

Colección Comunicación y Pensamiento

Filosofía y Comunicación

Identidad, aislamiento y
pensamiento crítico



Cristina Alvarado Díaz (ed. y comp.)
Prólogo de José Antonio Méndez Sanz


EGREGIUS
ediciones

FILOSOFÍA Y COMUNICACIÓN
IDENTIDAD, AISLAMIENTO Y PENSAMIENTO CRÍTICO

— Colección *Comunicación y Pensamiento* —

FILOSOFÍA Y COMUNICACIÓN

IDENTIDAD, AISLAMIENTO Y PENSAMIENTO CRÍTICO

Editora

Cristina Alvarado Díaz

Autores

(Por orden de aparición)

Andrés Felipe Sánchez Vargas

David Querubín González

Leidy Dayana Castillo Ríos

Manuela Álvarez Uribe

Michèle Frau-Ardon

Cristina Alvarado Díaz

Daniel Moya López

Gloria Luque Moya

Jesús López de Lerma Galán

Elia Sánchez Gómez



Esta publicación ha recibido una ayuda del VI Plan Propio de investigación y Transferencia de la Universidad de Sevilla. 2019. Resolución de la Comisión de Investigación de fecha 29 de abril de 2019 por la que se resuelve la convocatoria de Ayudas para Organizar Congresos y Reuniones Científicas con Proyección Internacional. (III.2).

Referencia: VIPPIT-2019-III.2.

FILOSOFÍA Y COMUNICACIÓN
IDENTIDAD, AISLAMIENTO Y PENSAMIENTO CRÍTICO

Egregius Ediciones
www.egregius.es
Sevilla
Colabora: Universidad de Sevilla

Dibujo de cubierta: Miguel Lence Massa
Maquetación y diseño interior: Cristina Alvarado Díaz
Coordinación y corrección: Cristina Alvarado Díaz

1ª Edición. 2019

ISBN 978-84-18167-06-5

NOTA EDITORIAL: Las opiniones y contenidos de los capítulos publicados en el libro son de responsabilidad exclusiva de los autores; asimismo, estos se responsabilizan de obtener el permiso correspondiente para incluir material publicado en otro lugar.

Colección:
Comunicación y Pensamiento

Los fenómenos de la comunicación invaden todos los aspectos de la vida cotidiana, el acontecer contemporáneo es imposible de comprender sin la perspectiva de la comunicación, desde su más diversos ámbitos. En esta colección se reúnen trabajos académicos de distintas disciplinas y materias científicas que tienen como elemento común la comunicación y el pensamiento, pensar la comunicación, reflexionar para comprender el mundo actual y elaborar propuestas que repercutan en el desarrollo social y democrático de nuestras sociedades.

La colección reúne una gran cantidad de trabajos procedentes de muy distintas partes del planeta, un esfuerzo conjunto de profesores investigadores de universidades e instituciones de reconocido prestigio. Todo esto es posible gracias a la labor y al compromiso de los coordinadores de cada uno de los monográficos que conforman este acervo.

Editora científica

Rosalba Mancinas-Chávez

Editor técnico

Francisco Anaya Benítez

Consejo editorial

Ramón Reig (*Universidad de Sevilla*)

José Ignacio Aguaded Gómez (*Universidad de Huelva, España*)

Ma. del Mar Ramírez Alvarado (*Universidad de Sevilla, España*)

Augusto David Beltrán Poot (*Universidad Autónoma de Yucatán, México*)

Rafael Marfil Carmona (*Universidad de Granada*)

Amor Pérez Rodríguez (*Universidad de Huelva*)

Carmen Marta-Lazo (*Universidad de Zaragoza*)

Gloria Olivia Rodríguez Garay (*Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México*)

M^a. Ángeles Martínez (*Universidad de Sevilla, España*)

Marta Pulido (*Universidad de Sevilla, España*)

Martha Elena Cuevas Gómez (*Universidad Juárez Autónoma de Tabasco, México*)

Martha Patricia Álvarez Chávez (*Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México*)

ÍNDICE

PRÓLOGO. Territorio y acontecimiento 9

José Antonio Méndez Sanz

INTRODUCCIÓN 11

Cristina Alvarado Díaz

PRIMERA PARTE

IDENTIDAD Y AISLAMIENTO

CAPÍTULO I. LA EDUCACIÓN DE LA MUJER COLOMBIANA EN EL SIGLO XIX 17

Andrés Felipe Sánchez Vargas, David Querubín González, Leidy Dayana Castillo Ríos, Manuela Álvarez Uribe

CAPÍTULO II. EL PERSONAJE FEMENINO LECTOR EN *MANUELA* DE EUGENIO DÍAZ CASTRO 37

Andrés Felipe Sánchez Vargas

CAPÍTULO III. M EL INCOMUNICADO EN *AL FINAL DE LA CALLE* DE ÓSCAR MALCA 55

Michèle Frau-Ardon

CAPÍTULO IV. EL DILEMA EXISTENCIAL DE LA DUALIDAD YO - OTROS. AISLAMIENTO VERSUS INTERSUBJETIVIDAD. INDIVIDUACIÓN VERSUS ADAPTACIÓN ALIENADA. TRATAMIENTO DE LA CUESTIÓN EN CLAVE PSICOANALÍTICA..... 71

Cristina Alvarado Díaz

SEGUNDA PARTE
PENSAMIENTO CRÍTICO

CAPÍTULO V. EL ESTADO DE BIENESTAR Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN. UNA MIRADA CRÍTICA ANTE UN MODELO A LA BAJA 97
Daniel Moya López

CAPÍTULO VI. EL PAPEL DEL ENTRETENIMIENTO DE MASAS EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA. UNA REFLEXIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE JOHN DEWEY....123
Gloria Luque Moya

