7161802>
- Gordillo, M. D., Sánchez, S., y Bermejo, M. L. (2019). La obesidad infantil: análisis de los hábitos alimentarios y actividad física. *International Journal of Developmental and Educational Psychology*, 2(núm. esp.1), 331-346. <https://doi.org/10.17060/ijodaep.2019.n1.v2.1460>
- Gómez de Travesedo-Rojas, R., y Almansa-Martínez, A. (2018). El cuerpo de la mujer en la publicidad de las revistas femeninas de alta gama. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, 137, 315-331. <https://doi.org/10.16921/chasqui.v0i137.3165>

- Herrera-López, M., Romera, E., y Ortega-Ruiz, R. (2017). Bullying y cyberbullying en Colombia; coocurrencia en adolescentes escolarizados, *Revista Latinoamericana de Psicología*, 49(3), 163-172. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0120053417300250>
- Larrain, E., y Garaigordobil, M. (2020). El Bullying en el País Vasco: prevalencia y diferencias en función del sexo y la orientación-sexual. *Clínica y Salud*, 31(3), 147-153. <https://dx.doi.org/10.5093/clysa2020a19>
- Le Breton, D. (2007). *Adiós al cuerpo. Una teoría del cuerpo en el extremo contemporáneo*. La Cifra Editorial.
- Martín, T. (2017). *Los blogs de moda: nuevos preservadores de los estereotipos de género de las revistas femeninas* [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. <http://eprints.ucm.es/42086/>
- Martínez, R., Morales, T., y Pozas, J. (2018). Efectos de un programa de competencias emocionales en la prevención de cyberbullying en bachillerato. *Revista Pensamiento Psicológico*, 16(1), 33-44. <https://doi.org/10.11144/Javerianacali.PPSI16-1.epce>.
- Mc Dowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Cátedra.
- Mendoza, B. (2012). *Bullying. Los múltiples rostros del acoso escolar*. Pax.
- Monferrer, E. B. (2012). Ilicitud de las representaciones degradantes y humillantes del cuerpo femenino en la publicidad. Especial referencia a la anorexia. *Revista ICONO14. Revista científica de Comunicación y Tecnologías emergentes*, 8(3), 187-207. <https://bit.ly/2Aqbit1>
- Morales, T., Serrano, C., y Santos, A. (2016). *Ciberbullying y delitos invisibles. Experiencias psicopedagógicas*. UAEMéx.
- Morales, T., Serrano, C., y Serrano, H. (2020). Jóvenes y redes sociales: estereotipos, identidades y violencia simbólica. En N. Caro (Ed.), *Jóvenes y vulnerabilidad social en el México actual. Aproximaciones desde lo laboral, sexual-reproductivo y educativo* (pp. 275- 304). Colegio Mexiquense.
- Moscovici, S. (1984). The Phenomenon of Social Representations. En R. Farr y S. Moscovici (Eds.), *Social Representations* (pp. 3-69). Cambridge University Press.
- OCDE. (2019). *Mejores políticas para una vida mejor*. <https://www.oecd.org/health/health-at-a-glance-19991312.htm>
- Olweus, D. (2004). *Conductas de acoso y amenazas entre escolares*. Ediciones Morata.

- Ortega, R. (2011). *Nuevas dimensiones de la convivencia escolar. Ciberconducta y relaciones en red: ciberconvivencia*. Ministerio de Educación de España.
- Piña, J. M, y Cuevas, Y. (2004). La teoría de las representaciones sociales. Su uso en la investigación educativa en México. *Perfiles Educativos*, 26(105-106), 102-124. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7034166>
- Pozas, J., Morales, T., y Martínez, R. (2018) Efectos de un programa de ciberconvivencia en la prevención del cyberbullying. *Psychology, Society, & Education*, 10(2), 239-250. <https://doi.org/10.25115/psye.v10i1.1953>.
- Reig, R. (2001): *El éxtasis cibernético. Comunicación, democracia y neototalitarismo a principios de siglo XXI*. Ediciones Libertarias.
- Sahagún, M. Á. (2005). Reseña de “El avance de la insignificancia de Cornelius Castoriadis”. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 7. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=53700726>
- Serrano, C., Morales, T., y Serrano, H. (2018). El consumo de violencia a partir de imágenes en jóvenes universitarios desde el género. En N. Caro y A. Covarrubias (Eds.) *Así nos llevamos. La convivencia escolar en el Estado de México*. (pp. 69-104). El Colegio Mexiquense.
- Serrano, H., Serrano, C., y Ruiz, E. (2016). El luminoso objeto del deseo: el cuerpo femenino y la escultura, desde el género. *Revista Calle 14*, 11(20), 1-21.
- Torres, R. (2007). Revistas de moda y belleza: el contenido al servicio de la forma bella. *Ámbitos: Revista internacional de comunicación*, 16, 213-225.
- Trautmann, A. (2008). Maltrato entre pares o bullying. Una versión actual. *Revista Chilena de Pediatría*, 79(1), 13-20.
- Valdés, F. (2017). Usos Culturales de la Autorrepresentación Femenina: El Caso de la Utilización de las Redes Sociales como Espacio para la Reafirmación de Estereotipos [Tesis del Doctorado en Diseño, FAD-UAEMéx, Toluca].
- Vélez, M. (2019). *¿Cómo influyen las redes sociales en la imagen corporal?* <https://lamenteesmaravillosa.com/como-influyen-las-redes-sociales-en-la-imagen-corporal/>
- Vivero, C. (2017). Cuerpos en fuga: la plasticidad de los cuerpos y la Desestabilización de los géneros”. *Revista de Estudios de Género. La ventana*, 5(45), 211-240.
- Willard, N. (2006). *Cyberbullying y cibernautas. Respondiendo al reto de la crueldad, amenazas y angustia en línea*. Centro para la seguridad y responsabilidad del uso de internet, Eugene, Oregón.

La política crítica del agonismo estético. Una lección a partir de T. S. Eliot

The Critical Politics of Aesthetic Agonism. A Lesson from T. S. Eliot

Consuelo de la Torre del Pozo
Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Chile

Resumen

Cuando se atiende al pensamiento crítico de T. S. Eliot se suele anclar la discusión en su conservadurismo, ignorando los compromisos filosóficos contrarios derivados de sus trabajos tempranos en el campo. Lo que buscaré demostrar, en cambio, es que su obra no puede teóricamente comprenderse sino a partir de la relación crítica que desarrolla con esos ensayos, tan elemental como escasamente examinada con la atención que merece. Mi argumento es que esta relación ejerce un rol operativo en la actividad crítica de Eliot, reflejando un cierto *modus operandi* crítico latente en su producción escrita. De aquí mi hipótesis de que la poesía y crítica literaria de Eliot dan cuenta de una razón práctica que puede recuperarse en los términos de una política del agonismo estético, definida por la mantención de las contradicciones en polémica y permanente tensión irónica. Esta “política crítica” demostrará tener una importante significación pragmática también para los ámbitos socioculturales, en particular, de la religión y la política, como lección, finalmente, para toda filosofía —y cualquier teoría— comprometida socialmente y para la propia praxis teórica.

Palabras clave: crítica, agonismo, escepticismo, ironía.

Abstract

Discussions on T. S. Eliot’s critical thought usually anchor on his conservatism, ignoring the opposite philosophical compromises of his early works. What I intend to demonstrate, however, is that his subsequent production can only be theoretically understood based on the critical relation developed in regard to those essays, a relation that is as fundamental as poorly studied with the attention it

Recibido: 28-05-2021. Aceptado: 15-09-2021



Consuelo de la Torre del Pozo es Magíster en Filosofía. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-3976-0640>

Contacto: cdelator@uc.cl

Cómo citar: de la Torre del Pozo, C. (2022). La política crítica del agonismo estético. Una lección a partir de T. S. Eliot. *Revista Stultifera*, 5(1), 157-186.

DOI: [10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-08](https://doi.org/10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-08).

deserves. I argue, in effect, that it plays an operative role in Eliot's critical activity, expressing a kind of critical *modus operandi* latent in his writings. Hence my hypothesis that Eliot's poetry and literary critique involve a certain practical reason that can be recovered as a "politics of aesthetic agonism", defined by the keeping of the contradictions in a polemical and permanent ironic tension. A "critical politics" that will prove to have an important pragmatic significance also for the socio-cultural domains of, particularly, politics and religion, as a lesson, finally, for any socially engaged philosophy —and theory—, and the theoretical praxis itself.

Keywords: critique, agonism, skepticism, irony.

Aproximación al Problema

Por lo general, cuando se atiende al pensamiento crítico de T. S. Eliot se suele anclar la discusión en su conservadurismo, desestimando los contrarios compromisos tempranos de sus textos filosóficos. Lo que buscaré demostrar, en cambio, es que su obra no puede comprenderse teóricamente sino a partir de la relación crítica que desarrolla con esos ensayos, tan elemental como escasamente examinada con la atención que merece.¹

Así pues, mi propuesta es que el análisis de estos delineamientos teóricos formativos de Eliot no solo devela el ejercicio positivo de un *modus operandi* crítico a nivel de la intencionalidad de su trayectoria en adelante —el despliegue, esto es, de una actitud y una "filosofía" transversales a su actividad crítica—, sino que la elusión textual de esta "política crítica"² debe entenderse en conexión con las razones teóricas de su temprano y pronto desentendimiento personal con la filosofía. Al fin y al cabo, si su "propia teorización" —como él mismo concede— "ha sido epifenoménica a... [sus] gustos, y que en la medida en que es válida, brota de la experiencia directa de aquellos autores que han influido profundamente" en su escritura (Eliot, 1965, p. 20); así también es posible análogamente especular que su propia empresa crítica resulta y ha sido, asimismo, epifenoménica a su teorización o filosofía, y que hasta donde es válida, brota de la influencia directa de los autores y teorías que habrían dejado una huella significativa en su experiencia intelectual formativa. Y, de semejante manera, así como una de las influencias literarias directas de Eliot es el autor abordado en su tesis doctoral de filosofía, F. H. Bradley, —según declara— por su estilo escrito (pp. 20-21), así con mayor razón es de esperar que el filósofo tenga una posición especial entre las influencias teóricas de este epígono *por sus ideas*.

Son precisamente estas ideas las que de una manera crucial determinan la inversión filosófica de Eliot; en una relación cuyo alcance práctico, reflejado en una cierta metodología o intencionalidad implícitas en su obra, da cuenta de aquello que consiguientemente desprendo como la “política crítica” de Eliot. Esta política es aplicada con relación tanto a su crítica poética (“la mente crítica que opera sobre la poesía”) como a su creación literaria en dicha esfera (“la mente crítica que opera en la poesía, el esfuerzo crítico que se vuelca en su escritura” [1933, p. 30]).

De ahí la hipótesis general que desarrollo: que dicha política crítica de Eliot, que obtiene de tal manera sus bases y se configura a partir de la formación y consiguiente desilusión teórica descrita, toma de ahí la forma lógicamente irónica de lo que en lo subsiguiente denoto —mediante un trasplante técnico general de la reciente recuperación política de este concepto griego³— como *agonismo*. A diferencia del antagonismo y de la oposición dialéctica, el agonismo refiere a la mantención sostenida de la tensión entre dos polos contrarios producto de una “decisión” práctica que es últimamente irreductible (siempre tensada) e irreconciliable (siempre polémica). Y no puede, por ende, resolverse racionalmente; de aquí que la forma lógica de esta actitud solo pueda ser irónica: la ironía es la única manera que tiene Eliot asumir esta imposibilidad en su crítica. Como buscaré demostrar, la base de esta “política crítica” se apoya en su escepticismo, legado de Bradley, pero vertido sobre la posibilidad de reconciliar el relativismo historicista problematizado en “El relativismo del juicio moral” (primer y directo antecedente de su célebre noción de “tradición”) con el monismo de Bradley, críticamente renegociado en su tesis doctoral (escenario que tiene un paralelo precedente directo, aunque en el fondo más resuelto —menos agonal—, en el relativismo moral religiosamente trascendido de *Estudios éticos* [1876] del filósofo anglosajón y el monismo fideísta de su *Apariencia y realidad* [1893]): la realidad histórica y parcial del sujeto finito y el todo real inasible que lo trasciende.

Sea como fuere, por un lado, el momento práctico de la decisión es irreductible. Por el otro, está regulado por una cierta directriz crítica implícita en el texto que tiene su antecedente en una determinada filosofía, conforme se desprende del posicionamiento teórico del autor en este campo. En realidad, dicha reducción es todavía más absoluta: no puede separarse del marco general de una inteligibilidad trascendente, de una experiencia intelectualmente inaprensible. Tal es la implicancia de la conocida concepción eliotiana de la “tradición” y, en un sentido más fundamental

aún, del “Absoluto”. Así como aquello que describo como la filosofía irónica de la práctica crítica de este autor.

Como reformulación puntual de mi hipótesis general, entonces, la poesía y crítica literaria de Eliot dan cuenta de una determinada razón práctica que puede recuperarse en los términos de una política del agonismo estético, en tanto que encuentra filosóficamente su base en una lógica de la ironía, y se define por la mantención de las contradicciones (que, como veremos, suscitan una imposible resolución estética) en polémica y permanente tensión. Tal “política” demostrará tener en el trabajo crítico del creador de *La tierra baldía* una importante significación pragmática no solo delimitada a esta esfera de la función estética (literaria, poética), sino que extendida también al ámbito sociocultural en general.

Mi investigación, entonces, comienza con una descripción, en primer lugar, de lo que entiendo como la política estética moderna de Eliot, expresada en su fenomenología de la creación poética, y cuya lógica agonal refleja los desafíos de las crecientes contradicciones de la época. De ahí, en la segunda parte, me enfoco en los antecedentes filosóficos de esa crítica agonal de la experiencia poética, por cuanto dan cuenta de la defendida posición irónica y el desencanto que esta cuestión va a significar para Eliot, en relación con su postura y carrera intelectual, teórica. Por último, en la tercera parte, discuto el importe y consecuencias teóricas e ideológicas de esa “política del agonismo estético”, volcando la atención sobre el análisis de la obra crítica y poética (*qua* crítica) del autor, como, finalmente, de su extensión a otras esferas culturales; particularmente, la religión y la política. Cierro con algunas consideraciones finales en torno a las implicaciones de la presente práctica crítica de Eliot en relación con su propia postura política y religiosa, reputadamente conservadora. Para concluir, sobre la base de esta acreditación filosófica, con una defensa del valor pragmático general de su propuesta, no solo para la crítica sociocultural y política como tarea intelectual específica, sino para la propia praxis teórica.

Una “política estética moderna”

En el connotado “La tradición y el talento individual”, la reflexión crítica de Eliot condensa en torno al eje central de su caracterización ideal de la experiencia poética. Este análisis, volcado sobre la proyección fenomenológica de la creación poética moderna, no solo le permite establecer los parámetros críticos para la poesía conveniente a la época (sobre la base de los reconocidos criterios de impersonalidad, objetividad, clasicismo, etc.),

sino, y mediante ello, plasmar una determinada *política estética moderna*: la posición práctica, no tematizada, de lo que analizo aquí en los términos de la “política del agonismo estético” de Eliot.