CAPÍTULO VII. NATURALEZA JURÍDICA DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y EL DERECHO A LA INFORMACIÓN EN LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA 139
Jesús López de Lerma Galán

CAPÍTULO VIII. EL DIÁLOGO SOCRÁTICO Y LAS VENTAJAS DE SU APLICABILIDAD EN EL AULA. UNA REIVINDICACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO A TRAVÉS DE LA AUTONOMÍA153
Elia Sánchez Gómez

CAPÍTULO IX. NIETZSCHE Y EL ESPÍRITU AGÓNICO. RETÓRICA Y CRÍTICA INTERPELANTE175
Cristina Alvarado Díaz

TERRITORIO Y ACONTECIMIENTO

1. Toda obra es un acontecimiento: en ella, en tanto límite, coexisten o se concentran o se aglutinan una serie de efectuaciones, rótulos o temas; en ella, en cuanto apertura, se produce un proceso de indefinición, de multiplicación, un “hacia fuera” que la incorpora al ámbito abierto de la creatividad cultural. En el territorio mismo del límite, sucede también (especialmente en las obras corales) un espejeo entre sus distintos componentes: una perichoresis voluntaria e involuntaria a la vez: una circulación de/en lo epocal.

2. Baste este somero apunte para entender que la obra, en cuanto tal, no remite ni pertenece, ni aspira a su inclusión en lo inerte, en lo reflejo, en lo anterior, sino que es, ella misma, en su ser obrada y en su obrar, la señal de lo vivo en toda su amplitud. Y, en la vida, para la vida, no hay parvedad de materia, todo es significativo, todo fija y transmite, concreta y multiplica: incrementa, posibilita fuera de toda mención al agotar.

3. Toda obra va de lo epocal. A medida que Occidente habita la facticidad, lo epocal (la interpretación de lo que va habiendo como nucleada –sin ser esto al modo de la referencia, sin ser esto un acceso a ningún en sí/así-, por determinados atractores débiles y robustos a la vez, potentes, pero no culminantes, campales más que puntuales) se consolida y se acelera y se desnuclea cada vez más rápidamente. La filosofía (juez y parte) trata de pensar y de actuar, en movimiento, (en) este movimiento, asistiendo y llevando a cabo (lejos de toda lógica de control) a una transformación de esas mismas nociones y del territorio en el que se dan.

4. Porque lo que hay, obrando y siendo obrado en/por la obra, no solo se dilata horizontalmente, ampliándose, sino también verticalmente, desfondándose, por así decir: el haber es no solo más ancho y dilatado, sino más hondo, más heterogéneo, diferente; el pensar ya no aspira al seductor encontrar, al prepotente conceptualizar ... ni siquiera al, no se sabe si ambicioso o humilde, intuir. El pensar es ahora una nueva economía de manejo de lo que hay (de ubicación, de creación, de acción) a la que estamos accediendo todavía de modo tentativo y para la cual los atractores y la lógica que los dispone son algo fácticamente capital.

5. En la obra que sigue aparecen (acontecen) algunos de estos atractores epocales. Y la forma en que lo hacen muestra ya que la superposición y no la co-incidencia es una de sus marcas; y ello en varios respectos: ante todo,

porque no absorben y unifican (homogeneizan) a modo de concepto; en segundo lugar, porque no se presentan como términos que se abrochan a sí mismos, que se poseen. No hay mirada exterior, ni interioridad autoposeída, no hay límite, por tanto, en este territorio balizado que es un libro. No hay, así, secreto, ni aspiración a una ontología del secreto-reconocimiento: vendrá el tiempo y sus sorpresas, se nos mostrará que lo que creíamos mirada inocente estaba cargada de supuestos o que su claridad era sombría. Estas objeciones no objetan: son parte del espacio actual: muestran que la vida nunca se detiene en su jugar(se); no refutan, porque la refutación (en cuanto anulación de una posición dada) no es parte decisiva de nuestro mundo; hacen que aflore, por ello, el tenor fáctico y pleno (blando y duro) de los cuerpos y sus economías.

6. Atractores poderosos, aunque con un poder diferente del que estaban dotados los eidos de aquellas épocas que no se vivían (o confesaban) como epocales: un poder tremendo, sin embargo. (Que nadie se confunda: la epocalidad no debilita la fuerza del poder, sino que, quizá, la fortalece, la hace más temible y compleja, más inatacable). He aquí algunos nombres: literacidad/emancipación/género; yo/otro(s), bienestar/libertad de expresión; cultura de masas; pensamiento crítico; agonismo.

7. Su mera enunciación deja claro un rasgo clave de la epocalidad de nuestra época: el paso de una ontología de la entidad (determinada) a una de la relación (descriptible) y, de esta, a una de la posibilidad (incierto). Y esta posibilidad, a su vez, se ve tensada, en su incerteza incalculable (pues no es ni potencia ni óptimo) por lo crítico/emancipatorio, que no se da como (progreso) lineal sino (en un viraje que ahora pone y cuestiona lo ilustrado) como conflicto que no se puede decidir de una vez por todas, como sospecha frente a toda simplicidad que atenta contra la fuerza (ambigua, en cuanto naturante, para la modernidad) de la vida, lejos del horizonte fácil del bien.

8. Es una palabra: todas las marcas que balizan el territorio de lo actual (tal como nosotros lo vamos viviendo) presentan, al menos, una doble característica: consideradas en sí mismas, todas llevan/son la señal de esa tensión de la que acabamos de hablar; y, tomadas en conjunto, muestran que esta vida interna ahonda hacia una desfondada ampliación (multiplicativa) de lo que, por un momento, aparecía como su horizonte o marco.

José Antonio Méndez Sanz

Universidad de Oviedo

Ledesma, 20 de agosto de 2019

INTRODUCCIÓN

Con el título *Filosofía y Comunicación. Identidad, aislamiento y pensamiento crítico*, se presenta una compilación de trabajos académicos internacionales e inéditos que, desde distintas disciplinas, abordan algunas de las múltiples intersecciones que se producen entre la dimensión filosófica y la materia comunicativa en la actualidad.

Emprender un análisis filosófico del entramado de los fenómenos que conforman y transforman la cultura y sociedad de nuestro tiempo no solo resulta sumamente sugerente, sino que es a todas luces deseable para diagnosticar el presente y arrojar luz sobre las inercias del mismo. La filosofía, además de ofrecer un marco de estudio muy enriquecedor por la versatilidad y transversalidad de los enfoques que comprende, supone una herramienta singularmente provechosa debido a la mirada crítica y profunda que le es propia. Por su parte, la comunicación es uno de los indiscutibles elementos vertebradores de la ontología de nuestros días y, como tal, tanto ella misma como sus diversas extensiones se prestan sobradamente a ser horadadas por el mirar filosófico.

El elenco de textos que componen esta obra es fruto del Simposio de Filosofía y Comunicación en Occidente del IV Congreso Internacional de Comunicación y Pensamiento, que tuvo lugar los días 10, 11 y 12 de abril del año 2019 en la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla (España). La organización del evento corrió a cargo del Laboratorio de Estudios en Comunicación (ladecom), una iniciativa del Grupo de Investigación en Estructura, Historia y Contenidos de la Comunicación (GREHCCO) adscrito al Departamento de Periodismo II de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla. Entre las entidades colaboradoras, se encuentran, entre otras, la Fundación iS+D para la Investigación Social Avanzada, el Cuerpo Académico de Procesos Comunicativos y Tecnologías Emergentes de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (México) y las revistas científicas digitales *International Review Of Communicatio And Marketing Mix (IROCAMM)* y *Revista Inclusiones de Humanidades y Ciencias Sociales*. Los capítulos que constituyen la obra dan cuenta de buena parte de las ponencias que conformaron el simposio, al tiempo que amplían notablemente la profundidad y el alcance de estas gracias a las ricas discusiones promovidas por los participantes y asistentes internacionales. El objetivo es el de ofrecer al lector varios caminos de reflexión sobre las distintas articulaciones de la comunicación y la filosofía, además de brindar una serie de herramientas para pensar *más y mejor* las sociedades de nuestro tiempo.

La obra se divide en dos partes diferenciadas pero íntimamente relacionadas entre sí. La primera, que lleva por título 'Identidad y aislamiento', comprende una serie de trabajos dedicados a la construcción de la identidad a partir del fenómeno comunicativo narrativo y experiencial, así como a través de la interacción del sujeto y su entorno, abordando en particular la

problemática del aislamiento intersubjetivo y existencial. Los capítulos de la segunda mitad de la obra tienen por hilo conductor el punto de encuentro entre la comunicación y el pensamiento crítico, que cada autor estudia desde uno o varios enfoques (político, socioeconómico, estético-cultural, jurídico, educativo, retórico y filosófico).

El primer texto, 'La educación de la mujer colombiana en el siglo XIX', del profesor Andrés Felipe Sánchez Vargas, David Querubín González, Leidy Dayana Castillo Ríos y Manuela Álvarez Uribe (Corporación Universitaria Minuto de Dios, Medellín, Colombia), pretende poner de relieve cómo hacia el año 1850 el papel de la mujer colombiana empieza a adquirir importancia, así como contextualizar la educación que la mujer venía recibiendo hasta esa fecha, limitada a labores del hogar, y presentar, por último, las luchas ideológicas que consagraron la educación como derecho fundamental para la mujer colombiana. En definitiva, el capítulo explora cómo las mujeres colombianas adquirieron voz y comenzaron a ser consideradas en la esfera pública comunicativa.

El estudio 'El personaje femenino lector en *Manuela* de Eugenio Díaz Castro', el segundo de la obra y el segundo también del profesor Andrés Felipe Sánchez Vargas, ahonda en la figura de la mujer lectora en el ámbito literario colombiano de mediados del siglo XIX. El texto presenta la constitución de tres personajes femeninos de *Manuela* con su respectiva situación social e influjo cultural y se sirve de ellos como mecanismo de denuncia social ante la precaria situación de las mujeres letradas en Colombia, que en determinados círculos eran objeto de mofa. El capítulo pretende hacer hincapié en cómo la novela jugó un papel esencial en la visibilización y normalización de la mujer transgresora en Colombia.

El capítulo de la profesora Dr.^a Michèle Frau-Ardon (Université Paul Valéry- Montpellier III, Francia), 'M el incomunicado en *Al final de la calle* de Óscar Malca' analiza sociocríticamente los discursos del protagonista, M, para llegar a su relación con los otros y consigo mismo, que irá evolucionando a lo largo de la novela. El estudio revela cómo el ambiente socioeconómico y la historia personal forjan paulatinamente el carácter de un M sin referentes, aislado e incomunicado. Asimismo, el texto aborda la compleja problemática filosófica de la conformación de la identidad a través del diálogo con la otredad, así como los límites de la autonomía conductual, la autoafirmación y la autoconciencia.

'El dilema existencial de la dualidad yo - otros. Aislamiento versus intersubjetividad. individuación versus adaptación alienada. Tratamiento de la cuestión en clave psicoanalítica' es el título del último trabajo de la primera parte de la obra. El capítulo, escrito por la doctoranda Cristina Alvarado Díaz (Universidad de Málaga, España), se sirve de herramientas filosóficas, psicológicas y psicoanalíticas para estudiar el fenómeno del aislamiento existencial que conduce a la incomunicación con los otros y con el mundo, a un habitar el afuera y a un extrañarse continuamente.