Pues bien, dicha descripción *ideal* de la experiencia creativa del poeta arranca antes que todo del rechazo —por parte de Eliot— de la concepción racionalista-esencialista unitaria del sujeto, “relacionada con la teoría metafísica de la unidad sustancial del alma” (2014g, p. 116). Esta perspectiva es desplazada por una división, que propongo llamar *agonal*, de la mente poética, según se desprende de la situación eminentemente paradójica de que, por un lado, Eliot insiste como es sabido en ensalzar su requerimiento de la depersonalización del sujeto, mientras que, por el otro, busca en igual medida asegurar la actividad crítica del poeta. Así pues, por una parte, su célebre “teoría de la impersonalidad” obtiene su declaración central de que

el poeta no tiene una “personalidad” que expresar, sino un medio concreto, que es solo un medio y no una personalidad, en que las impresiones y las experiencias se combinan de maneras peculiares e inesperadas. Impresiones y experiencias que son importantes para el hombre pueden no caber en la poesía, y aquellas que adquieren importancia en poesía pueden desempeñar un papel adverso en el hombre, en la personalidad. (Eliot, 2014g, p. 110)

No obstante, por la otra parte, esta reducción de la subjetividad poética a dicho medio neutral, ilustrada en la famosa analogía eliotiana del poeta con el catalizador químico, se revela inmediatamente inconsistente. En primera instancia, refiere en efecto al elemento catalizador en que ciertos “sentimientos flotantes” (p. 111) y/o emociones (p. 109) del poeta, en virtud de su afinidad con una o más de tales emociones, supuestamente se combinan con esta(s) y transmutan “para brindarnos una nueva emoción artística”: “La tarea del poeta no es hallar nuevas emociones, sino emplear las emociones corrientes y, al trabajarlas en la poesía, expresar sentimientos que no están de ningún modo en las emociones mismas” (p. 111). De suerte que ese “trabajarlas en la poesía” recoge, en principio, entonces una creación pasiva. Talento poético, según esto, tiene aquel que por definición sabe sacrificialmente rendirse ante cualquier agencia significativa, consciente o deliberada, “sometiéndose plenamente al trabajo que se ha de hacer” (p. 112), para ejercer en cambio un mero “asistir pasivo ante el acontecimiento”. Lo contrario, ya sea dar rienda suelta a las emociones o intervenir activamente en el proceso, supone descender en el “error” de la

expresión de esa personalidad individual (p. 111) que debe, en razón de ese *saber*, extinguirse (p. 108).⁴

En segundo lugar, sin embargo, en la medida que ese talento-saber (consistente en saber lo que ha de hacerse) depende del desarrollo formativo de un —también conspicuo en Eliot— sentido histórico en el potencial genio artístico, definido como su capacidad de percibir no solo “el carácter pasado del pasado, sino su presencia”, descubre subjetivamente una agencia creativa opuesta al mero rendimiento intelectual pasivo frente al despliegue poético. Esto es, responde a la conciencia normativa (como principio estético) de la responsabilidad de una labor difícil, a la necesidad estética imperativa de tener —el poeta— que conformarse y cohesionar con el orden completo y orgánico de una tradición que solo puede obtenerse intelectualmente con “gran esfuerzo” (p. 106). Es el esfuerzo, en fin, *crítico*, activo, de una subjetividad prácticamente consciente de las “dificultades y responsabilidades” de la producción artística de su tiempo:

La tradición... no puede heredarse, y si se la desea, debe obtenerse con gran esfuerzo. Involucra ante todo el sentido histórico [...] [que] compele a un hombre a escribir no solo con su propia generación en los huesos, sino con el sentimiento de que toda la literatura de Europa desde Homero, y dentro de ella el conjunto de la literatura de su propio país, posee una existencia simultánea y compone un orden simultáneo.

Esto para mí es un principio crítico, no meramente histórico, de la estética. La necesidad de adecuarse a la norma, de cohesionar con ella, no es unidireccional; lo que sucede cuando se crea una nueva obra de arte sucede simultáneamente a todas las obras de arte que la precedieron. Los monumentos existentes forman un orden ideal entre sí que se ve modificado por la introducción de la nueva (la realmente nueva) obra de arte entre ellas. El orden existente está completo antes de que esta llegue; pero para que este orden persista tras la venida de lo nuevo, su conjunto entero debe ser modificado, por más que mínimamente; y así las relaciones, proporciones y valores de cada obra de arte se reajustan con respecto al todo; se da la conformidad entre lo antiguo y lo nuevo... Y el poeta que es consciente de esto es consciente de grandes dificultades y responsabilidades. (Eliot, 2014g, pp. 106-7)

La supuesta “afinidad” por la que un número de sentimientos y emociones inconscientes (“flotantes”) “se combina” con las emociones percibidas en el poeta para comunicar una emoción nueva, significativa (p. 112) parece aludir, por tanto, a esa sentida simultaneidad temporal del

universo literario tradicional “como un todo vivo” (p. 110). Pero la adquisición de este orden ideal no es simplemente subsumida a dicho sentimiento de su presencia. Por el contrario, lo que la mente poética hace es informarlo mediante una laboriosa actividad formativa, cuyo reconocimiento desplaza ciertamente el foco hacia la conformación activa de este proceso creativo: desde la pura mediación catalizadora (neutral, inerte y pasiva), fundada en la renuncia cuasi-mística de un rendimiento sacrificial del individuo, a una consciente y deliberada labor crítica. El *saber hacer* este sacrificio de la personalidad ante la autoridad orgánica de ese ideal es la *tarea que ha de hacerse* en la política estética de Eliot. Pero no a la manera de una mera negación mística del yo (operativa de una crítica radical del sujeto), sino como un trabajo *personal* activo de formación crítica⁵, es decir, en el marco de una tensión agonal entre el talento particular y la autoridad supraindividual (tradicional) que constituyen al sujeto poético, el marco de la posición metacrítica de Eliot. Esto es lo que recupero como su *política* aplicada al respecto: una especie de método —según veremos— continuamente reafirmado en, y recuperado por, su actividad crítica.

Ahora bien, la consecuencia, capturada con precisión en la siguiente cita de North, es que, en su defecto, “el individuo debe funcionar tanto como un particular específico, trabado en la historia, cuanto como un estándar normativo ahistórico”. Lo cual, en tanto que expone “las dificultades de fabricar un sistema de valores a partir del historicismo” (1991, p. 89), pone de manifiesto el desafío central que le confiere su especificidad al planteamiento crítico de Eliot con respecto al programa estético dispuesto. Esto es así, en la medida en que Eliot no puede admitirse postular su historicismo sin a la vez conceder su opuesto: un sistema normativo absoluto; la historicidad de la subjetividad poética, sin la totalización idealista de un principio estético trascendental. La autoridad, en otras palabras, de su “clasicismo” (como “sistema de valores”) no es la inevitable consagración lógica de su concepción relativista de la tradición literaria; es el opuesto —en tensión— agonal de la misma. Pero, sobre esta *ironía formal* de su propuesta que funda su “política” en una determinada *posición filosófica*, indagaré en el segundo apartado.

De acuerdo con el programa clasicista de Eliot, tenemos entonces que la labor creativa, de apreciación y reajuste del orden establecido, en principio basada en una comprensión histórico-relativista de la “tradición”, “resulta subsecuentemente dotada con el estatus de una autoridad clásica absoluta” (Eagleton, 1976, p. 147) y, de esta manera, proyectada como un

imperativo estético. Eagleton propone la siguiente interpretación de semejante movimiento:

Lo que Eliot de hecho hace es adoptar la estética de la fase tardía del romanticismo (el simbolismo), con su visión del artefacto individual como orgánico, impersonal y autónomo y, después, proyectar esta doctrina sobre una ideología cultural autoritaria.

Al enmarcar la doctrina clasicista en los términos orgánicos de la tradición romántica, Eliot consigue combinar una totalidad idealista con el empirismo sensorial que es su otro aspecto. (Eagleton, 1976, p. 147)

Lo que me interesa contrastar —puesto que volveré sobre el análisis de la proclamada función ideológica en la tercera parte— es la “combinación” entablada por Eliot entre la cuestión de un “sistema de valores” y la perspectiva historicista retratada, y mi crítica agonal al respecto. El referido clasicismo representa el restablecimiento de una estructura racional orgánica (“sistema”) allí donde la crítica antiesencialista de la mente había conducido al rechazo y consiguiente despersonalización del sujeto unitario. Esto es, le restituye una esencia racional totalizante a la experiencia creativa individual del poeta. La relación es de este modo agonal porque la contraposición entre ambos momentos (i. e., de lo absoluto-relativo, objetivo-subjetivo, impersonal-personal, moderno-tradicional, universal-particular, etc.) es sostenida críticamente de tal forma en el marco de una política estética que consiste precisamente en polemizar su “convivencia”.

Ahora bien, en la obra de Eliot encontramos dos sanciones textuales de esta polemización: en ciertas ocasiones de su prosa, donde queda expuesto de manera explícita el carácter a la postre inevitable de la tensión, y en su incursión filosófica, especialmente a partir de su reinterpretación crítica de la filosofía de F. H. Bradley, correspondiente al período de sus estudios de postgrado en Oxford.

Por motivos de extensión e interés temático del presente artículo, con respecto a las fuentes literarias de la primera sanción me limitaré aquí a remitirlas al ensayo titulado “La función de la crítica”, en el cual Eliot vuelve a tocar sostenidamente la nota de la realización impersonal, “autotélica”, de la obra poética (Eliot, 2014h, p. 464) para, no obstante, volver a defender “la importancia capital de la crítica en el trabajo de creación mismo” (p. 461). Así como también, al escrito tardío *Criticar al crítico*, donde la ironía de esa tensión agonal latente obtiene una exhumación textual. Pues si, por un lado, las consideraciones autocríticas que ahí se despliegan recuperan la forma

íntimamente *personal* de la experiencia crítica pasada del autor, esta re-personalización del sujeto poético no conlleva, por el otro lado, una reversión radical de la idea racionalista-esencialista de un principio trascendental unitario (la tradición clasicista). Por el contrario, si el clasicismo, como Eliot ahora confiesa, no tiene “ya para mí la importancia que [tuvo] en su día” (1965, p. 15), el motivo es que ha cristalizado en forma decisiva en la autoridad divina.⁶ Con lo cual, según veremos, la tensión agonal examinada adquiere su expresión filosófica más intensa en el proyecto crítico de Eliot.

Los antecedentes filosóficos

Respecto de la segunda sanción textual aludida, mi intención en este apartado es atender a los orígenes filosóficos de esa tensión que bifurca la presente concepción estética del sujeto poético —relativa a la experiencia creativa del poeta— expresando de tal manera el horizonte, habría que decir, metacrítico determinante de una “política” particular al ejercicio crítico de Eliot. Es una “política”, en resumidas cuentas, referida a la aplicación no intelectual o incluso —se verá— anti-intelectualista, en el fondo, *irónica*, de un cierto *modus operandi* transversal a la crítica estética de Eliot; una operación consistente en mantener textualmente sostenida, de manera en teoría inevitable (alias, irónica), la oposición de que, en la elocuente reflexión de North al respecto: “el individuo debe funcionar tanto como un particular específico, trabado en la historia, cuanto como un estándar normativo ahistórico” (1991, p. 89). El sujeto queda de ese modo estéticamente inmerso en el debate entre un historicismo radical que tiende a relativizarlo y un idealismo absolutista que tiende a absorberlo. La disolución solo se detiene, y el sujeto de tal forma prevalece, en el marco de una tensión irreconciliable entre ambos, mediante una política del agonismo estético. De aquí la cuestión —que abordo entonces en lo siguiente— de los antecedentes filosóficos textuales en que se sustenta y sobre cuyo fundamento teórico justifico esta interpretación.

¿Un “idealismo à rebours”?

En “El relativismo del juicio moral”, presentado por expresa invitación de Russell en el *Moral Sciences Club* de Cambridge, Eliot expone una reflexión general en torno al tema de la relación entre historicismo y normatividad ética desde una postura expresamente relativista. Los “sistemas de valores” son concebidos como meras construcciones relativas contingentes cuya operatividad consiste en capturar y sostener una visión orgánica, mutable, del sentimiento moral respectivamente regente. La descripción que hace

Eliot, sin embargo, prefigura de cierta manera a aquella, puesta en marcha un par de años después en “La tradición”, de la adquisición formativa de la tradición literaria:

Si deseamos crear una jerarquía maestra [*skeleton hierarchy*] del valor, tomaremos en consideración lo que los mejores individuos y las mejores sociedades han valorado, y esta selección supone una valuación. Su esqueleto solo arrojará aquellos predicados que han obtenido una cierta permanencia, cuya necesidad, empero, no es más que relativa, y... su permanencia, solamente un postulado; nada puede garantizarnos que mañana un nuevo valor no vaya a trastornar nuestro sistema de la cumbre hasta las bases. De hecho, nuestros sistemas están, incluso diariamente, en curso de cambio. No obstante, los valores a los que nos aferramos son genuinos, nuestra moralidad es una cuestión seria; nuestros ideales son operativos — mientras duran. (Eliot, 2014d, p. 209)

Desde luego, el “sistema” en este trazado refiere a un mero “esqueleto” normativo relativo y contingente, en tanto que aquel que competirá posteriormente al poeta supone la reconstrucción orgánica de una entidad evolutiva que por su propia cuenta encarna la autoridad de un orden objetivo trascendente; la recomposición, para parangonar la figura mortal del esqueleto, de un perpetuo *corpus vivo*. El valor normativo del clasicismo no puede evidentemente reducirse, como en el presente relativismo, a la mera “seriedad” de los sentimientos morales respectivos. Pero el “idealismo *à rebours*” que propone a partir de esto Eliot, a saber, cuyo “tono materialista es tan solo una diferencia de énfasis” (p. 197), amortigua en cierta medida el contraste. Todo “sistema de valores” es un constructo *ideal* a partir de sentimientos morales cuya historicidad no puede reducirse enteramente al “espíritu”:

Afirmé mi creencia de que cualquier sistema de valores descansa sobre el sentimiento, aun cuando la superestructura pueda parecer libre. Se sigue, como complemento de esta creencia, que *el sentimiento que no valora es tanto una abstracción como el valor que no es sentido*. Proseguí a expresar la creencia de que en los juicios de valor entramos directamente en contacto con valores intrínsecos, aunque no podemos admitir que estos conlleven evidencia directa de genuinidad. Persistimos en el esfuerzo de organizar un mundo de valores de todos los tipos; y al final el único sistema objetivo completo sería el de una mente absoluta purificada de la finitud; pero tenemos razón para creer que no existe ni la menor posibilidad de que este fin se realice. Entonces llegamos a pensar que cada sistema de valores es transitorio, y su renovación histórica, un accidente del tiempo. Hay progreso

en cierta medida, y en cierta medida, *cambio*; y en cierta medida hay repetición mecánica. Nuestras vidas no pueden ser totalmente coherentes; nuestros valores no pueden ser totalmente conmensurables. Y mientras haya trascendencia, habrá también mera alteración. Pero para el espíritu el escape de la pugna contra la materia sería la muerte. (Eliot, 2014d, p. 212)

El relativismo historicista se configura entonces como la postura pragmática inevitable, en definitiva, *irónica* de este espíritu finito, limitado materialmente: el “idealismo *à rebours*” de Eliot, que solo puede concebir la autonomía y trascendencia de los valores bajo un cauto velo de escepticismo, traducido en ironía. La tensión es especialmente evidente en pasajes como el siguiente:

Gran parte del idealismo, que es la filosofía de los históricamente inclinados, consiste en un intento por tomar las verdades delicadas y evasivas de la crítica histórica y literaria, verdades que consisten en la aprehensión intuitiva de una mente y un gusto entrenados, y forzarlas al paso de la oca de la dialéctica; mientras que, en la otra mano, el filósofo más acérrimo ocasionalmente presenta el aspecto de un vetusto matemático alemán que aprende a bailar. Pero hay toda clase de formas de poner el mundo en orden; desde la precisión relativa de la física a la confusión relativa de la teología; y, si, como por mi parte concedo al idealismo, cada ciencia manufactura sus propios objetos, la metafísica se encuentra en libertad de manufacturar sus propios objetos también. En tanto que relativista... no me encuentro en posición de siquiera desear refutar a nadie, todo lo que deseo y tengo el derecho de intentar es indicar aquello que me parece ser el punto de vista sensible o *honnête*. (Eliot, 2014d, pp. 197-198)

Pero esta defensa del escepticismo como una postura teórica sensata que contrasta con las manufacturas viciosas de la metafísica (y el intuicionismo inmediatista) recae también —para Eliot— sobre los sentimientos, a los que las percepciones por su vez retraen y de los que extraen materialmente los juicios.⁷ La percepción no es la mera sensación autónoma de los órganos sensibles, sino que, así como estos están ya siempre rebasados de sensaciones ideales, lo propio está ella de sentimientos ideales (como, por consiguiente, de juicios valorativos⁸). De aquí que el “materialismo” en esta lectura consista, conforme aseguraba Eliot al comienzo, en una mera cuestión de énfasis. Y el relativismo, por la misma lógica, en una forma incongruente, en última instancia, *agonal* de “idealismo”:

La percepción —supongo— une al juicio y la sensación, y afirmar que los valores son meramente percibidos y que la sensación en su aspecto físico es

indiferente, es partir la sensación por el medio y dejar dos fragmentos mutilados y retorciéndose en el aire. Hay sentimiento en la percepción que no es el sentimiento de nadie, y hay sensación en el cuerpo que no es la sensación de nada. Aunque la percepción pueda ser, y como yo mismo creo, es, el fundamento de los sistemas de valores, no porta en sí misma ninguna marca de validez absoluta, y de hecho debe ser testada y corregida mediante la examinación tanto hacia atrás como hacia adelante. De hecho, la percepción es una abstracción. No me refiero a una abstracción *viciosa*, puesto que si la descartáramos por completo caeríamos en una concreción aún más viciosa; pero cuando es abstraída de tal modo de conducirnos al intuicionismo, nos ha derivado al caos moral, a un relativismo que es meramente el reverso de aquello por lo que yo abogo. (Eliot, 2014d, p. 203)

Lo que se desprende de un modo familiar, por tanto, es un antecedente filosófico de la concepción impersonal de la experiencia. Tal como se aprecia a la base de la tensión agonal entre, por un lado, la despersonalización abstracta de la percepción (en sentimientos y sensaciones *ideales*) y su aspecto unitario activo, que se expresa en la valoración sensible del juicio —y sin el cual quedan ambos momentos, valorativo y sensible, “mutilados y retorciéndose en el aire”—, por el otro.⁹ ¿Cómo tiene, sin embargo, lugar esta valoración sensible del juicio en cuanto dicho aspecto perceptual unitario? ¿Cómo, en otras palabras, emerge este sujeto mínimo, esta experiencia *personal* subjetiva del espíritu finito? Es la pregunta que, a mi parecer, determina el eje central de la reflexión doctoral de Eliot en la concerniente disciplina. Es aquella que lo distancia decisivamente del “neidealismo” idiosincrático de Bradley (del que hereda distintivamente, no obstante, las notas de su escepticismo, su relativismo moral “truncado”, de una experiencia irreductible y su relación con el universo como un sistema absoluto), y cuya eventual resolución irónica lo conduce finalmente a abandonar sus pretensiones en filosofía; tensiona inevitablemente, en adelante, su producción crítica y, especialmente, poética.