Daniel Moya López (Universidad de Sevilla, España), abre la segunda mitad de la obra con su capítulo ‘El Estado de Bienestar y medios de comunicación. Una mirada crítica ante un modelo a la baja’. En este texto el periodista estudia ética, social e históricamente los valores del Estado del Bienestar, su esencia, su alcance y sus limitaciones, así como el conflictivo diálogo que mantiene con el actual sistema económico y las perspectivas de futuro que pueden vaticinarse a partir de sus dinámicas. Con estos precedentes investigativos, el texto dará cuenta de la influencia que el modelo socioeconómico del Estado del Bienestar ejerce sobre los medios de comunicación en nuestra sociedad.

La investigadora posdoctoral Dr.^a Gloria Luque Moya (Universidad de Málaga, España), contribuye a esta compilación con el estudio ‘El papel del entretenimiento de masas en la cultura contemporánea. Una reflexión desde la filosofía de John Dewey’, en el que explora las posibilidades estéticas de las nuevas vías de comunicación, basadas en el nuevo escenario del arte como entretenimiento para la masa. Desde la estética deweyana, el análisis afronta filosóficamente las nuevas realidades comunicativas y artísticas de la industria cultural, que de un tiempo a esta parte se ha venido instaurando en la vida cotidiana.

El séptimo capítulo ‘Naturaleza jurídica de la libertad de expresión y el derecho a la información en la sociedad democrática’, del profesor Dr. Jesús López de Lerma Galán (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, España), investiga el contexto histórico en el que surge la libertad de expresión para, posteriormente, abordar la definición de la libertad de expresión como derecho fundamental en la Constitución española de 1978, a fin de delimitar su alcance. En estos términos, el texto se encarga también de ubicar el papel del periodismo en las sociedades democráticas.

‘El diálogo socrático y las ventajas de su aplicabilidad en la aula. Una reivindicación del pensamiento crítico a través de la autonomía’, de Elia Sánchez Gómez (Universidad de Oviedo, España), sugiere una propuesta que establece un diálogo entre la clásica metodología socrática, fundamentalmente dialógica, con la educación actual, tradicionalmente expositiva. A través de las teorías de la filósofa Martha Nussbaum, el estudio valorará la viabilidad de la incorporación de una metodología socrática actualizada que tenga por fin el incentivar la libertad individual a través del pensamiento crítico.

El noveno y último capítulo, ‘Nietzsche y el espíritu agónico. Retórica y crítica interpelante’, el segundo de la doctoranda Cristina Alvarado Díaz, sopesa el papel del agón —carácter competitivo— en el pensamiento nietzscheano como uno de los denominadores comunes de buena parte de sus ideas, como lo son el pesimismo dionisiaco y la voluntad de poder. El capítulo no se limita a explorar las manifestaciones agónicas en el contenido de la obra del filósofo, sino que se centra también en su forma, una retórica interpelante.

Dada la naturaleza cambiante de nuestra sociedad, en la que, con frenesí, convergen multirelacionalmente cada vez más fenómenos, las intersecciones entre la materia comunicativa y la filosófica se encuentran en continua

actualización; no hablamos ya desde la idea vaga de acumulación progresiva y tendencial de saberes, sino en el sentido más plural y cambiante posible, que se expande hacia infinitud de direcciones. Por ello, creemos que la multiplicidad de la presente obra supone una herramienta aventajada que merece una mención singular en esta introducción, pues gracias a su esencia interdisciplinar, interinstitucional e internacional, los diversos capítulos que le dan cuerpo permiten cartografiar el estado de la cuestión y ofrecen al lector diversos caminos de reflexión que instan a ser recorridos.

Cristina Alvarado Díaz

Universidad de Málaga

Oviedo, 5 de agosto de 2019

PRIMERA PARTE

IDENTIDAD Y AISLAMIENTO

LA EDUCACIÓN DE LA MUJER COLOMBIANA EN EL SIGLO XIX

Andrés Felipe Sánchez Vargas¹

David Querubín González

Leidy Dayana Castillo Ríos

Manuela Álvarez Uribe

Corporación Universitaria Minuto de Dios–UNIMINUTO

Resumen

Las nuevas ideologías políticas que surgieron en Colombia durante el siglo XIX gestaron la construcción de un modelo de gobierno que se vio forzado a desarrollar otros planes de educación para todos sus habitantes; por lo que en 1842 Mariano Ospina Rodríguez elaboró un plan de reforma educativa que procuraba zanjar las distinciones de género que existían en la época: se incluyó a las mujeres en un nuevo sistema educativo que pretendía poner fin a los actos discriminatorios contra ellas. Partiendo entonces de estos postulados, este texto ambiciona [1] demostrar que desde 1850 cuando algunos pensadores liberales empezaron a abogar por los derechos fundamentales de las mujeres, lograron que los habitantes del Territorio empezasen a considerar que si el género femenino no se educaba, el país no lograría el crecimiento social que tanto se anhelaba. [2] manifestar cómo la educación que se impartía en las instituciones de señoritas estaba dirigida exclusivamente hacia las labores hogareñas como la costura, la cocina y la confitería; deberes que los hombres de la época consideraban exclusivas para ellas. Y [3] presentar las luchas ideológicas que se llevaron a cabo, porque gracias a ellas la educación se consagró entre 1870 y 1876 como un derecho constitucional para la mujer, lo que conllevó a que tuviese una mayor participación en la sociedad, accediera a cargos públicos y administrativos, y fuese reconocida como un sujeto activo en los aspectos fundamentales para la construcción de la Nación.

Palabras clave

Educación, Mujeres, Colombia, Siglo XIX, Cultura.

¹ Docente universitario en el Programa de Comunicación y Periodismo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios–UNIMINUTO. Magister en Literatura colombiana y pregrado en Lengua Castellana y Literatura por la Universidad de Antioquía. Actualmente dirige el proyecto de Investigación y desarrollo *Novela Nación y Comunicación en Colombia (1860–1869)*. Su línea de investigación se centra en la materia comunicativa, la imagen, la representación y la identidad, así como en la Literatura y Sociedad en Hispanoamérica.

1. Contexto histórico y sociocultural

Hacia 1867, los Estados Unidos de Colombia² cruzó grandes dificultades por causa del desinterés político que expresaba el pueblo con sus gobernantes; razón que se originó por la total indiferencia de los servidores públicos hacia los demás habitantes del Territorio. Desde esa época una tradicional escasez de recursos, enfatizó estos disgustos que desencadenaron nueve guerras civiles que trajeron consigo una afectación económica tan grande pese a que el país siempre estuvo en conflicto interno desde su nacimiento. Sin embargo, aunque la guerra golpeó duramente al país, los comerciantes que regresaban de los Estados Unidos de América trajeron consigo costumbres y tradiciones que incorporaron a la vida nacional, cambiando así los modelos de vida y comercio locales, algo que significó una mayor apertura mental, económica y social, adquisición de nuevas costumbres y estilos que permitieron llevar a cabo modificaciones en el diario vivir³, lo que desencadenó en un descontento generalizado con la política de la época.

Las nuevas ideologías políticas que surgieron gestaron la concepción de nación y construyeron un modelo de gobierno que rigió al país durante la mayor parte de su historia. Así, la clase dirigente del momento se vio forzada a contemplar modificaciones en sus formas de pensar y tomar decisiones, pues el pueblo ejerció una fuerte presión social que logró que los dominantes entendieran que debían tener en cuenta a la polis si no quería salir del gobierno.

La llamada *guerra de los curas*, en efecto, fue en gran medida el resultado de la oposición radical que emprendieron varios sacerdotes y sectores pro católicos contra las reformas *laicizantes* que las élites liberales habían estado adelantando desde su llegada al poder en la década del sesenta. Estas reformas sentaban las bases de un proyecto de estado laico y moderno en el

² «El territorio tuvo diferentes nombres durante el siglo XIX: 'Virreinato de la Nueva Granada', 'Estado de Cundinamarca' (1810), 'Provincias Unidas de la Nueva Granada' (1811), 'República de Cundinamarca' (1812), 'Provincia de Cundinamarca' (1812–1816), 'Virreinato de la Nueva Granada' (1816–1819), 'República de Colombia'/Departamento de Cundinamarca' (1819–1831), 'Estado de la Nueva Granada' (1831–1842), 'República de la Nueva Granada' (1842–1858), 'Confederación Granadina' (1858–1863), 'Estados Unidos de Colombia' (1863–1886), 'República de Colombia' (1886–)» (véase: Pombo y Guerra 1992).

³ «Las primeras décadas del siglo XIX fueron para la nueva república de Colombia un período inestable, marcado por continuos conflictos políticos y guerras civiles. Aunque se dieron las luchas de Independencia, la primera mitad del siglo tuvo carácter conservador. Se fue conformando una nueva capa dirigente con ideología que oscilaba entre el iluminismo y el romanticismo. A mediados del siglo, a pesar de la pobreza dejada por la guerra, el país empieza a moverse a un nuevo ritmo. El comercio internacional cobra mayor intensidad y se orienta hacia Inglaterra y, en proporciones menores, hacia Estados Unidos» (Londoño, 1984, p.3).

cual la Iglesia católica quedaba desplazada del lugar privilegiado que tradicionalmente había ocupado en la historia nacional. Medidas como la desamortización de bienes eclesiásticos, la supresión de comunidades religiosas, la libertad de cultos y la ejecución de un programa educativo de orientación laica, significaron duros golpes para la Iglesia en la medida que socavaron parte de su poderío económico y su ascendencia sobre la población (Jaramillo Jaramillo, 2013, p. 15).

Pero para entender bien la situación que se presenta en el país, hay que remitirnos algunos años atrás: en 1842, el Ministro del Interior Mariano Ospina Rodríguez elaboró un plan de reforma educativa que pretendía acabar con las distinciones de género que existían en las carreras universitarias de la época, para incluir a las mujeres en un nuevo sistema educativo que no supiera de distinciones de género ni de clases sociales, que no discriminara eligiendo qué carreras eran para que sexo y dictaminando qué comportamientos debían regir a hombres y mujeres en la sociedad. Ospina quería poner fin a las brechas sociales que eran generadas por actos discriminatorios contra la mujer, que no le permitían tener los mismos privilegios que ellos en cuanto a educación se refería, y que no les brindaba el mismo reconocimiento de derechos; por el contrario, las confinaba al hogar y la única educación⁴ a la que se les permitía el acceso, les daba herramientas para desempeñarse de una mejor manera como amas de casa, madres y esposas. No había una visión diferente de la situación de la mujer y no se le consideraba como un ser capaz de incidir en la sociedad granadina con actos públicos, políticos y culturales que la reflejaran como un ser pensante, capaz, autónomo y autosuficiente.

2. Estudio para la mujer neogranadina

Con la salida de Santander de la presidencia y la llegada de Pedro Alcántara Herrán se produce por parte del congreso una ley de instrucción primaria que discriminó a las mujeres. Así que, la reforma que trató de promover el Ministro Mariano Ospina Rodríguez para introducir las humanidades y las ciencias técnicas en los planes de estudio de las mujeres se hundió, y solo se admitió para los planes de estudio de los hombres. El avance en la época de los cuarenta de la educación de la mujer fue por iniciativa privada, fue así como en Bogotá el señor Pedro José Diéguez fundó en 1844 un colegio

⁴ «La educación de las mujeres fue un asunto determinante para la constitución de las mujeres modernas a partir del siglo XIX. Este proceso recuerda los discursos del cuerpo que tuvieron injerencia en el ordenamiento de la experiencia de las mujeres, y el tipo de experiencias que se propusieron para encarnar la feminidad. La educación de las mujeres se expone aquí como un dispositivo pedagógico primordial para ordenar la división sexual práctica y simbólica que acompaña la consolidación del Estado-nación en relación con las prácticas de gobierno que afianzan el vínculo entre familia y escuela» (Pedraza, 2011, p.74).

para mujeres en el que se enseñaba escritura, lectura, aritmética, castellano, ortografía, contabilidad, religión, geografía y francés; además, las señoritas aprendían trabajos manuales ayudadas por la directora, Manuela Mutis (Serrano, 2009, p. 166).