Escepticismo e ironía

Primero que todo, resulta conveniente comenzar con tres breves consideraciones preliminares a la postura que expande Eliot en su tesis, basada en una reinterpretación personal de la cuestión del conocimiento y la experiencia en Bradley. La primera dice relación con el desarrollo sociolingüístico de la experiencia por cuanto que da lugar al mundo convencional, compartido, en el cual los objetos “pueden llegar a ser y mantener su existencia”. La segunda vuelve sobre la idea ya antes

prefigurada de que “el verdadero significado del objeto depende de ambos: sentimiento y acción” (Eliot, 2014a, p. 174), el punto precisamente acerca de la dimensión pragmática del idealismo *à rebours* defendido en “La relatividad del juicio moral”, y que remite al postulado de que “no contamos con una distinción inmediata entre objeto y sentimiento” (Eliot, 2014e, p. 252), sino que “el punto en que una línea puede dibujarse es una cuestión de intereses prácticos y parciales, que lo deciden” (p. 248). Lo cual tiene su suplemento asimismo en que —y de aquí la tercera observación atingente—: “la valoración está presente en todos lados” (2014b, p. 180), toda experiencia de un objeto supone una valoración práctica del mismo. Y en términos generales, por consiguiente, todo conocimiento idealmente recorta y en este sentido *traza la línea entre* un componente objetivo y uno subjetivo, “y estos dos aspectos no pueden jamás reducirse a uno” (2014c, p. 183).

Ahora, con esta cuestión de la extensión en que es posible, en la reconfiguración de su tesis doctoral “Conocimiento y experiencia en la filosofía de F. H. Bradley” (donde todo el desplegado abanico de nociones cognoscitivas aparece fundamentalmente subsumido a las dos del título: “conocimiento” y “experiencia”), decididamente distinguir una “experiencia subjetiva” y otra, contrapuesta, “objetiva” en función del susodicho momento (cognoscitivo) de valoración práctica, se tiene, en términos generales, la propia teoría personal de Eliot en torno al problema. Lo que el conocimiento, por lo tanto, recorta (en su actividad valorativa o, en la acotación conceptual de la tesis: intelectualmente en la práctica) es la propia esfera ideal de la experiencia, estableciendo así la línea divisoria del sujeto (experiencia subjetiva) en oposición a *su* mundo público, objetivo (experiencia objetiva): “Por el fracaso de la experiencia en ser meramente inmediata, por su falta de armonía y cohesión, nos encontramos a nosotros mismos”, en virtud —cabe insistir— del aducido recorte, “como almas conscientes en un mundo de objetos” (2014e, p. 256). En tanto que, conversamente, el aspecto que en dicha percepción se diferencia en “un mundo social de objetos (y otros sujetos)”, designa aquello que es idealmente, entonces, “asumido como real” (p. 262):

Nos damos cuenta de que intencionamos una realidad, de que dentro de nuestra experiencia hemos determinado un campo como real; de que hemos puesto este campo en relación con nosotros... En primer lugar, la realidad intencionada es una construcción ideal. No es la realidad como un todo, sino su radiación desde un punto particular e indefinible; un campo de extensión incierta, asumido y seleccionado. Y segundo, la idea que califica a esa realidad es ella misma real. La idea es algo real, o no podría siquiera ser

ideal; y, en la otra mano, la realidad a la que refiere es una realidad ideal, cortada, en cierto sentido, y aislada... Sin el aspecto ideal de lo real, la distinción sería imposible. Y a menos que la idea fuese ella misma real, sería incapaz de relacionarse con la realidad. (Eliot, 2014e, pp. 260-1)

Eliot defiende aquí una especie indudablemente paradójica de idealismo relativista acerca del conocimiento y la experiencia. Una forma, si se quiere, todavía más *à rebours* de idealismo, cuyo eje central tiene su expresión en la tesis de que la línea de diferenciación entre lo objetivo y lo subjetivo se decide en el mero acto del conocimiento; el cual, en ese sentido, es siempre la actualización práctica de un juicio.¹⁰ El corolario inmediato de esta cuestión es que tanto la propia realidad de ese acto como la del campo (socio-lingüístico) a partir del cual se realiza deben, asimismo, últimamente reducirse al susodicho momento de decisión descrito. Lo que no quiere decir sino —enunciado de manera diferente— que el conocimiento y la experiencia del sujeto toman en principio todo lo que pueden asumir de realidad en relación con ese instante. La razón estriba en que dicha “decisión” remite más propiamente —y el término deviene en este sentido equívoco— a la, por así decirlo, vivencia práctica del acto cognoscitivo que a su principio intelectual activo (como juicio). Los “intereses prácticos y parciales” antes señalados son mucho más una “mezcla”, en fin, de “sentimiento y acción” que una operación personal consciente. De ese modo, la decisión en cuestión es en consecuencia mucho más una praxis, la realización misma *impersonal* del acto, que una “teoría” en el sentido de una expresión del entendimiento. Y de este modo, no es como tal relevante, ni en absoluto evidente, a menos que se vuelva la teoría sobre la praxis. Vale decir, en ocasión de una teoría del conocimiento. Así, en la teorización que nos concierne —de ese “interés práctico”, de ese interés volcado sobre la praxis constructiva del conocimiento—, ofrecida por Eliot, obtenemos la siguiente reflexión al respecto:

El proceso por el cual este mundo es construido tiene... dos aspectos. Por una parte, la selección de ciertas experiencias como reales y el rechazo de otras construyen el mundo y, por la otra, el supuesto de un mundo real nos ofrece el estándar para tal decisión. De esta forma, el mundo externo está doblemente sostenido en su externalidad. Así, la distinción entre el contenido que es meramente personal y aquel que es objetivo es... válida solamente en tanto que sostenemos un punto vista —el del interés práctico en la diferencia. Se tiene el mundo real, si se quiere, que está lleno de contradicciones; y es nuestro intento de organizar el mundo lo que ofrece la creencia en un mundo completamente organizado, una hipótesis que procedemos a tratar como una actualidad —de aquí la pregunta de cómo y

cuán lejos llegamos a estar en contacto con este mundo de orden absoluto.
(Eliot, 2014e, p. 312)

De un lado, entonces, la “praxis constructiva del conocimiento” consiste, según esto, en la decisión que recorta idealmente la realidad finita del sujeto (la experiencia subjetiva y objetiva que lo realiza como consciencia); del otro, en una exterioridad, que queda —de pronto— excluida del recorte ideal de la consciencia, como aquello que en definitiva asegura el estándar de lo real para ella. Pero es aquí que el relativismo de Eliot se trunca, pues esta externalidad no es, últimamente, ni puramente hipotética, ni —como podría justificarse si lo fuera— el mero reverso constitutivo del conocimiento como praxis (es decir, aquello que por definición excede a la consciencia individual del sujeto y solo tiene sentido negativamente, como se educa lógicamente de la brecha entre práctica y teoría¹¹), sino el fundamento real y trascendente de “una única Naturaleza indiferente” (Eliot, 2014e, p. 360).¹² La exclusión que ofrece el estándar epistemológico de lo real con respecto al recorte (inclusivo) del sujeto no es ninguna suposición hipotética ni el excedente negativo de lo ideal; es la figuración práctica del Absoluto, en contraste con la cual el sujeto queda por su turno reducido a un mero *punto de vista* unitario, a un centro finito relativo, en un mundo convencional, construido en el terreno de una realidad (que le es) fundamentalmente inconmensurable, a base de decisiones siempre constitutivamente parciales y relativas, y racionalmente subdeterminadas por la práctica. Esta es la ironía de la postura teórica eliotiana en su discordante “idealismo relativista”: que es, precisamente, su “énfasis en la práctica —en la relatividad y la instrumentalidad del conocimiento—” aquello que lo impele “hacia el Absoluto” (p. 381).¹³ O, en su reverso: el Absoluto como postulado práctico, lo que establece el fundamento de un conocimiento/experiencia que es, por su naturaleza, intelectualmente irreductible; es el límite práctico de la “teoría”.

Ahora bien, para Bradley, esta experiencia es inmediata. A lo que apunta es, por ende, a una síntesis entre lo finito y lo infinito. Su Absoluto es esencialmente un objeto de fe, y su filosofía, una demostración teológica de esa verdad *sentida*; la verdad de la sensibilidad exhaustiva que es la naturaleza orgánica e indivisa de la realidad en su conjunto. Pero Eliot se resiste a la reducción del sujeto del juicio y el sí-mismo (*self*) a ese “orden absoluto”.¹⁴ El punto —aquí— del agonismo es que Eliot no comparte el ideal fideísta de Bradley sobre la resolución de los centros finitos en su disolución en el Absoluto. Los centros finitos no son meras formas aparentes del todo

real indiviso cuya experiencia sensible aperciben como un encuentro místico posibilitado por la fe religiosa. La consciencia se mueve siempre en un campo ideal relativo; la experiencia práctica, valorativa (que da lugar al sujeto y su mundo), no es “meramente inmediata”. Por lo tanto, el “sujeto” de Eliot no surge a partir de la pura sensibilidad; de una experiencia impersonal de punta a punta. Surge siempre desde dentro de una idealidad distinta “en dependencia común” con la realidad absoluta que proyectamos a partir de nuestra experiencia práctica, *pero sin disolverse nunca en ella*: la tensión es irresoluble. Por eso, Eliot solo puede plantearla en forma irónica; esto es, *en la forma* de una aproximación pragmática a la realidad que es, de tal manera, sensible o sensatamente consciente de la imposibilidad de una síntesis real y verdadera con ella; sensible o sensatamente consciente, por ende, de las contradicciones que indefectiblemente la componen.

Entonces, para volver a la pregunta enunciada al comienzo de este análisis: el origen ideal *personal* del sujeto radica en esa irreductibilidad de la praxis. Irreductibilidad que refleja la ironía de que cualquier expresión intelectual en ese sentido (“teórica”, en esta acepción) es a la vez la confirmación práctica del Absoluto. Este *sujeto mínimo* —en mi caracterización arriba— es, *irónicamente*, por tanto, el momento de una decisión práctica irreductible *y* su (imposible) determinación teórica. Se trata de la vivencia actual del conocimiento *y* la expresión intelectual que la informa; el *locus* de la tensión entre una realidad trascendente (el Absoluto) y una realidad finita (el individuo). De aquí la radicalización del idealismo *à rebours* que afirmaba hace un momento, bajo la forma decisivamente agonal del “idealismo relativista” asumido al respecto: “la postura pragmática inevitable, en definitiva, *irónica*”, no ya en relación con la instancia particular de la experiencia del juicio moral, sino, en un sentido mucho más fundamental, con la experiencia y el conocimiento *simpliciter*. La dosis de escepticismo aparente en la primera se vuelve latente en estos, en la misma razón en que resulta condigna la ironía: si todo nuestro conocimiento, toda nuestra experiencia es finita, perspectivista y relativa no parece, a final de cuentas, restar opción más que la de ser escéptico con respecto al mundo percibido (en ambos, su lado convencional, público-objetivo, y personal, privado-subjetivo, prevista la naturaleza contingente de la decisión a la base de la línea divisoria entre las partes; la imposibilidad de conscientemente trazarla de una manera *efectivamente* decisiva). Y el único modo de asumir esta limitación en la teoría, esta tensión agonal entre lo relativo-finito y lo absoluto-irreductible, como una filosofía (una posición epistemológica, en

suma), es ironizando. Es mediante “la postura pragmática inevitable” de asumir, metodológicamente, la tensión como ironía.

El agonismo como política crítica

Para volver sobre la cita previa de Eagleton, entonces, su interpretación de que la doctrina clasicista de Eliot constituiría una *combinación* de los valores estéticos románticos tardíos (de, respectivamente: una totalidad ideal orgánica y su aspecto histórico-evolutivo), en lo que concibe como la “ideología cultural autoritaria” del autor, representa una línea de lectura a mi entender inadecuada del elemento crítico operativo en la misma. Si esta “combinación” de la “unidad contradictoria” que de tal manera informa el clasicismo de Eliot es —como he querido demostrar— una función irónica, resulta entonces incompatible con la totalización de una formación ideológica (“cultural autoritaria”).

De manera similar, cuando Eagleton afirma que la forma mítica, totalizante de *La tierra baldía* “está en contradicción con su propio ‘contenido’” (Eagleton, 1976, p. 148) (que, como es sabido, da cuenta de una experiencia epocal de fragmentación), aludiendo a que “es en el espacio en blanco entre ‘forma’ y ‘contenido’ de *La tierra baldía*, entre su desapego cósmico y su colusión culpable, que la ideología que la produce está más visiblemente inscrita”, significativamente confunde el sentido práctico de la contradicción con el de una “auto-cancelación” ideológica (p. 149). Toma el *locus* del agonismo por el “espacio en blanco” (i. e., meramente ideológico) de la contradicción. Por lo demás, el hecho de que “está claro de que en un punto Eliot esperaba que la figura de Tiresias pudiera resolver sus dificultades estéticas” (North, 1991, pp. 96-7) es quizás la expresión más sintomática de la ironía en su obra. North ha interpretado esta tensión como sigue:

¿Es Tiresias, como numerosos lectores han sugerido, una imagen de reconciliación, o es meramente representativo de la conexión necesaria pero aún contradictoria del individuo con la comunidad, del particular con el universal, bajo las condiciones modernas? ¿Es posible que, en tanto crítico, en las notas al poema, Eliot sugiera lo primero, en cuanto que como poeta demuestre lo último, y que esta contradicción pueda ser vista como la brecha entre el programa estético de Eliot y la realidad de su propia obra poética? (North, 1991, p. 97)

Mi sospecha es que si en las notas al poema Eliot sugiere lo primero es justamente porque no funge en dicha ocasión como crítico, sino que

desempeña el rol de un intérprete¹⁵; la contradicción no refleja la brecha, el “espacio en blanco”, entre su programa estético (dispuesto por la doctrina clasicista) y la “realidad” de su poesía, sino simplemente entre la mera interpretación y la crítica de la experiencia poética. La figura mítica de Tiresias en *La tierra baldía* funciona como una instanciación simbólica del marco agonal para el continuo desplazamiento de la línea de diferenciación “entre activo y pasivo, sujeto y objeto” (North, 1991, p. 98), hombre y mujer, etc., y con ello, a la vez, como una especie de crisol omnisciente de la contradicción más general (habría que decir, trascendente¹⁶), entre la condición histórica epocal (“trabada en la historia”) de la experiencia y sus formas normativas universales (“ahistóricas”), que pone en tensión el poema. Y si bien North no deja, significativamente, de reconocer la ironía de esa relación general de contradicción (de la cual Tiresias es, en mi lectura, una encarnación simbólica positiva), la entiende no obstante en su forma literal, en cuanto mera implicación lógica, en principio negativa, y no como una función crítica productiva del poema:

Solamente la ironía puede sugerir aquello que no puede ser realmente alcanzado. La relación de parte y todo en *La tierra baldía* es, por tanto, no metafórica, sino irónica, porque la reconciliación de parte y todo, como aquella entre individuo y comunidad o hecho concreto y “destino formal”, es solo una imposibilidad implicada por la exclusividad mutua de los dos términos de la relación. (North, 1991, p. 105)

En cualquier caso, la contradicción forma-contenido de *La tierra baldía*, así como la que se daba entre el orden ideal del clasicismo y su reconstrucción histórica en el sujeto poético moderno de “La tradición”, no se impone como mera inscripción lógica (North) o ideológica (Eagleton); obedece en cambio a la limitación teórica de lo práctico, la cual solo puede entenderse en la reflexión como irónica. Así, el problema de la pregunta que Eagleton plantea acerca de ¿cómo “si los signos poéticos tienen potencia ideológica en virtud de su encontrarse abarrotados de experiencia sensorial... van a poder cumplir el rol ideológico vital de *comentar* la experiencia que desempeñan?” (1976, p. 149), es que la potencia de los signos poéticos no se realiza en una reflexión “teórica”, sino precisamente en el hecho de que *desempeñan* la experiencia poética, el agonismo creativo de esa experiencia. No se trata, por tanto, de indagar sobre “dónde en la esfera de la experiencia radica la fuente del discurso”, de la autoridad “teórica” regente (que Eagleton acaba, en fin, colapsando con el hecho mismo del texto poético, como —en este sentido— medio fenoménico de la racionalidad de lo que no puede decir [pp. 149-150]), sino de que la

experiencia poética constituye una tensión agonal entre la práctica y su limitación intelectual. Entre la forma irreductible del postulado práctico del Absoluto (la unidad mítica —mística— totalizante) y la praxis (histórica, epocal) del sujeto finito.

Por eso cada intento¹⁷

Es un nuevo comienzo, una incursión en lo inarticulado

Con un mísero equipo cada vez más roído

En el desorden general de la inexactitud del sentimiento,

Escuadras de la emoción sin disciplina. [...]

Solo existe la lucha por recobrar lo perdido

Y encontrado y perdido una vez y otra vez

Y ahora en condiciones que parecen adversas.

Pero quizá no hay ganancia ni pérdida:

Para nosotros sólo existe el intento [*the trying*].

Lo demás no es asunto nuestro.¹⁸

Ahora bien, con estas consideraciones no quiero aducir que la política del agonismo estético que defiende en Eliot no opere, en tanto estrategia (meta)crítica, como una forma particular (anti-intelectualista) de ideología. Pero lo que dicha “política” significa no es una “ideología reflexiva”, una toma de posición discursiva, la expresión de una autoridad “teórica”, a no ser de manera negativa: como la expresión estética de la limitación racional del sujeto frente a la realidad. La política del agonismo recoge la única manera que tiene el sujeto creativo en Eliot, el artista-crítico de todos los tiempos, de expresarse en el marco de su experiencia finita, contingente y relativa. Su actitud crítica como poeta y como crítico del arte literario, frente a las dificultades estéticas epocales de las contradicciones empíricas atingentes —que en la modernidad se complejizan, desbarajustan y complican, justificando el carácter específicamente apremiante de dicha política con respecto a su tiempo—, prevista la aducida irreductibilidad teórica de la práctica.

Eliot, no obstante, progresivamente extiende esta actitud de su política agonal desde el susodicho plano de la estética a los otros dominios culturales, en principio secundarios, de su crítica; particularmente, la religión y la política. En una extrapolación de la contundente conclusión con que Eagleton remata su reseña crítica de Eliot: “La totalidad puramente fenomenológica ofrecida por Bradley” que, en mi anterior argumentación, Eliot reinterpreta positivamente desde la práctica, deviene

[...] ideológicamente insuficiente: Eliot va más allá hacia el conservadurismo realista anglicano que proveerá un locus social para dicho organicismo... Eliot “avanza”... hasta el punto de localizar el ideal orgánico en una institución social concreta, la Iglesia cristiana; si no pudo avanzar más, fue porque su solución era parte del problema. (Eagleton, 1976, p. 151)

Así como el clasicismo literario venía a responder, según expuse en la primera parte, a una urgencia empírica circunstancial del poeta-crítico moderno —de, por antonomasia, T. S. Eliot— de ofrecer, en el plano estético, un ordenamiento orgánico del complejo panorama de la época, el monarquismo y el anglocatolicismo (Eliot, 2015b, p. 513) representan las contrapartes, respectivamente política y religiosa, del mismo imperativo. La reconstrucción epocal del sistema literario que proponía el programa estético clasicista de “La tradición” para el sujeto poético tiene su eventual homólogo político-religioso en la defensa de la autoridad de la iglesia en la sociedad ideal de *La idea de una sociedad cristiana* (1930). Y también con respecto a estas materias, de las jerarquías políticas y religiosas *vis-à-vis* la coyuntura liberal, la posición de Eliot es irónica. Su autoproclamado monarquismo se proyecta idealmente sobre la base de una orgánica político-social inconsciente —opuesta a la unidad artificial consciente del liberalismo— que, asimismo, contrariamente requiere de la consciencia de una clase y sus concomitantes valores gobernantes¹⁹, como se aprecia en su prefiguración política de la sociedad cristiana.²⁰ Similarmente, Eliot elude el catolicismo romano optando por incorporarse a la versión anglicana, que distingue particularmente por su tensión (necesariamente agonal) en relación con la realidad empírica nacional de Inglaterra²¹:

El anglocatolicismo debe ser distinguido del catolicismo romano como Eliot lo hizo en “*Thoughts after Lambeth*” (1931), por su mayor inconsistencia y falta de sistema: “La admisión de inconsistencias, a veces ridiculizada como indiferente a la lógica y la coherencia, de la cual suele acusarse a la mente inglesa, puede ser, mayormente, la admisión de inconsistencias inherentes a la vida misma y de la imposibilidad de superarlas mediante la imposición de una uniformidad mayor de la que puede soportar la vida” (2015c, p. 232). (North, 1991, p. 106)

Así pues, aun cuando el “Absoluto” como postulado práctico que se desprendía de la tesis en torno a Bradley ha definitivamente cristalizado aquí —según anticipaba al final del primer apartado— en la autoridad divina, las dificultades estéticas, sociopolíticas y religiosas constitutivas de la experiencia empírica (“inherentes a la vida misma”) no pierden nada de su connotación existencial para Eliot; por el contrario, se intensifican. La

justificación precisamente deriva de la citada imposibilidad “de superarlas mediante la imposición de una uniformidad mayor de la que puede soportar la vida” (Eliot, 2015c, p. 232). “Dios”, desde esta perspectiva, sigue rigiendo como el principio teóricamente irreductible de la práctica; la verdad de la revelación no desplaza —en cambio, reenciende— la ironía existencial de la experiencia objetiva. Y si bien North puede leer los *Cuatro cuartetos* como “la última prueba, que ofrece Eliot, del poder de la estética para resolver no solo los conflictos de su propia vida, sino también las contradicciones de su lugar y tiempo” (North, 1991, p. 120), su premisa descansa justamente en la suposición de que esas contradicciones son superadas por “una uniformidad mayor de la que puede soportar la vida”, vale decir, mediante aquello que Eliot lógicamente descarta²²:

La tierra baldía comenzaba con un sentimiento de atrapamiento entre la “necesidad momentánea” y el “destino formal”; *Cuatro cuartetos* empieza con una declaración que resuelve esta dolorosa contradicción. Si el pasado no está perdido sino que permanece implícito en el presente, si el presente implica un futuro hacia el cual todo tiende, entonces los toscos accidentes de la vida práctica y las maquinaciones distantes del destino no entran en conflicto en absoluto. El destino... incluye el accidente como un momento necesario de su propia unidad. (North, 1991, p. 119)

El tema es que si esta es, como North señala, la política estética de *Cuatro cuartetos*, “una política estética en la cual la parte deviene el todo, representándolo precisamente por su diferencia” (p. 127), la parte solo puede representar al todo en tanto que se mantiene positivamente sin totalizar, es decir, en tensión agonal con el Absoluto; de lo contrario se anularía y no podría diferenciarse —y recortar su sentido— de aquel (lo mismo, la realidad empírica de la “necesidad momentánea” en la unidad del “destino formal”). Conversamente, también es evidente que, como en la siguiente observación de Eagleton, el todo no puede imbuir de significado a la parte sin no obstante suprimirla en su trascendencia: “*Cuatro cuartetos* ofrece una totalidad espiritual que trasciende un mundo fenoménico inane, pero debe, de contramano, imbuirlo de contrariada significancia” (Eagleton, 1976, p. 151). Esta contradicción solo contribuye a expresar y, como decía, avivar la tensión.

De aquí que el Absoluto en Eliot reforzado y, por cierto, sacralizado en la verdad revelada y la certeza espiritual del catolicismo, teóricamente, con todo, se mantenga como un postulado práctico. Que, en consecuencia, la consciencia de la fe religiosa no destruya, sino que por el contrario reanime

el agonismo de la vida terrenal, reclamando un lugar central en la producción poética de Eliot y acaparando crecientemente la atención de su prosa crítica. La fe, “toda fe”, como de joven afirmaba en su reflexión filosófica, “debe ser sazónada con una experta salsa de escepticismo. Y el escepticismo también es una fe; una, de suyo, alta y difícil” (Eliot, 2014d, 187). Desde el comienzo hasta el final de su obra, desde “La tradición” y *La tierra baldía* hasta *Cuatro cuartetos* y posteriormente, en *Criticar al crítico*, Eliot se confirma como un escéptico sensible o sensato (*honnête*) cuyo relativismo (historicista) está siempre, no obstante, agonalmente truncado por la figura del Absoluto.

Consideraciones finales

Este último enunciado contiene la razón de que, a pesar de sus opciones políticas y religiosas, Eliot a mi juicio no califique como un representante moderno ejemplar (menos aún radical: autoritario, en la acusación de Eagleton) del conservadurismo y la doctrina cristiana, como ha solido considerárselo: ni en su política estética como tampoco en sus posturas políticas y religiosas llega Eliot a efectuar una resolución del escepticismo en el sentido de una fe “pura”, proyectada en un sistema de valores absoluto.²³ Su fe —ya sea en el clasicismo literario, la corona o Dios mismo— está ya siempre, en cambio, rebozada de escepticismo; siempre agonalmente tensada, como he pretendido demostrar, por el (horizonte epistémico-intelectual del) mismo. De aquí que su crítica y su poesía (*qua* crítica) deban, en mi argumentación, recurrir “metodológicamente” a la forma no sistemática y anti-racionalista de la ironía. La reflexión a seguir de —una vez más— North ofrece una ilustración expresamente sintomática y, por lo mismo, particularmente distintiva de este movimiento:

El criticismo social de Eliot es un intento... de reunir las antítesis cercenadas de lo particular y lo general y tornar la relación concreta e histórica, en lugar de abstracta. El que no sea, finalmente, capaz de lograr estas síntesis significa que las dificultades que enfrentan las críticas antiliberales de izquierda y derecha parecen destinadas a caer en el relativismo o en el apoyo de autoridades mistificadas y sistemas de valores encubiertos. Eliot mismo es consciente de estas dificultades. Uno de los propósitos de las *Notas* es “mantener dos proposiciones contrarias: que la religión y la cultura son aspectos de una sola unidad, y que son dos cosas diferentes y contrastadas” [Eliot, 1949, pp. 68-9]... Lo que finalmente resuelve la dificultad no es una solución filosófica o poética sino un misterio religioso, la encarnación. Eliot sugiere que la cultura es esencialmente “la encarnación (por así decir) de la religión de la gente” [p. 27]... El concepto de encarnación mantiene a la

religión y la cultura suspendidas entre la identidad y la diversidad. Lo uno y lo múltiple no son reconciliados o identificados; la metáfora religiosa simplemente santifica su oposición lógica. (North, 1991, p. 117; énfasis mío)

Desde el momento en que North reconoce que Eliot es críticamente consciente de las dificultades de las contradicciones que afronta y sin embargo las integra (optando de este modo por mantenerlas) en su crítica, la ironía de su postura se vuelve manifiesta. La resolución metafórica que identifica en el recurso de Eliot al misterio cristiano de la encarnación deja intacto el problema *práctico* que el poeta y crítico confronta, y que no se resuelve simplemente con una santificación simbólica de la susodicha oposición entre, en general: la concreción histórica de lo particular (“trabado en la historia”) y la generalidad abstracta de lo universal (“ahistórico”). De aquí la posición trunca, formalmente irónica, que en mi demostración se desprende a través de su obra, descubriendo una particular intencionalidad crítica del autor y configurando lo que he propuesto interpretar como la política general de su postura, el agonismo. No el relativismo historicista ni ningún “sistema de valores encubierto” o autoridad ideal (y “desconcertante”) en general, sino la mantención sostenida y profundamente polémica de la tensión irreductible entre ambos, y que encuentra su justificación teórica en el marco de la fenomenología de la decisión aquí descrita. (Esto es, el marco de una inteligibilidad que no puede fijarse de manera decisiva, dependiendo siempre de decisiones en todo caso parciales, perspectivistas y relativas, cuya completa idealidad solo puede lógicamente resolverse en ironía).

Por último, podría con razón extraerse que la ironía es la única actitud posible frente a una época de crisis, fragmentación, complejidad y anarquía. La actitud propia, la actitud, incluso, dominante en la realidad del capitalismo moderno; una forma de aceptación crítica resignada del terrible panorama histórico que preside. No obstante, si bien de esta manera expresa una forma de aceptación realista de la contradicción intrínseca e irreconciliable de la realidad social, en lugar de un mero distanciamiento, puede practicarse también como una crítica. Así, la obra de Eliot, al exponer los límites teóricos internos de la praxis crítica, el valor práctico de las contradicciones que tensan —y delimitan— las teorías (y “teorías” entre comillas: todas las posiciones intelectuales específicas, tanto estéticas como ético-políticas, del individuo y la sociedad en que habita), y —sobre todo— el mérito práctico y teórico de asumir esto como una política crítica (aun cuando esto para él signifique una desilusión indefectible de la filosofía y como consecuencia no llegue a asumirla nunca, reflexivamente, en la crítica

misma; vale decir: aunque estén aquí todavía separadas la práctica crítica de la teoría crítica), torna a la ironía en una posición pragmática. La ironía en Eliot no solo tensiona la clausura reaccionaria y el cierre dogmático de la religión, sino que le permite productivamente lidiar con la contradicción práctica. Esto es, le permite avanzar desde la impotencia nihilista (Prufrock²⁴) a la posición sensible o sensata de una actitud pragmática, siempre significativamente polémica, productiva y renovada frente a los desafíos de la realidad empírica. En mi opinión, se trata de la lección más importante y productiva de su praxis crítica para una filosofía —y cualquier teoría— comprometida con la sociedad y la época.

Notas

¹ Desde la publicación de la tesis doctoral de Eliot en 1964 se han escrito cientos de artículos y libros en torno a la relación entre sus trabajos filosóficos tempranos y su obra crítica y poética. Ahora bien, como Childs (2001) ha señalado, la contundente producción que se concentra en los años y la década inmediatamente siguientes a dicho evento tiende marcadamente a identificar la postura de Eliot con la filosofía de Bradley, o a centrarse netamente en la influencia de este último sobre el primero, ignorando las diferencias que expresan la perspectiva propia de Eliot (para una recolección crítica de cada una de esas interpretaciones: *cf.* Canary, 1982. Para algunas excepciones ejemplares: *cf.* Whiteside [1967], Soldo [1968] y Wollheim [1970]). Otro aspecto significativo de este primer período, es que no se toman en cuenta los textos filosóficos universitarios del autor examinado, previos a su memoria doctoral sobre Bradley. Estos ensayos solo comienzan a ser debidamente considerados en un segundo período de investigación en esta línea, que surge a partir de los noventa con los comentarios de Manju Jain (1992) y M. A. R. Habib (1999). Desde entonces, los estudios sobre el tema proliferan en las más diversas direcciones, destacándose, por ejemplo, las exégesis de corte bergsonianas y las lecturas pragmatistas de la tesis mencionada. Sin embargo, no suelen abordar de ninguna manera detenida y enfocada el modo como el desentendimiento de Eliot con esos compromisos filosóficos tempranos informa su obra crítica y poética. Ni menos aún, la manera en que dicha relación exige directamente repensar el sentido del conservadurismo con el que, gracias al impulso de la popular interpretación de Eagleton, suele preceptivamente juzgarse el alcance crítico general de su obra.