De forma similar a la experiencia del General Santander, el plan de Ospina contó con numerosas dificultades, las más sonantes mencionadas anteriormente. Pese a esto, su interés por elevar la calidad de los estudios y la seriedad de los programas obtuvo buenos resultados. A pesar de su marcada orientación conservadora, el rigor y la disciplina de las universidades existentes en el país lograron superar por algún período la confusión y el desorden de los programas universitarios. Allí se formaron durante los años cuarenta algunos de los más prestigiosos líderes del radicalismo colombiano, ya que Ospina pretendía una educación como derecho, centrada en los valores, y que fuese pública, gratuita y sin distinción de género⁵.

Para tener un panorama más amplio de esta situación social cabe mencionar –a modo de paralelo– que Próspero Pereira Gamba publicó el libro *Tratado sobre el principio de la igualdad* en 1850 con el propósito de realizar una fuerte denuncia sobre este derecho que se promulgaba en toda la República pero que no se cumplía, pues las diferencias entre las clases altas y bajas, y entre hombres y mujeres, seguían vigentes y eran más que evidentes.

Empecemos de hoy en adelante a educar para la sociedad a esta compañera del hombre, único lazo que nos liga a la tierra i sin el cual la existencia nos parecería insoportable. De esta manera conseguiremos que deje de ser esclava i no pase su vida triste i solitaria entregada a las faenas domésticas o a la austeridad de las devociones. Entónces ella hará libremente lo que el hombre hace: ejercerá su soberanía, i cumplirá a su vez las comisiones del pueblo: tomará una parte activa en los negocios políticos, morales i civiles de la sociedad; porque no hai justicia en que la mujer lleve solo las cargas i no disfrute de los derechos; que pase desapercibida de los negocios de su patria i vea con indiferencia el Gobierno, la Constitucion i las Leyes (Pereira Gamba, 1850, p. 50).

Estas declaraciones que el autor «dedujo de observaciones propias y por lo que el ilustrado periódico *El Siglo* publicó al respecto», intentaban esclarecer la decadencia de la sociedad al permitir que culturalmente se ubicara a la mujer por debajo del hombre, malestar que ya se volvía colectivo. Igual-

⁵ «En el siglo XV Comenius, quien fue uno de los principales filósofos en promover la educación, sostuvo que debería ser universal y extenderse tanto a hombres como a mujeres. En Colombia, sólo se logró una educación sin diferenciación según el género en los programas a partir de 1957» (Caputto Silva, 2017, p. 114–115).

mente, pretendía manifestar un llamado de atención categórico a la sociedad para que luchara contra estas anomalías, pues la mujer no debía ser la subalterna del hombre y debía educársele para que fuera consciente de ello.

Gracias a este autor, y a otros tantos pensadores liberales que empezaron a abogar por los derechos fundamentales de las mujeres, pues consideraban que la compañera del hombre solo tenía deberes, los habitantes de La Nueva Granada empezaron a vislumbrar cambios que en otros tiempos se hubiesen advertido como utópicos. Sin embargo, la Nación tuvo que esperar hasta 1867 para que el panorama empezara a cambiar un poco; en este año se creó la Universidad Nacional de los Estados Unidos de Colombia, institución que ayudó a modificar algunos imaginarios sociales y a mejorar la situación del país, creando nuevos pensamientos sobre temas fundamentales para el nacimiento de un pensamiento crítico en el total de la sociedad, y en especial de las mujeres, que hasta la fecha habían visto vulnerado casi en su totalidad su derecho a la educación.

Al asumir la educación superior el Estado colombiano abrió las puertas a la formación de profesionales en todos los campos del conocimiento. La firma de una ley que buscaba darle orden a la educación superior en Colombia tras la profunda liberación educativa promovida por el olimpo Radical le dio vida a la Universidad Nacional, la más importante en la historia del país y en la que se han formado innumerables pensadores, líderes, investigadores, científicos y profesionales que han ayudado a transformar a Colombia (Cataño, 1995, p.7).

Para resumir dicha situación, cabe destacar la noticia *Nueva Escuela* publicada el 20 de junio de 1849, donde se resalta [1] que la educación no era para todas las mujeres, sino exclusiva para las señoritas que provenían de familias pudientes socioeconómicamente; y [2] las diferencias conceptuales de los cursos que recibían y lo que realmente la sociedad neogranadina esperaba de ellas. En la noticia se referencian las nacientes escuelas que se construían en la capital y la educación que se impartía a las señoritas de la época. Dicha escuela fue abierta el 1º de julio de 1849 y la dirigió la señora Margarita Sarmiento de Silvestre, quien ayudada por otros profesores enseñó diferentes materias de las que se destacarán: «‘costura común, hilado con rueca i en el torno’, ‘doctrina i moral cristiana’ y ‘deberes de la mujer en los diversos estados sociales’, ‘bordado en blanco, con lanas, seda, plata i oro’, ‘labores en anejo, en jénero, con plumas i algunos tejidos en lana, seda e hilo’, ‘aritmética en jeneral i aplicacion de esta a los usos principales de las Ases’, ‘dibujo’ y ‘flores de mano’»(Anónimo, 1849, p.1)⁶. En la publicación se advierte cómo las materias estaban dirigidas exclusivamente hacia

⁶ Se respetó el nombre de las materias como aparecieron en la publicación original.

las manualidades (costura, bordado, flores de mano, cocina y confitería, entre otras); labores que los hombres de la época consideraban exclusivas para las mujeres.