² Pues si bien Eliot publica numerosas reflexiones en torno al rol y la tarea del crítico literario, en una producción metacrítica que incluye también sus propias autocríticas en ese respecto, no encontramos ninguna incursión reflexiva en torno a las directrices filosóficas personales que suplen la forma y el nervio de su práctica.

³ Para una visión panorámica general de esta aplicación conceptual, cf. Wenmann, 2013.

⁴ “Lo que acaece es un continuo sometimiento de sí mismo, tal como él es en el momento, ante algo más valioso. El progreso de un artista es un continuo autosacrificio, una continua extinción de la personalidad” (Eliot, 1919, p. 108).

⁵ En “Una nota sobre Ezra Pound”, y acerca del mérito de este autor precisamente, Eliot ofrece una descripción explícita de ese trabajo, basado en la adquisición crítica de la tradición (Eliot, 2014f, pp. 749-53).

⁶ Así, en referencia a la concepción de su homólogo crítico, el editor del *The Atheneum*, John Middleton Murry, Eliot admite deberle su “percepción del carácter contencioso del problema” de, por un lado, la relación entre el arte, la literatura y la crítica empíricos y, por el otro lado, el orden o autoridad universal de los mismos, “o más bien, mi percepción de que hay una decisión final o definitiva involucrada en ello” (Eliot, 2014h, p. 460). A saber: la de su subsunción bajo la autoridad divina. El catolicismo, dice él [Murray]:

representa el principio de una autoridad espiritual incuestionable externa al individuo; tal es también el principio del clasicismo en la literatura... aunque no es, por supuesto, todo lo que puede decirse del catolicismo y el clasismo... los hombres no pueden impulsarse sin prestarle su lealtad a algo exterior a ellos mismos (pp. 460-461).

⁷ “...el sentimiento no puede entrar en el juicio justamente porque se trata del cimiento del juicio o, más bien, de su *materia*” (Eliot, 2014d, p. 200; énfasis en el original).

⁸ En el sentido previamente destacado en la cita, de que “el sentimiento que no valora es tanto una abstracción como el valor que no es sentido”.

⁹ Eliot se debate en torno a la cuestión de si esta valoración sensible no podría ser en cambio una intuición, una percepción directa no mediada por el pensamiento. Su razonamiento sin embargo lo conduce a concluir que en tanto que existe, en efecto, algo más que la mera identidad entre el sentimiento y el juicio de valor, “mientras esto sea más que un cambio de nombre... significa que el sentimiento ha de ser cortado en cierto punto” (2014d, p. 203), es decir: que opera allí un cierto principio activo que corta al sentimiento en la forma *sensible* del juicio (y del cual puede entonces *decirse* que surge de ese sentimiento o que un cierto sentimiento resulta del mismo).

¹⁰ Esta posición, empero, presupone determinados principios o absolutos, a saber: las susodichas estructuras de la mente individual, todas las relaciones cognoscitivas advertidas, en la medida en que expresan el marco trascendental,

invariable, de la teoría. Eliot, sin embargo, no se preocupa mayormente de esta cuestión más que en su casual —y no obstante, crucial— alusión de que: “somos capaces de intencionar un único mundo porque nuestros puntos de vista son afines... en dependencia común de una única Naturaleza indiferente” (Eliot, 2014e, p. 354). Sobre las implicancias filosóficas de esta idea refiérase a la nota 12.

¹¹ Sostiene Eliot:

No podemos nunca... explicar completamente el mundo práctico desde un punto de vista teórico, porque este mundo es lo que es en razón del punto de vista práctico... El apuro en el que nos nosotros mismos nos situamos es sin embargo inevitable puesto que el punto de vista teórico consiste en la extensión inevitable del práctico” (2014e, p. 351).

¹² Bradley especifica que la “Naturaleza” es tan solo la abstracción de una región sensible de la realidad, “una manifestación parcial e imperfecta del Absoluto” (1893, p. 267), tal “que aparece como indiferente” (p. 267) e independiente. En este sentido, podríamos inferir que no es el “fundamento real y trascendente”, sino nuevamente aparente, de la idealidad en Eliot; sin embargo, esto significaría introducir el recurso ilógico a una segunda dimensión aparente que a su vez fundamentaría idealmente a la primera, y entonces ya nada podría detener la regresión (en el estilo del argumento del tercer hombre). Ahora bien, Eliot lo que pretende argumentar con la introducción de esta “Naturaleza” es que las mentes son fisiológicas, derivadas de la misma y única realidad natural del mundo práctico. De modo que, a menos que Eliot no haya previsto incurrir en una versión del argumento del tercer hombre (lo que es improbable, sobre todo estando en conocimiento de lo que ha convenido en llamarse “el regreso de Bradley”), este fundamento natural debe implicar prácticamente, y no ya solo hipotéticamente, la idea positiva del Absoluto. De aquí mi consiguiente interpretación de que significa suponer una figuración práctica (y ya no solo hipotética) del Absoluto.

¹³ Nótese que este es justamente el desenlace del que Eliot intenta constantemente desentramarse a través del laborioso desarrollo de su tesis. Es, por ejemplo, lo que busca evitar cuando afirma:

La idea es algo real, o no podría siquiera ser ideal; y, del otro lado, la realidad a la que refiere es una realidad ideal, arrancada, en cierto sentido, y aislada; pues la atribución de una idea a la realidad como tal es algo que no se encuentra en nuestro poder. (p. 260)

Y es así también como, al final, concluye que la constitución práctica de los objetos (y sujetos) —en la que ha venido insistiendo— es una “metafísica práctica”, y que justamente este “énfasis en la práctica —en la relatividad y la instrumentalidad del conocimiento— es lo que nos impele hacia el Absoluto” (p. 381). “Pues toda la objetividad y todo el conocimiento es relativo” (p. 382; frase final que Eliot omite en

la versión publicada). En efecto, solo pueden ser relativos una vez que remiten a una experiencia práctica —que responden a una metafísica práctica— que nos hace tender —*hace a Eliot tender*— al Absoluto; a la idea positiva de “la realidad como tal” que “no se encuentra en nuestro poder” inteligir.

¹⁴ “En cada juicio el sujeto genuino es la realidad” (Bradley, 1893, p. 168). A diferencia de Bradley, para Eliot, hay un sujeto del juicio que es algo más que una forma de apariencia cuya verdad remite al todo universal indiviso. Y lo mismo respecto de la realidad del sí-mismo (*self*), en tanto que, para Bradley, “en el Absoluto... todos los contenidos de los sí-mismos finitos se fusionan” (p. 383).

¹⁵ Donde “interpretación” responde a los términos de “meramente poner al lector en posesión de los hechos que de otro modo habría pasado por alto” (Eliot, 2014h, p. 465). Después de todo, Eliot mismo transparenta esta intención en: 1957, p. 121.

¹⁶ i. e., la contradicción que trasciende a los predicamentos simbólicamente instanciados por la figura de Tiresias informando el marco general del poema.

¹⁷ i. e., cada intento de “usar las palabras”, referente a la creación literaria, a la incursión poética.

¹⁸ Eliot, 1943, pp. 25-26. Nótese que este pasaje de *Cuatro cuartetos* exactamente retoma, si bien ahora en confrontación con la autoridad absoluta de Dios, la caracterización agonal de la experiencia poética expresada en “La tradición”: por un lado, el “saber” entregarse del sujeto (i. e., ante la autonomía del poema) al sentimiento y/o emociones indisciplinadas, sin articular; y, por el otro, su labor de tener que recuperar el pasado frente a las dificultades de la época moderna. La tensión agonal descansa en que el sujeto debe —y solo puede— en dicho horizonte, y caóticamente, *tratar*; su contradicción es siempre irreductible.

¹⁹ North desarrolla atentamente esta cuestión en North, 1991, pp. 108-117. Cf. Eliot, 1949; Eagleton, 1970.

²⁰ Donde, en la sucinta recolección de North: “La Comunidad de los cristianos... es una clase universal que pone en acto las aspiraciones del todo, y como tal entonces se vuelve para formar la cultura general también, dirigiendo aquello que le ha dado forma” (North, 1991, p. 116).

²¹ “[...] la Iglesia anglicana puede admitir diferencias nacionales ... en la práctica y la teoría, que la organización más formal de Roma no puede reconocer” (Eliot, 2015c, p. 232).

²² Por lo demás, reafirmandolo de manera explícita en el mismo poema: “el género humano / No puede soportar tanta realidad” (Eliot, 1943, p. 10).

²³ Como en la fe “pura” que se educa de la reducción monista fideista de Bradley, esto es, conduciendo a la unión plena con el Absoluto, es decir, a una identificación que a fin de cuentas cancela cualquier escepticismo y solo puede idealmente proyectarse en un sistema absoluto. Pero el sujeto en Eliot es, por el contrario, irresolublemente agonal, constituido en la irreductibilidad entre práctica y “teoría”, y de este modo espiritualmente incapaz de la “pura” entrega auto-negadora devota o sacrificial (“despersonalizada”) de la fe mística plena: su fe solo puede ser indisociablemente intelectual, y en este sentido, la forma más “alta y difícil” de escepticismo.

²⁴ En la medida en que, como North asiduamente rescata, “Prufrock recula igualmente del fragmento y del todo. Su derrota proviene de su inhabilidad de encontrar una mediación entre ambos” (North, 1991, p. 76).

Referencias

- Bradley, F. H. (1893). *Appearance and Reality: A Metaphysical Essay*. Swans Sonnenschein & Co.
- Bradley, F. H. (2013). *Ethical Studies*. Cambridge University Press.
- Canary, R. H. (1982). *T. S. Eliot: The Poet and His Critics*. American Library Association.
- Childs, D. J. (2001). *From Philosophy to Poetry: T.S. Eliot's Study of Knowledge and Experience*. The Athlone Press.
- Eagleton, T. (1970). Eliot and a Common Culture. En G. Martin (Ed.), *Eliot in Perspective* (pp. 279-295). Palgrave.
- Eagleton, T. (1976). *Criticism and Ideology*. Verso.
- Eliot, T. S. (1933). *The Use of Poetry and The Use of Criticism: Studies in the Relation of Criticism to Poetry in England*. Harvard University Press.
- Eliot, T. S. (1940). *The Idea of a Christian Society*. Harcourt, Brace & Company.
- Eliot, T. S. (1949). *Notes Towards the Definition of Culture*. Harcourt, Brace & Company.
- Eliot, T. S. (1957). *On Poetry and Poets*. Nueva York: Farrar, Straus & Cudahy.
- Eliot, T. S. (1989). *Cuatro cuartetos* (J. E. Pacheco, trad.). Fondo de Cultura Económica México.

- Eliot, T. S. (1992). *To Criticize the Critic and Other Writings*. University of Nebraska Press.
- Eliot, T. S. (2014a). Finite Centres and Points of View (1914). En R. Schuchard, J. Spears Brooker (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. Apprentice Years: 1905-1918* (Vol. 1, pp. 174-7). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2014b). The Privacy of Points of View (1914). En R. Schuchard, J. Spears Brooker (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. Apprentice Years: 1905-1918* (Vol. 1, pp. 178-82). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2014c). Definition and Judgment in Bradley and his Critics (1914). En R. Schuchard, J. Spears Brooker (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. Apprentice Years: 1905-1918* (Vol. 1, pp. 183-6). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2014d). The Relativity of the Moral Judgement (1915). En R. Schuchard, J. Spears Brooker (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. Apprentice Years: 1905-1918* (Vol. 1, pp. 197-215). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2014e). Knowledge and Experience in the Philosophy of F. H. Bradley (1915-16). En R. Schuchard, J. Spears Brooker (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. Apprentice Years: 1905-1918* (Vol. 1, pp. 238-386). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2014f). A Note on Ezra Pound (1918). En R. Schuchard, J. Spears Brooker (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. Apprentice Years: 1905-1918* (Vol. 1, pp. 749-53). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2014g). Tradition and the Individual Talent (1919). En R. Schuchard, A. Cuda (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. The Perfect Critic: 1919-1926* (Vol. 2, pp. 105-14). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2014h). The Function of Criticism (1923). En R. Schuchard, A. Cuda (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. The Perfect Critic: 1919-1926* (Vol. 2, pp. 458-68). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2015b). Preface to *For Lancelot Andrewes* (1928). En R. Schuchard, F. Dickey & J. Formichelli (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot. Literature,*

LA POLÍTICA CRÍTICA DEL AGONISMO ESTÉTICO

- Politics, Belief: 1927-1929* (Vol. 3, pp. 513-14). Faber and Faber & Johns Hopkins University Press.
- Eliot, T. S. (2015c). Thoughts after Lambeth (1931). En R. Schuchard & J. Harding (Eds.), *The Complete Prose of T. S. Eliot*. English Lion: 1930-1933 (Vol. 4, pp. 223-50). Faber and Faber & Johns.
- Habib, M. A. R (1999). *The Early T. S. Eliot and Western Philosophy*. Cambridge University Press.
- Jain, M. (1992). *T. S. Eliot and American Philosophy: The Harvard Years*. Cambridge University Press.
- North, M. (1991). *The Political Aesthetics of Yeats, Eliot and Pound*. Cambridge University Press.
- Soldo, J. J. (1968). Knowledge and Experience in the Criticism of T. S. Eliot. *ELH*, 35(2), 284-308.
- Wenman, M. (2013). *Agonistic Democracy*. Cambridge University Press.
- Whiteside, G. (1967). T. S. Eliot's Dissertation. *ELH*, 34(3), 400-424.
- Wollheim, R. (1970). Eliot and F.H. Bradley: An Account. En G. Martin (Ed.), *Eliot in Perspective: A Symposium* (pp. 169-193). Humanities.

RESEÑAS



Reseña de Rose, N. (2020). *Nuestro futuro psiquiátrico. Las políticas de salud mental*. Ediciones Morata. ISBN 978-84-18381-13-3

Review of Rose, N. (2020). *Nuestro futuro psiquiátrico. Las políticas de salud mental*. Ediciones Morata. ISBN 978-84-18381-13-3

Camilo Vargas Pinilla
Universidad Austral de Chile, Chile

A lo largo de su historia, el ámbito de influencia de la psiquiatría ha experimentado un espectacular proceso de expansión. En sus inicios, solo se abocaba al tratamiento de personas confinadas en manicomios, mientras que actualmente su lenguaje ha llegado a formar parte intrínseca de los modos en que las personas se describen a sí mismas en su vida cotidiana. Más aún, la psiquiatría ha afianzado un papel en que determina responsabilidades y sentencias dentro del sistema judicial; diagnostica y medica los cada vez más frecuentes problemas de conducta y atención en el sistema escolar; restringe oportunidades laborales, y ha instalado la alerta pública por la pérdida de productividad económica provocada por trastornos mentales. En consecuencia, se ven afectados los presupuestos en políticas públicas de salud. Las estadísticas en salud mental señalan que un cuarto de la población padece algún trastorno mental y que, durante el transcurso de la vida, la mitad es afectada por algún cuadro psicopatológico. Todo lo anterior ha llevado a plantear la pregunta sobre si estamos en presencia de una epidemia de enfermedades mentales o si se están “psiquiatrizando” particularidades comunes de la experiencia humana. Dentro del escenario descrito, la presente obra del sociólogo británico Nikolas Rose reflexiona sobre el futuro de la psiquiatría a partir de una revisión crítica de cómo se ha consolidado el fenómeno de expansión de su discurso y cuáles son sus potenciales consecuencias a nivel sociopolítico.