Ahora bien, fue hasta 1870⁷ (cuando la presión social ejercida en los tres años anteriores, producto de la nueva formación impartida por la Universidad Nacional) que se produjo una verdadera reforma a las políticas educativas del país: la mujer ahora ya tenía la educación como derecho, lo que significó un gran avance pese a que el modelo educativo debía adaptarse a lo que era esta; es decir, aunque ahora podría aprender sobre geografía, matemáticas, gramática, medicina⁸, entre otros; el sistema educativo no podía perder de vista que ahora atendía público femenino por lo que también debía enseñar a tejer, a bordar, en resumen se les formaba para ser amas de casa. Con esto se buscaba que las mujeres siguieran las labores domésticas, entregándose abnegadamente al hogar y al cuidado de los hijos, que serían el futuro de la sociedad.

Sin embargo, todos estos cambios no presentaron un panorama positivo para las mujeres; un claro ejemplo es que una de las carreras ofertadas por la Universidad Nacional les otorgaba la titulación de Economistas, que las certificaba con conocimientos de economía y finanzas que únicamente ejecutarían en casa ya que no podían aspirar en sociedad, puesto que el único trabajo en el que se podían desempeñar era en el de maestras normalistas, en las escuelas normales femeninas que llegaron a Colombia en 1844. Y aunque ser maestras les brindó a las mujeres una de las pocas ocupaciones de donde podían obtener beneficios económicos y un lugar en la sociedad, esta se convirtió en un panorama que debe cambiarse por cuestión de dignidad y de igualdad. Es inaceptable que este conocimiento pedagógico sólo pudiera ser aplicado en la casa, porque según la lógica masculina les permitiría distribuir mejor el tiempo para manejar el mercado, las finanzas del hogar y la crianza de los hijos⁹.

⁷ «El panorama de la educación de la mujer se ve favorecida con la reforma del 1870, estableciendo que la educación para ellas debía ser obligatoria, gratuita y neutra; por lo que en el año de 1872 se creó la primera normal femenina y fue así que la mujer pudo acceder a la cultura y a la educación superior» (Serrano, 2009, p.166).

⁸ «En Latinoamérica, el acceso de las mujeres a los estudios universitarios se produjo a partir de la década de 1880 y también la carrera de medicina tuvo un rol protagónico. Fueron cinco los países latinoamericanos que incorporaron mujeres a la universidad en el siglo XIX: Brasil, México, Chile, Cuba y Argentina» (Palermo, 2006, p.27). Solo hasta 1957 las mujeres colombianas lograron acceder a una educación libre y sin distinciones de género.

⁹ «La educación de las mujeres se consolidó como una doctrina 'pedagógica' que se transmite socialmente de una manera opaca, práctica y moral. Estos rasgos se refieren al hecho de que la educación de las mujeres fue promovida entre amplios sectores de la población como un juego impreciso de actividades que se realizan en el trasfondo de la sociedad y carecen del

Fue entonces cuando en 1876 estalló una de las nueve guerras civiles colombianas: «La Guerra de los Curas», en la que los religiosos pretendían recuperar la posición de poder que siempre ostentaron en el país y que les fue arrebatada cuando los liberales asumieron el poder en la década del sesenta. Entraron en escena los Jesuitas, que en alianza con la Santa Sede impulsaron una reforma de carácter privado que buscaba retomar el control ejercido por la Iglesia a lo largo de la Historia de La Nueva Granada.

Transcurrida la época de la exclaustración y del retorno de los religiosos a sus posesiones, los jesuitas, concededores del funcionamiento de las casas de Nuestra Señora en España y de sus colegios, aconsejaron a las Madres de la Enseñanza solicitar religiosas de las casas de España. La Madre Concepción Urrutia inició afanosamente los contactos, primero en Francia y luego en España, esfuerzo que fructificó cuando en 1893 la madre Mercedes Caro acudió a la casa de Barcelona de donde le enviaron tres religiosas, quienes impulsaron con fervor el futuro del proyecto (Serrano, 2009, p.166–167).

La reforma, aunque de carácter privado, cedió un poco a los reclamos del pueblo, y para lograr perpetuar a la Iglesia en el poder que acaba de recuperar, accedió a brindar educación a la mujer como garantía de aquello que reclamaba. Empero, esto no significó libertad para el derecho a la educación en los Estados Unidos de Colombia: la recién fundada Universidad Nacional no pudo brindar garantías de calidad o de «verdadera educación», pues las reformas de Santander y de Ospina fracasaron y debieron responder a intereses privados de perpetuación del poder religioso que había dominado al país en toda su historia. Lejos se estaba de reconocerle a la mujer sus derechos en educación y atribuirle como un ente activo y aportante para la sociedad. Aunque ya podía desempeñarse como maestra en las nuevas Escuelas Normales Femeninas y ganarse un salario por primera vez, faltaban muchas batallas por librar.

En 1888 las mujeres de Colombia lograron acceder a una educación superior mediante un permiso otorgado por el Consejo de Ministros, pero únicamente para estudiar en universidades de carácter privado. Entre las primeras clases que se dictaron estuvieron la costura y algunos conocimientos básicos en medicina, lo que les permitió desempeñarse como comadronas o parteras¹⁰. «La educación de la mujer ha permitido una participación activa en la toma de decisiones, el bienestar de los hijos, la disminución de la

lustre de otros artes y oficios. No obstante, en ciertas ocasiones son motivo de alabanza en los círculos sociales a los que pertenezcan las mujeres –como sucede en los festejos–, y también de sanción, cuando no satisfacen expectativas en torno del hijo educado y limpio, la casa arreglada, la comida bien dispuesta» (Pedraza, 2011, p.77).