Recibido: 2-11-2021. Aceptado: 2-12-2021



Camilo Vargas Pinilla es psicólogo por la Universidad Austral de Chile. Trabaja como psicólogo infante-juvenil en centro CRES y en la escuela N°5 Miramar de Puerto Montt. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-3253-6665>

Contacto: camilo.vargaspinilla@gmail.com

Cómo citar: Vargas Pinilla, C. (2022). Reseña de Rose, N. (2020). *Nuestro futuro psiquiátrico. Las políticas de salud mental*. Ediciones Morata. *Revista Stultifera*, 5(1), 190-199. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-10.

Como es característico en el trabajo de Rose, la articulación entre lo biológico, lo social y lo político conduce su análisis (Rose y Camargo, 2020). De hecho, la definición biológica y, de forma más específica, la explicación de las enfermedades mentales como trastornos cerebrales es el punto fundamental que la obra se propone revisar de forma crítica. No se trata de desconocer la influencia de lo orgánico; pero, cuando las grandes inversiones en investigación, las políticas públicas de salud mental y las formas de terapia para los trastornos mentales se reducen solo a componentes cerebrales, se vuelve necesario preguntarse por cuál es el papel que juega el contexto sociopolítico, pues queda oculto detrás del reduccionismo cerebral. En suma, el objetivo de Rose es desprender el malestar subjetivo del cerebro y llevarlo al cuerpo situado en su contexto sociopolítico. Así, resultará imperativo que la psiquiatría adscriba a una nueva forma de biopolítica, distinta al papel de ciencia biopolítica eugenésica que desempeñó en el siglo pasado, y que ahora se dedica a la optimización de los cuerpos, a la gestión de la carga económica de la enfermedad mental y se asienta en una visión individualista de la persona, con el cerebro como último fundamento biológico. En ese sentido, Rose propone una nueva biopolítica que comprenda la neurobiología más allá del reduccionismo cerebral, y asuma el entrelazado de la biología tanto con las experiencias existenciales como con la dimensión sociopolítica de la realidad.

En un primer momento, la obra revisa la historia de la psiquiatría y sus obstáculos para establecer criterios diagnósticos objetivos. En estricto rigor, el diagnóstico debiese conducir a un alivio y comprensión de un malestar al orientar hacia un tratamiento efectivo. Sin embargo, —como evidencia Rose— el diagnóstico psiquiátrico no ha estado exento de controversias respecto al cumplimiento con dicho propósito. Más allá de una hipótesis clínica, Rose va a señalar que el diagnóstico psiquiátrico constituye una realidad para el paciente y su entorno familiar, médico y social, con implicancias en la normatividad, es decir, en los cánones morales, estándares de salud y deseabilidad social. Esto convierte a la psiquiatría en una ciencia política, debido a que determina formas de exclusión y relaciones de poder. Así, el diagnóstico psiquiátrico debe ser entendido desde su estatuto performativo, ya que no solo explica un malestar, sino que determina una forma de organizar su historia y orientar su futuro.

El recorrido de la obra da cuenta de que, desde sus inicios, la transgresión a la normatividad de las sociedades industrializadas del siglo XIX fue el gran punto en común que tenían los llamados locos, degenerados, retrasados mentales, alcohólicos y prostitutas, como primeros focos de interés de la psiquiatría. La carga política y moral del diagnóstico psiquiátrico quedó más en evidencia a mitad del siglo XX, al considerar como desviaciones patológicas la homosexualidad, la rebeldía en mujeres y ciertos comportamientos de la población afroamericana (como la “psicosis de protesta” diagnosticada a jóvenes negros que luchaban por derechos civiles). En la actualidad, las cada vez más numerosas categorías del DSM se propagan por toda la población y se extienden a lo largo del ciclo vital; así, por ejemplo, se pueden encontrar cuadros como el déficit atencional en la infancia o la demencia en la vejez. Al respecto, Rose va a señalar que resulta más anormal vivir al margen de la psiquiatría, ya que ningún tipo de desviación social queda fuera de lo que el psiquiatra pueda tratar. La obra va a criticar también al denominado movimiento por la salud mental global, cuya campaña internacional de difusión para prevenir y concientizar sobre el problema de los trastornos mentales a nivel global ha promovido una hegemonía cultural, al exportar el modelo occidental del trastorno y el tratamiento, olvidando las distintas formas de interpretación y respuesta de acuerdo a la diversidad cultural.

El problema del diagnóstico psiquiátrico está ligado con las dificultades para evidenciar los procesos biológicos que provocan cualquier trastorno mental. Con el propósito de asemejarse al resto de las ramas de la medicina, la psiquiatría se ha esmerado por establecer correlatos biológicos para cada trastorno mental, con la meta de definir el fenotipo de cada cuadro, esto es, una delimitación clara y precisa entre cada trastorno mental y su respectivo sustrato biológico específico. Las sucesivas versiones del DSM reflejan los intentos por establecer fenotipos, pero cada nueva edición ha manifestado fallas sin superar: el solapamiento entre cuadros, la falta de evidencia consistente para establecer marcadores biológicos y un aumento de cuadros cada vez mayor, al punto de llegar a la sobreabundancia de diagnósticos. Así pues, con cada nueva versión del DSM aparecen más diagnósticos, sin que esto implique una mejora en los tratamientos. Para la quinta versión del DSM, en 2013, algunas comisiones para establecer las bases neurobiológicas de cada categoría del manual no obtuvieron los resultados que se esperaban. La pretensión de definir diagnósticos con el uso de exámenes médicos objetivos (más que con observaciones

conductuales) no ha logrado prosperar y, hasta la fecha, ha sido imposible identificar bases neurobiológicas claras de los cuadros descritos en el DSM.

Desde ese planteamiento, la obra trata la pretensión de fundamentar las enfermedades mentales en la actividad cerebral. Sin detallar los problemas filosóficos que se desprenden de la relación entre cerebro, conciencia y conducta, se dedica a revisar el papel crucial de la farmacología. Así, se ha considerado que los fármacos dirigidos a alterar anomalías en el sistema neurotransmisor (exceso o defecto de algún neurotransmisor como serotonina o dopamina) aportarían evidencias contundentes para establecer la relación entre procesos cerebrales y enfermedades mentales. Sin embargo, a pesar del alivio parcial de la sintomatología, los nocivos efectos secundarios, la dependencia a los fármacos, la remisión de los síntomas, las dificultades para diferenciar el efecto placebo, así como los resultados poco consistentes para demostrar su efectividad terapéutica en la superación de cualquier cuadro, han situado a la farmacoterapia en la polémica. Otras controversias han surgido con el aumento sostenido en las tasas de consumo de fármacos, la desmedida prescripción por profesionales médicos generalistas y las sospechas que levantan las relaciones comerciales entre psiquiatras y compañías farmacéuticas. El caso es que las investigaciones que utilizan imágenes estructurales y funcionales del cerebro no han podido establecer una relación clara entre trastornos mentales y actividad cerebral. Rose concluye que no se ha demostrado con evidencia contundente que los circuitos sinápticos estén a la base de algún trastorno mental, y que el sueño de los fármacos inteligentes se encuentra cada vez más lejano; tampoco resulta obvia la aplicación exitosa del modelo de la medicina basada en la evidencia dentro del campo de la psiquiatría. Aquí Rose va a ironizar con la soberbia sentencia de la relación entre enfermedad mental y actividad cerebral, ya que, a fin de cuentas, casi todo modula la actividad del cerebro, lo que no implica determinación por parte del cerebro (no está de más recordar que correlación no es causalidad).

En el libro de Rose también se revisan los intentos por establecer relaciones entre la enfermedad mental y la genética. Y es que se ha evidenciado cómo distintos trastornos y condiciones (como el autismo, la esquizofrenia, el trastorno bipolar, el trastorno obsesivo compulsivo o hiperactividad) comparten alelos de riesgo; así, ha quedado en suspenso la posibilidad de establecer causas genéticas específicas para cada condición. De ese modo, se deja atrás una perspectiva homogénea de los cuadros y

resulta admisible un enfoque que reconozca la diversidad subyacente a cada intento de categorización. Como consecuencia, Rose menciona que ya se pueden encontrar planteamientos —como el de Robin Murray— que proponen el fin del diagnóstico de esquizofrenia como entidad discreta, para así valorar la singularidad de cada caso.

Como si se tratara de dimensiones opuestas, Rose va a examinar perspectivas que aluden a la dimensión social como causa de los trastornos mentales. Desde el supuesto de que las condiciones sociales y materiales de la humanidad han mejorado de forma considerable en el último siglo —progreso que no se condice con los indicadores de salud mental—, va a dedicar especial interés al que denomina uso categórico del neoliberalismo como descripción, explicación y crítica al modelo ideológico. El capitalismo neoliberal es entendido como un modelo que promueve el individualismo extremo, la competitividad, el consumo y mercantilización del deseo. También se acompaña de un Estado de bienestar tergiversado, que delega la protección social a empresas privadas y dirige políticas públicas que evaden las condiciones estructurales causantes de la vulnerabilidad social. En su examen crítico revisa otros factores como la inseguridad, el desempleo y la desigualdad, también nombradas, de una manera más genérica, como circunstancias de la vida o determinantes sociales de la salud, en la denominación de la OMS.

Al momento de analizar la crítica al modelo ideológico, Rose va a revisar el concepto de capital social y su ambivalente utilidad para la investigación. El capital social, entendido como el beneficio que producen los vínculos y redes de solidaridad entre personas, además de la participación social, se encuentra con problemas. Así, por ejemplo, los vínculos entre personas no siempre son beneficiosos y, en algunos casos, constituyen motivos de ansiedad. Asimismo, algunas formas de participación social promueven comportamientos problemáticos como actividades delictivas y consumo de drogas. Respecto a la soledad producto del denominado individualismo extremo, puntualiza que es un problema con mayor antigüedad que el modelo neoliberal y señala que surgen redes de solidaridad frente a situaciones adversas como catástrofes, por lo que la crítica al modelo y los usos del concepto de capital social no pueden descuidar jamás el contexto político e histórico de una sociedad. Mediante el concepto de estrés —el nombre recurrente para referirse a la adversidad social y su traducción en problemas de salud—, Rose va a afirmar que se ven avances para comprender la compleja relación entre factores sociales y

orgánicos. El estrés, cuyos efectos biológicos han sido documentados en experiencias prenatales y de primera infancia dentro de contextos de vulnerabilidad social, se asocia a cómo la liberación de la hormona cortisol (frente a efectos adversos) causa deterioro del sistema inmunológico y destrucción de tejidos orgánicos y perjudica el crecimiento. Asimismo, el estrés genera una respuesta de alerta cuya reiteración repercute en un estado de cansancio que puede llevar a estados depresivos. Concluye —en este apartado— que, a pesar de la tentación y facilidades de utilizar un concepto categórico como el de capitalismo neoliberal, u otros conceptos como el de capital social, es en el detalle de su aplicación donde se debe tener cuidado de generalizar y se debe apostar por una investigación social que precise el contexto social y político del fenómeno estudiado. Añade que estamos empezando a entender las complejas dinámicas biosociales, pero se requiere de una reconciliación entre investigación social y biológica.

Un punto crucial que pone de relieve el trabajo de Rose es la problematización del lugar de la voz de los pacientes en el sistema de salud mental. Tomando como referencia a Michel Foucault (para quien la psiquiatría ha representado un monólogo de la razón sobre la locura), Rose va a describir los movimientos de pacientes —algunos autodenominados sobrevivientes de la psiquiatría—, que desde la organización política han desafiado la hegemonía psiquiátrica. Los movimientos de pacientes han denunciado problemas como el maltrato y el abuso en la atención, la burocratización de la atención sanitaria, el paternalismo en la terapia, la deslegitimación de sus experiencias e ideas (al ser interpretadas como síntomas de enfermedad), la sobre-responsabilización del malestar en el propio paciente, el monopolio del saber por parte de profesionales como psiquiatras y psicólogos, y una historia de las disciplinas centrada en los profesionales antes que en las personas que padecen los malestares. Con aportes desde la antipsiquiatría, la autogestión colectiva y la epistemología feminista, reclaman un lugar protagónico y digno para la experiencia vivida del paciente en la comprensión del malestar; también replantean la experiencia de la locura, no desde la sinrazón, sino como una forma de ser legítima. Asimismo, Rose advierte sobre el rol de los abogados, que —a pesar de la potencia del enfoque de derechos— conlleva el riesgo de perpetuar las jerarquías de poderes al otorgar protagonismo a otro tipo de profesionales desde el lenguaje jurídico.

Por último, la obra va a enfatizar la necesidad de que emerja una nueva psiquiatría amparada en una biopolítica que reconozca a los seres

humanos dentro de sus condiciones materiales, intersubjetivas, sociales y culturales. Lo anterior implica una articulación entre la investigación social y la investigación biológica, así como la inclusión de experiencias, conocimientos y evaluaciones de quienes han vivido angustia mental. Asimismo, sería preciso que se adopten propuestas diagnósticas alternativas al enfoque categorial, como los enfoques dimensionales y basados en la formulación antes que en la categorización. La formulación consiste en que el proceso diagnóstico considere la recopilación de hipótesis alternativas sobre el curso de un caso, las interpretaciones e historias de cómo el paciente ha afrontado y experimentado su trayectoria vital, sus capacidades, valores y características de personalidad, sus recursos lingüísticos, simbólicos y culturales, así como las experiencias de la familia y su entorno cercano; pero que evite jerarquías rígidas y acepte el rol protagónico del paciente en el curso de su tratamiento. También propone aprovechar la riqueza del lenguaje cotidiano por sobre el distante lenguaje biomédico, al momento de comprender un malestar, y no descuidar el entorno material y social; lo que implica, por ejemplo, repensar la ciudad, al integrar principios como la justicia espacial.

A modo de cierre, merece consideración que Rose remarque la implicación política de la psiquiatría (hace referencia al psiquiatra radical Franco Basaglia) para ubicarla dentro de la tensión entre control y cuidado; esto es, la fluctuación de la práctica psiquiátrica entre promover un discurso hegemónico coercitivo o efectuar prácticas terapéuticas que promuevan el bienestar de las personas e incidan en la transformación social. Establecer dicha tensión permite a Rose recorrer los matices entre dos posiciones sin caer en absolutismos, ya que, por un lado, no adscribe a una crítica radical hacia la psiquiatría (que aboga por su abolición), ni mucho menos ampara el proceder psiquiátrico sin contrapesos. Así pues, en la tensión entre control y cuidado, Rose va a exponer los mayores riesgos y horrores de la práctica psiquiátrica, pero también las oportunidades de salida a sus contradicciones.

En el polo del control, desde el activismo en salud mental se ha denunciado con mucha fuerza la política coercitiva de la psiquiatría. Los movimientos de pacientes descritos por Rose también se observan en desarrollo en el contexto latinoamericano. Por ejemplo, Cea (2020) describe cómo el activismo en salud mental en Latinoamérica ha experimentado un crecimiento en la actualidad, con desarrollos importantes reflejados en la organización autogestionada (desde la experiencia e iniciativa de los propios

afectados) de encuentros colectivos, congresos, foros, talleres de autoformación, marchas de protesta, así como en la elaboración y difusión de un manual de derechos en salud mental e hitos simbólicos como la conmemoración del día del orgullo loco en países como Chile, Brasil y Costa Rica. También denominado como activismo en primera persona (Erro, 2021), este activismo se contrapone al excesivo protagonismo de psiquiatras y psicólogos dentro del sistema de salud mental. Sin embargo, desde el desarrollo de movimientos de pacientes en Latinoamérica, se pueden constatar algunas diferencias con las propuestas de Rose que resulta necesario considerar.

En primer el lugar, el debate contra el biologicismo —que recibe especial atención en la obra de Rose— se estima carente de productividad desde el activismo en salud mental (Erro, 2021), debido a que no es considerado un debate científico como tal y, más bien, respondería a una apuesta interesada desde la industria farmacéutica. En ese sentido, es conveniente considerar que ha sido más productiva la disputa desde los derechos humanos en salud mental y el cuestionamiento de si, dentro de las prácticas, se respeta y resguarda la dignidad de los pacientes (antes que el cuestionamiento sobre la efectividad científica de los tratamientos).

En segundo lugar, Rose matiza la responsabilidad del modelo neoliberal en los problemas de salud mental, lo que debe ser repensado en contextos como el latinoamericano, donde —a diferencia del contexto europeo— el modelo ha sido impuesto a través de la violencia. En este sentido, González (2020) remarca la relación del neoliberalismo con los problemas de salud mental en un país como Chile, reconocido por ser pionero en la implementación del modelo neoliberal, como consecuencia de una extensa y violenta dictadura militar (además profundizado en democracia). En su revisión histórica, que abarca el periodo desde la dictadura militar hasta la actualidad, González subraya aspectos claves para entender las altas tasas de trastornos mentales en la población chilena, relacionadas con la desigualdad social, la instauración del miedo como apaciguador de la protesta, la sensación de injusticia producto de la impunidad ante delitos de corrupción y delitos de lesa humanidad en el contexto dictatorial. Para González, se ha constituido una *descolectivización* del malestar como resultado del entramado ideológico neoliberal, que ha dejado toda la responsabilidad del malestar en la persona. Por lo tanto, es posible considerar que, en países como Chile, resulta más evidente la relación del modelo neoliberal con los problemas de salud mental.

En tercer lugar, antes que una diferencia con el autor, aparece un riesgo, ya que, a pesar de que actualmente en el ámbito nacional se han promulgado nuevas leyes en salud mental (que en apariencia demuestran avances en la superación de la hegemonía del modelo biomédico, pues declaran sintonía con el discurso comunitario), el activismo en salud mental denuncia que las prácticas psiquiátricas dominantes aún persisten. También se mantiene la desenfrenada prescripción farmacológica como única vía de tratamiento, lo que ha sido denominado como una nueva forma de manicomio, ahora químico y asentado en la comunidad (Cea, 2020). Por lo tanto, el activismo en salud mental se muestra en alerta frente a supuestos avances como la promulgación de nuevas leyes o el aumento de presupuestos en políticas públicas de salud mental.

Para transitar hacia el polo del cuidado —complementando los análisis de Rose—, el activismo en primera persona levanta un desafío a los profesionales de la salud mental para que adscriban y apoyen el activismo en salud mental, sin imponer su supuesta experticia. Además, enfatiza la importancia de incluir en el movimiento a una gran cantidad de personas que sufren angustia mental y que han sido ajenas a este debido a razones propias de desinterés, desconocimiento o incapacidad. Queda pendiente avanzar frente al problema del estigma social, las limitaciones de acceso laboral e, incluso, la problematización del lugar de la familia (Erro, 2021). Si bien se reconoce que esta es una red fundamental de apoyo, también ha sido denunciada como un entorno traumatizante y, no en pocas ocasiones, una extensión de los profesionales (ya que ante discrepancias se aboga por estos últimos). En última instancia, se refuerza la apertura de la acción en salud mental hacia metodologías participativas para encontrar una vía de transformación frente al malestar social a través de la acción colectiva (González, 2019).

Para concluir, pese a ciertos aspectos necesarios de debatir, la obra de Rose adquiere valor en tiempos donde se ha anunciado de forma calamitosa una epidemia de trastornos psiquiátricos como efecto colateral a la salida de la pandemia por COVID-19. Y es que, al entregar un marco histórico, epistemológico y político que devela la omnipresencia de la psiquiatría en la actualidad, permite interrogar el carácter epistemológico y las implicancias políticas que giran en torno al diagnóstico y tratamiento de la enfermedad mental. La pandemia del COVID-19 podría dar un nuevo impulso a una biopolítica afirmativa, que se podría potenciar a partir de una mayor divulgación y toma de conciencia de las consecuencias problemáticas

que la perspectiva biomédica implica en el campo de la salud mental; pero, asimismo, abre un escenario para promover formas alternativas de pensar y actuar respecto de la experiencia de padecimiento psíquico que afecta a los sujetos contemporáneos.

Referencias

- Cea, J. C. (2019). *Por el derecho a la locura. La reinención de la salud mental en América Latina* (2ª ed.). Editorial Proyección.
- Erro, J. (2021). *Pájaros en la cabeza. Activismo en salud mental desde España y Chile*. Virus Editorial.
- González, G. (2020). Apuntes para el estudio de la salud mental en Chile actual. *e-l@tina. Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 18(71), 25-43.
<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/elatina/article/view/5357>
- Rose, N., y Camargo, R. (2020). Gubernamentalidad, vida e imaginación. Entrevista a Nikolas Rose. *Pléyade*, 25, 183-195.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962020000100183>

Reseña de Honig, B. (2017). *Public Things: Democracy in Disrepair*. Fordham University Press. 160 páginas. ISBN: 9780823276417

Review of Honig, B. (2017). *Public Things: Democracy in Disrepair*. Fordham University Press. 160 pages. ISBN: 9780823276417

Gabriel Ignacio Gallego Herrera
Universidad Diego Portales, Chile

Si se ha estado relativamente atento al panorama y la discusión filosófica contemporánea en una perspectiva post-continental, no resulta sorprendente la publicación de un libro de teoría política dedicado al problema de las cosas y objetos que conforman nuestra vida política. No es posible obviar la importancia de estos elementos no solo como infraestructura o soportes materiales, sino también en cuanto configuran un mundo habitable y cuestionan la prioridad del sujeto como fuente del conocimiento. Este giro o nueva perspectiva de pensamiento promulgada por corrientes como el realismo especulativo y la ontología orientada a los objetos afecta fuertemente a otras áreas de las humanidades y ciencias sociales, por lo que las conferencias publicadas por Bonnie Honig en este libro constituyen un acercamiento importante y necesario a la comprensión politológica o teórico-política de la discusión contemporánea y a la actualización de nuestros marcos epistemológicos.

El libro está compuesto de tres conferencias (*lectures*), un prefacio más una introducción y un epílogo basados en las *Sydney Lectures in Philosophy and Society*, en que la autora sostiene la importancia fundamental de las cosas públicas para nuestra vida democrática actual. De acuerdo con Honig, resulta necesario reflexionar sobre las cosas que componen nuestra democracia en un sentido más pleno y profundo que solo

Recibido: 26-10-2021. Aceptado: 15-11-2021



Gabriel Ignacio Gallego Herrera es politólogo de la Universidad Diego Portales, MA en Philosophy: Ethics and Politics por la Universidad de Leiden, Holanda y cursa el magíster de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-7988-8297>

Contacto: gabriel.gallego@mail.udp.cl

Cómo citar: Gallego Herrera, G. I. (2022). Reseña de Honig, B. (2017). *Public Things: Democracy in Disrepair*. Fordham University Press. *Revista Stultifera*, 5(1), 201-205. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2022.v5n1-11.

como infraestructura o soporte; su postura apunta más bien a comprenderlas como condiciones necesarias de la vida democrática, es decir, como elementos indispensables para la acción política en conjunto.

En el prefacio se señala un incidente rutinario en los aeropuertos como forma de evidenciar la importancia de “cosas públicas” como la seguridad y las habituales filas de espera, y cómo en aquellos espacios se insertan divisiones o exenciones que atentan contra la democracia al ofrecer trato diferenciado a distintos grupos. Posteriormente, en la introducción podemos ver de manera más clara los alcances y elementos teóricos involucrados en el libro.

El libro inicia con una referencia a Bruno Latour y la *Dingpolitik* como forma de señalar el escaso espacio que ha encontrado la problemática de los objetos y las cosas públicas en la teoría y filosofía. Posteriormente, y en directa sintonía con la obra de Wendy Brown (2015), la introducción gira hacia una problematización respecto al ambiente actual y el escenario de privatización que vivimos.

Los principales autores a los que refiere el libro son la teórica política Hannah Arendt y el psicoanalista Donald Woods Winnicott, como forma de presentar una alternativa de responsabilidad por las cosas públicas en oposición a la reducción de la democracia a su carácter procedimental o deliberativo. Como señala la autora:

La apuesta de estas conferencias es que estos dos pensadores presentan ideas que convergen inesperadamente con respecto a la estabilidad, adhesión, unión, resiliencia, preocupación, y cuidado —muchos de estos elementos regalos de los objetos (Winnicott) y cosas (Arendt) al mundo natural y humano— pudiendo extenderse útilmente para pensar acerca de lo específicamente político y las cosas públicas en un contexto democrático. La idea es seguir las pistas de Arendt y Winnicott para poder pensar en el contexto de relaciones con los objetos y preguntar así si la democracia puede ser constitutivamente dependiente de las cosas públicas. (Honig, 2017, p. 3)¹

Honig menciona así que entiende en nuestra relación con las cosas públicas una forma democrática de impugnación o de reclamar los objetos necesarios para la democracia; vale decir, la autora llama a la recuperación del carácter público de la vida democrática y de la manera en que estas cosas públicas nos constituyen en una igualdad ciudadana.

En la primera conferencia, se insiste en el carácter de las cosas públicas como condiciones necesarias para la democracia y se remite a una serie de ejemplos como los debates respecto a la soberanía alimentaria en Guatemala y la historia de la construcción del *Central Park* en el distrito de Manhattan en Nueva York. De la misma forma, se hace hincapié en el modo en que las cosas públicas a la vez excluyen y constituyen al *demos* de la democracia, por lo que cualquier estudio serio sobre ciudadanía haría bien en considerarlas como una preocupación central. Dicho estudio implicaría, en palabras de la autora, un giro “desde la subjetividad a la objetividad, [y] desde la identidad a la infraestructura” (Honig, 2017, p. 28). Sin embargo, la autora manifiesta también su diferencia con los enfoques vitalistas y de la *thing theory*; si bien se siente en deuda con dichos enfoques, les critica el descentramiento de la agencia humana a favor de otras formas de agencia. Para la autora, tal como en sus trabajos anteriores sobre teoría democrática y el rol de la virtud y la *virtù* en relación con la responsabilidad y la autoridad (Honig, 1993), nuestra relación con las cosas públicas contiene un carácter conflictual:

Las cosas públicas son cosas alrededor de las cuales nos constelamos, y por las cuales nos dividimos e interpelamos como parte de una ciudadanía democrática y agonística. Ellas no son inocentes ni puras. Ellas son políticas. (Honig, 2017, p. 36)

En la segunda conferencia encontramos una descripción más detallada de la forma en que —según Honig— Arendt y Winnicott convergen al entender el mundo humano como un entorno estable, durable y apto para que los humanos habiten en él. De Arendt se rescata la idea de la permanencia de las cosas, mientras que de Winnicott la de un entorno protector (*holding environment*). Honig asemeja así el cuidado del mundo arendtiano (*amor mundi*) con la preocupación (*concern*) y las “dos madres” de Winnicott como forma de exaltar la voluntad de los ciudadanos para hacerse cargo activamente de la mundanidad de las cosas. Sostiene la autora:

La contribución de Arendt a una teoría política de las cosas públicas está también limitada por su propio postulado de que la acción ‘sucede directamente entre hombres sin la intermediación de cosas o materia’. Las cosas pueden ser centrales para la capacidad de ocasionar o recordar la acción, pero la acción misma no es mediada por objetos, ella insiste. Para Winnicott, esto no es nunca así; las relaciones entre objetos son indispensables para las relaciones humanas como tales y viceversa. (Honig, 2017, p. 54)

La tercera conferencia recurre al libro *Radical Hope* de Jonathan Lear y a la película *Melancholia* de Lars von Trier para problematizar la esperanza y el juego como elementos centrales para una teoría política de las cosas públicas. La autora se plantea la pregunta respecto a cómo responder políticamente a la pérdida de las cosas públicas en el contexto democrático-neoliberal actual y nos llama a centrarnos en la importancia de los rituales para manejar la ruptura de nuestro mundo de cosas públicas. Honig se vale de las dos fuentes para referir a la pérdida de los rituales o la forma en que elementos centrales para nuestra democracia ya no parecen funcionar o tener sentido bajo las condiciones de privatización actual que llevan (tal como el subtítulo del libro) a una democracia en mal estado (*disrepair*).

Finalmente, en el epílogo Honig se posiciona teóricamente en relación con otros enfoques similares como el espacio compartido (*shared space*) o los comunes (*commons*), ya que de acuerdo con su postura ambas posturas partirían de un anti-estatismo y de una desconfianza a la institucionalidad; adicionalmente les acusa de ser menos sensibles que su enfoque a la vida democrática, aunque llama a una convivencia antagónica de los distintos modelos. La autora toma así una postura similar a la de la teórica política Chantal Mouffe (2014) en el capítulo cuarto de su libro *Agonística*, donde hace un llamado a la crítica como involucramiento hegemónico en las instituciones políticas en contra de los enfoques del *post-operaismo* o del éxodo.

A modo de conclusión, el libro de Honig ofrece un acercamiento novedoso desde la teoría política a las corrientes filosóficas post-continenciales; sin embargo, sus fuentes no son siempre congruentes ni llaman lo suficiente a la acción como uno esperaría. El proyecto teórico manifiesto en el libro se acerca mucho más a la línea desarrollada por Martha Nussbaum (2014) con respecto al cuidado de las emociones y lo público desde una perspectiva liberal² que a una comprensión agonística y centrada en lo público. La mezcla entre psicoanálisis de Winnicott y el capítulo IV de ‘La condición humana’ de Hannah Arendt (2015) es poco receptiva a las fricciones entre ambos enfoques. La perspectiva arendtiana del cuidado del mundo (*amor mundi*) implica un cierto coraje para arrojar a lo público y salir del entorno protector que Winnicott propone, antes que una convivencia de ambos espacios, y quizás deberíamos centrar nuestra atención al ensayo de Arendt (2016) sobre “La crisis en la cultura” en vez de forzar una mezcla con el psicoanálisis que ella tanto despreció. De igual forma, es notoria la ausencia de una discusión con los autores más destacados de la ontología orientada a los objetos o los llamados nuevos

realismos, pero resultan sugerentes las posibilidades que el libro abre a nuevas investigaciones.

Notas

¹ Esta y las siguientes citas corresponden a traducciones desde el texto en inglés realizadas por el autor de esta reseña.

² Nussbaum define con las siguientes palabras su proyecto:

Dentro del ámbito general de la cultura política, este proyecto investigará desde la retórica política hasta toda una serie de manifestaciones y expresiones de carácter público: las ceremonias y los rituales públicos; las canciones, los monumentos públicos; y hasta los deportes públicos. (Nussbaum, 2014, p. 32)

Referencias

Arendt, H. (2015). *La condición humana*. Paidós.

Arendt, H. (2016). *Entre el pasado y el futuro*. Ariel.

Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.

Honig, B. (2017) *Public Things: Democracy in Disrepair*. Fordham University

Honig, B. (1993). *Political Theory and the displacement of politics*. Cornell University Press.

Mouffe, C. (2014). *Agonística*. Fondo de Cultura Económica.

Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas*. Paidós.

Memoria y reparación en Llanquihue. Dos reseñas: *Retazos de Memoria: De lo Hermida a Puerto Montt y Llanquihue Norte, una tierra con memoria: testimonios de sobrevivientes de la dictadura en Chile*¹

Memory and Repair in Llanquihue. Two Reviews: *Retazos de Memoria: De lo Hermida a Puerto Montt and Llanquihue Norte, una tierra con memoria: testimonios de sobrevivientes de la dictadura en Chile*

Natalia Picaroni Sobrado

Programa de Reparación y Atención Integral en Salud del Servicio de Salud del Reloncaví

El Programa de Reparación y Atención Integral en Salud (PRAIS) del Servicio de Salud del Reloncaví trabaja con agrupaciones de usuarias y usuarios los derechos humanos y culturales en el ámbito de la memoria, desde una perspectiva que busca incluir las dimensiones sociales, culturales y el nivel colectivo. Los dos libros reseñados a continuación son parte de esta línea de trabajo que se fortalece a partir de la coincidencia de esfuerzos de quienes laboran y quienes se atienden en el programa, así como de organizaciones comunitarias y culturales que entienden que la realidad social, cultural, económica y política del territorio permanece íntimamente ligada a la violencia sufrida en el período 1973-1990, por lo cual trabajan para transmitir lo sucedido y buscar formas de sanar individual y colectivamente.

El PRAIS se establece como parte de las medidas de reparación durante el primer gobierno democrático tras la dictadura cívico-militar. A partir de recomendaciones de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, brinda atención integral en salud física y mental a quienes sufrieron directamente violaciones de derechos humanos durante el período 1973-1990 y sus familias, así como aporta a la reparación y promoción de

Recibido: 22-11-2021. Aceptado: 10-12-2021



Natalia Picaroni Sobrado es Antropóloga (Universidad de Viena) y Doctora en Ciencias Sociales y Económicas (Universidad de Viena). Actualmente realiza labores de investigación en el Programa PRAIS del Servicio de Salud del Reloncaví y docencia en la Universidad Austral de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0502-1367>

Contacto: natalia.picaroni@gmail.com

Cómo citar: Picaroni Sobrado, N. (2022). Memoria y reparación en Llanquihue. Dos reseñas: *Retazos de Memoria: De lo Hermida a Puerto Montt y Llanquihue Norte, una tierra con memoria: testimonios de sobrevivientes de la dictadura en Chile*. *Revista Stultifera*, 5(1), 207-211.

los derechos humanos a nivel comunitario, al contribuir a generar una cultura de respeto a los derechos humanos. En 1992, se inicia el PRAIS en el Servicio de Salud Llanquihue, que atendía las provincias de Llanquihue, Chiloé y Palena; en 2008 se dividió en los actuales Servicios de Salud de Chiloé y del Reloncaví. Este último se hace cargo de las 13 comunas de las provincias de Llanquihue y Palena, un territorio que se extiende por más de 30.000 km², con gran diversidad y complejidad geográfica y climática y una población total de 426.401 habitantes. Incluye 24.600 usuarias y usuarios del programa, personas que sufrieron diversas formas de represión como la ejecución de familiares, la prisión política, la tortura, la exoneración política, la relegación y el exilio, y sus familiares, en algunos casos, hasta la cuarta generación.

Retazos de memoria surge de un taller de arpilleras realizado en 2019 en Alerce, Puerto Montt, por el Centro Cultural Kimun Mapu con apoyo de facilitadoras PRAIS del Centro de Salud Familiar Alerce. El libro fue escrito en colaboración entre quienes participaron de los talleres en los distintos roles y quien escribe, antropóloga que durante tres meses acompañó las actividades de una parte del grupo de arpilleras, que continuaba reuniéndose, para trabajar ahora en una arpillera colectiva sobre el estallido social de octubre de 2019. Se organiza en cuatro capítulos y dos notas, una inicial, que recupera la historia oral de Alerce, y una final, que refiere a la arpillera colectiva que estaba en construcción.

El primer capítulo presenta el desarrollo de esta técnica textil que combina costura y bordado, para narrar vivencias traumáticas. Nacida de la angustia de quienes concurrían en busca de ayuda a la sede del Comité Pro Paz en Santiago —organismo ecuménico creado en octubre de 1973 para la defensa de las personas perseguidas— se expandió por la ciudad y el país como forma de denunciar atrocidades y de enfrentar el deterioro socioeconómico. El segundo capítulo, relata la llegada de la arpillera a Alerce mediante una iniciativa del Centro Cultural Kimun Mapu que organizó, en 2017, talleres con dos de las mujeres que fueron parte de los primeros grupos de arpilleras de Lo Hermida en Santiago, y la manera en que lo sembrado en esa instancia se combinó, dos años después, con una propuesta de trabajo comunitario del PRAIS. El tercer capítulo, que es el central, recopila vivencias en torno al golpe de Estado de 1973 de nueve mujeres y un hombre que, en su mayoría, eran niñas y niños en sectores rurales o urbanos empobrecidos del sur de Chile, así como también de la nieta de un preso político, nacida después de la dictadura, dando cuenta de

la afectación transgeneracional por lo sucedido. Cada arpillera se presenta acompañada del relato de quien la realizó; son diez relatos-retazos que hilvanan recuerdos de la escasez y las colas previas al golpe; la prisión política y la tortura; allanamientos, desalojos, violencia policial; pobreza, desempleo y hambre, asomando —entre puntada y puntada— la solidaridad, el amor y la dignidad. El capítulo final aporta una reflexión colectiva sobre el significado de esta experiencia y del arte, en general, para los procesos de sanación personales y colectivos, así como su proyección de futuro para el territorio.

Por su parte, el libro *Llanquihue Norte, una tierra con memoria* nace de una intervención psicosocial desarrollada en 2017 por sus autoras, trabajadoras sociales del PRAIS Reloncaví, en conjunto con facilitadoras PRAIS de establecimientos de atención primaria y 18 sobrevivientes de la dictadura cívico-militar de las comunas de Fresia, Frutillar, Puerto Varas y Llanquihue. En encuentros mensuales durante siete meses, se fueron trabajando distintos momentos y aspectos de las biografías de los supervivientes como aporte no solo para la reconstrucción de la memoria de las comunas que habitan y en las que enfrentaron la represión política, sino también para su propio proceso de sanación.

El libro se organiza en una introducción y cuatro capítulos centrales. La introducción presenta al PRAIS como programa de reparación en salud y sitúa al trabajo social como disciplina dentro del mismo, exponiendo los fundamentos teórico-metodológicos del proceso que desembocó en la elaboración de este material educativo para la transmisión de vivencias a las próximas generaciones. Los cuatro capítulos que siguen brindan testimonios complementados con ilustraciones, inspiradas en los encuentros grupales y en el contexto sociohistórico de las vivencias relatadas, e incluyen notas finales presentadas bajo el rótulo “para saber más” que apuntan a comprender ese contexto. El primer capítulo, se enfoca en la niñez de quienes sufrieron, a veces a muy temprana edad, la violencia política. Nos sitúa en el período 1948-1960, destacando la pobreza y la dureza del trabajo infantil en un medio marcado por fuertes inequidades de etnia, clase, género y territorio, y describe cómo, a pesar de ello, las y los protagonistas recibieron enseñanzas y valores humanos muy profundos. El segundo capítulo, situado entre 1960 y el golpe de Estado de 1973, relata el despertar de la conciencia social y el compromiso con ideales de liberación y justicia que les conecta con luchas anteriores y les hace parte, al mismo tiempo, de un movimiento nacional e internacional de emancipación.

Destaca el compromiso con el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973), expresado no solo en su trabajo como campesinas y campesinos, obreras y obreros, profesionales jóvenes o estudiantes con ansias de superación, sino también mediante la militancia política o social en un período marcado por la esperanza de un país y un mundo más justo. El capítulo que sigue narra parcialmente vivencias durante la dictadura que incluyen la prisión política, la tortura, el asesinato de familiares, la exoneración y el exilio, y aporta a reconstruir la memoria del terrorismo de Estado en las cuatro comunas, mediante composiciones poéticas colectivas. Finalmente, el último capítulo nos sitúa en el presente a través de las reflexiones respecto de cómo se sobrepusieron al horror y cómo fueron reconstruyendo sus vidas y compartiendo sus experiencias con sus seres queridos.

En su conjunto, estos libros aportan a reconstruir la memoria local y dan cuenta de la posibilidad de sanar individual y colectivamente en ese proceso, al visibilizar formas concretas de hacerse cargo del daño producido por la violencia estatal en un momento en el cual se están revisando las prácticas y programas de reparación en Chile. El despliegue de fuerzas policiales y militares junto a las acciones represivas que llevaron a cabo ante la protesta social a partir de octubre de 2019, así como las medidas de control y manejo de la pandemia por COVID-19 a partir de marzo de 2020 (Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2019, 2020), marcan un contexto en donde pasado, presente y futuro se condensan resignificando, en particular, las violaciones de derechos humanos previas e impulsando nuevos sentidos e interpretaciones.

Aunque se entiende que es una cuestión abierta si el trabajo en torno a la memoria aporta efectivamente o no a la democratización de la sociedad, y que la memoria y la reparación son procesos dinámicos (Jelin, 2014; Lira Kornfeld, 2011), lo destacable de estos libros es que brindan testimonios entregados no desde la calidad de víctimas, sino de ciudadanas y ciudadanos comprometidos, ayer y hoy, con la sociedad de la que son parte. Si la memoria es “la manera en que los sujetos construyen un sentido del pasado, un pasado que cobra sentido en su enlace con el presente en el acto de recordar/olvidar; así como también en función de un futuro deseado” (Jelin, 2013, p. 79), el futuro al que desean aportar ambos textos es uno en el cual los atropellos a la vida y la dignidad que relatan no sean posibles nunca más.

Nota

¹ Estas son las referencias completas de los libros reseñados:

Picaroni Sobrado, N. (Ed.). (2020). *Retazos de Memoria: De lo Hermida a Puerto Montt*. Programa PRAIS, Servicio de Salud del Reloncaví. ISBN 978-956-401-576-7.
http://openbiblio.museodelamemoria.cl/shared/biblio_view.php?bibid=5879&tab=opac

Hernández De la Fuente, R. y Toledo Villanueva, C. (2021). *Llanquihue Norte, una tierra con memoria: testimonios de sobrevivientes de la dictadura en Chile*. Programa PRAIS, Servicio de Salud del Reloncaví. ISBN 978-956-348-201-0.

Referencias

Instituto Nacional de Derechos Humanos. (2019). *Informe Anual Situación de los Derechos Humanos en Chile 2019*.

Instituto Nacional de Derechos Humanos. (2020). *Informe Anual Situación de los Derechos Humanos en Chile 2020*.

Jelin, E. (2013). Militantes y combatientes en la historia de las memorias: Silencios, denuncias y reivindicaciones. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 1, 77-97. <https://doi.org/10.5354/0719-4862.2013.30111>

Jelin, E. (2014). Memoria y democracia. Una relación incierta. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 59(221), 225-241.
[https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(14\)70822-0](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(14)70822-0)

Lira Kornfeld, E. (2011). Chile: Dilemmas of memory. En F. Lessa & V. Druliolle (Eds.), *The memory of state terrorism in the Southern Cone: Argentina, Chile, and Uruguay* (1ª ed., pp. 107-132). Palgrave Macmillan.

Presentación de *Revista Stultifera* y normas de publicación

Revista Stultifera de Humanidades y Ciencias Sociales se publica semestralmente desde 2018 por un equipo interdisciplinario en la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos de investigación y reflexión, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben ser originales e inéditos y vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura. La publicación se rige por el acceso abierto (sistema *Open Journal*). No hay cobros asociados a la publicación y uso del material que en ella se publica.

Línea editorial

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea editorial de la revista se caracteriza, pues, más en

términos de intereses epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

Normas de publicación

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, séptima edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30, letra *Times New Roman*, interlineado sencillo, con todos los márgenes de tres centímetros. También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes. Para los autores no hay ningún costo asociado al proceso editorial ni se cobra por la publicación.

Los textos enviados para evaluación no pueden haber sido publicados previamente ni estar sujetos a evaluación por otra revista.

Proceso de arbitraje

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. Para evitar conflictos de intereses, la evaluación de los artículos estará siempre a cargo de pares no pertenecientes a la institución a que el autor esté afiliado ni que sean coinvestigadores o coautores de otros trabajos publicados por el remitente. Solo se someterán a arbitraje los artículos de investigación o reflexión que sean inéditos y originales y que cumplan con las normas de estilo APA, en su séptima edición, por las cuales se rige la revista. La evaluación de los artículos considera los siguientes aspectos: pertinencia con la línea editorial de la revista y relevancia disciplinar; originalidad del contenido; relación del título con el contenido; panorámica lograda del estado de la cuestión; coherencia entre los objetivos, la metodología y los resultados; metodología adecuadamente detallada; conclusiones relevantes y acordes al propósito investigativo; aporte crítico; actualidad de las fuentes bibliográficas; claridad y coherencia en la organización y redacción del texto; finalmente, presencia de un resumen que detalle el propósito, método, muestra y principales resultados y conclusiones. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a partir de las evaluaciones obtenidas de los dos árbitros externos. En caso de que exista discrepancia entre los dos evaluadores externos, se solicitará una tercera evaluación para establecer el dictamen final. El Editor de la

revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

Ética editorial

La revista se compromete a respetar escrupulosamente las normas éticas relacionadas con la publicación académica: imparcialidad en la evaluación, precaución ante posibles conflictos de interés, confidencialidad en el manejo de información de los autores y evaluadores, reconocimiento de la autoría, así como prevención del plagio y del autoplagio. Puesto que *Revista Stultifera* solo recibe artículos originales e inéditos, cualquier trabajo que presente plagio o autoplagio será inmediatamente descartado, por constituir una grave falta a la ética de la publicación académica; en caso de que el autor reciclase contenido textual de publicaciones anteriores, se exige que, al menos, el 60% del contenido del trabajo sea original e inédito. Para la detección de plagio, se seleccionarán aleatoriamente párrafos tomados de cada una de las secciones del texto, y se analizarán mediante el software gratuito de detección de plagio *Plagiarisma*. El marco de referencia de *Revista Stultifera* para velar por la ética de la publicación son los "Principios de Transparencia y Mejores Prácticas en Publicaciones Académicas" del Comité de Ética para Publicaciones (COPE).

En cuanto a la responsabilidad editorial, *Revista Stultifera* se compromete a revisar y mejorar constantemente sus procesos de edición y a velar por la calidad de los contenidos publicados; asimismo, abogamos por la libertad de expresión sin condicionamientos mercantiles, y garantizaremos la oportuna retractación, corrección o disculpa, cuando sea preciso. Respecto a los lectores, nos comprometemos a transparentar las fuentes de financiamiento de los artículos publicados y a asegurar criterios de calidad en la selección de contenidos. En lo que concierne a los autores, *Revista Stultifera* procurará una evaluación imparcial, especializada, así como basada en criterios informados y en las directrices de la publicación; también orientaremos a los autores en el proceso editorial, los mantendremos informados y solicitaremos su consentimiento en las distintas fases del proceso editorial; por último, propiciaremos el adecuado reconocimiento de la autoría y los derechos intelectuales. En cuanto a los revisores, garantizaremos la confidencialidad de la evaluación y recabaremos posibles conflictos de intereses; en ese sentido, la pauta de evaluación exige firmar un compromiso con los principios de ética editorial. Como integrantes de la Red de Revistas de Investigación de la Universidad

Austral de Chile, *Revista Stultifera* suscribe las políticas institucionales para las revistas de esta casa de estudios y, en caso de incumplimiento de los principios éticos declarados, ha de dar cuenta de sus prácticas editoriales no solo ante la Unidad académica responsable de la publicación, sino también ante la Red de Revistas de Investigación y ante la Vicerrectoría de Investigación, Desarrollo y Creación Artística de la universidad.

Declaración de acceso abierto y derechos de autor

Todos los contenidos de la revista están disponibles en la página web de la revista y resultan libremente accesibles en línea, sin costo alguno, como estipula la iniciativa de Budapest para el acceso abierto. En consecuencia, es posible leer, descargar, copiar, distribuir, imprimir, buscar o vincular a los textos completos de los contenidos de la revista, y se permite a los lectores usarlos para cualquier otro propósito legal. Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional, que se aplica a todos los artículos y reseñas que aparezcan en ella. La licencia (CC BY-NC 4.0) permite compartir y adaptar los contenidos de la revista, siempre y cuando se dé crédito de manera adecuada, y el material no se emplee para propósitos comerciales. No se demanda la transferencia de los derechos de autor en concordancia con las políticas de acceso abierto (OJS).

Dirección

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: revstul@uach.cl. También pueden visitar la página de la revista, en la dirección:

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 5, NÚMERO 1, PRIMER SEMESTRE DEL 2022

ISSN 0719-983X

Editorial: La mitificación de la política y los adalides del Orden

Juan Antonio González de Requena Farré

La aproximación contextualista de la moral

Mark Hunyadi

Eduquemos a Sofía. La polémica Wollstonecraft-Rousseau y el surgimiento de la filosofía política feminista

Maria Ávila Bravo-Villasante

Sobre grietas y rupturas: el populismo visto como un proceso. Un análisis socio-histórico a partir de la teoría populista de Ernesto Laclau

Claudio Riveros y Alejandro Pelfini

La estética *hacker* en torno al 15-M

Estela Mateo Regueiro

Estructura discursiva y análisis del discurso: una aproximación foucaultiana

Carlos González-Domínguez y Ana Maruri Montes de Oca

El consumo del cuerpo en redes sociales y su vínculo con el ciberacoso en universitarios mexicanos

Carolina Serrano Barquín, Tania Morales Reynoso y Héctor Serrano Barquín

La política crítica del agonismo estético. Una lección a partir de T. S. Eliot

Consuelo de la Torre del Pozo

Reseña de Rose, N. (2020). *Nuestro futuro psiquiátrico. Las políticas de salud mental*

Camilo Vargas Pinilla

Reseña de Honig, B. (2017). *Public Things: Democracy in Disrepair*

Gabriel Ignacio Gallego Herrera

Memoria y reparación en Llanquihue. Dos reseñas

Natalia Picaroni Sobrado