¹⁰ «Y aunque muchas mujeres llegaran a disponer de gran competencia en estos saberes, especialmente en los aspectos morales y médicos relacionados con su conducta, la crianza de

morbi–mortalidad y la explosión demográfica. El mejoramiento en las condiciones de salud viene precedido de logros en la educación»¹¹ (Caputto Silva, 2017, p.115).

3. Otros aspectos sociales que influyeron en la educación colombiana

En toda sociedad, el Estado debería promover a la educación como un derecho inalienable para todas las personas al ser un pilar fundamental dentro del progreso de cada nación. A través de esta el ser humano ha logrado grandes avances y también forjó nuevas ideologías que se ven reflejadas o pasan de una generación a otra; conjuntamente logra establecer o enterarse de cosas que no conocía convirtiéndose así en dueño de sus propias decisiones y no en alguien que sigue viejas ideologías en las que no cree pero que son dictamen social o costumbre nacional.

Don Miguel Samper decía que la ignorancia, la pobreza de los pueblos, el fanatismo de las masas, han sido generados por el catolicismo y los institutos religiosos que han empujado a la juventud en pos del título de Doctor en desprecio de las Ciencias Naturales. «El naturalista –agregaba– el químico, el ingeniero estudian para dominar la naturaleza, el sacerdote y el letrado, estudian para dominar los pueblos (Guerrero Vinuesa, 2013, p.71).

Lo mencionado por Miguel Samper es un gran acierto ya que históricamente en Colombia la Iglesia tuvo un conflicto directo con la educación; como Institución a esta solo le interesaba que los colegios y universidades en el país fueran exclusivos de las clases dirigentes, con el fin de que el poder se perpetuara en las mismas castas y no se otorgara al ciudadano promedio. Las altas esferas eran las únicas que podían acceder a profesiones mejor remuneradas y de más prestigio, como la filosofía, la medicina y la ingeniería; lo que les permitía tomar las decisiones del país¹².

los hijos y las relaciones matrimoniales, estaban fuertemente controlados por hombres: médicos, pensadores, pedagogos y gobernantes que, como autores, consejeros y tutores, produjeron los textos y atendían y sancionaban la vida cotidiana de las mujeres a través del complejo de consejos, prácticas, instrucciones y formas de control que encaminaron la subjetividad de la mujer moderna. Por esta condición, cuando surgieron los programas universitarios para la *educación de la mujer*, se estructuraron a partir de asignaturas que enseñaron este conocimiento con un carácter escolar. Hasta el día de hoy es posible asistir a cursos o hacerse a textos donde se consigna el conocimiento propio de la *educación de mujeres*: cocina, *glamour*, belleza, decoración, educación de los hijos, vida en pareja, entre otros» (Pedraza, 2011, p.80).

¹¹ Cfr. Sen A. Desarrollo y libertad. Bogotá. Planeta. 2000. pp.235–239.

¹² «El interés por estas Ciencias fue importante porque muchos individuos de clase alta, viajaron al extranjero a cursar diferentes carreras especializadas en el área del comercio, la

Con estas pretensiones la clase alta siempre era más favorecida: los padres de las élites económicas tenían la oportunidad de enviar a sus hijos a países europeos y a Norte América para que se forjarsen como buenos profesionales consolidando sus conocimientos. Estas ventajas educativas trajeron para sus familias múltiples beneficios económicos y políticos, pues muchas de ellas que estaban conformadas por terratenientes que dirigían al país, pudieron aspirar a tener gobernantes y fundadores de algunos bancos de la época.

Una de las obras de la década de 1860 que mejor retrató esta situación es la novela *El sereno de Bogotá* (1867) de José I[gnacio] Neira [Acevedo]¹³, en la que se narran acontecimientos que incluso en la actualidad siguen vigentes en la Nación: la corrupción, la desigualdad de género, la lucha constante por defender los derechos, las problemáticas internas y el silencio que consume a la sociedad por no tener el derecho a la libre expresión.

Un sereno es un de aquellos séres que desempeñan en la sociedad bogotana funciones de la mayor importancia. Él vela mientras los demas duermen; tiritita de frio mientras los demas están abrigados, i muere de hambre i de pobreza, cuando es el guardian de los ricos almacenes del opulento, de cuyos tesoros solo conoce los frios cerrojos i las dobles puertas, que debe, cual dogo fiel, guardar por el módico sueldo de doce pesos¹⁴ (Neira, 1867, p.3-4).

Así de abrumadora y desconcertante es la trágica historia que vivió Luis, un señor sin más aspiraciones que ser un sereno que cuida las calles de la suntuosa Bogotá. La historia que relata al narrador detalla su ingrata vida colmada de infortunio y desgracia, pues cuando era joven unos eventos desafortunados lo hacen descender de la clase alta a la miseria absoluta, quedando solo y sin rumbo alguno.

La historia empieza en 18... cuando el joven Luis vivía en Pie de Cuesta (Santander) y su padre decidió integrarlo a la sociedad de Bogotá para sus estudios de abogado. Inició sus estudios en el colegio San Bartolomé en los que se destacaba en lo académico y en el círculo social de sus amigos. Pasado algún tiempo recibió en una carta de su madre la trágica noticia del asesinato de su padre, líder político del lugar, quien había sucumbido víctima de su celo por el orden público.

Hijo mio: los sucesos políticos nos ponen cada dia mas en la imposibilidad de vivir largo tiempo en estos lugares. Todos los animales i ganados

ingeniería y la medicina. Preferiblemente se matricularon en Universidades Católicas de Estados Unidos, Inglaterra y Francia» (Guerrero Vinuesa, 2013, p.73).

¹³ Se respetó la forma en que el autor se publicó en sus obras: José I. Neira; razón por la que su nombre completo aparece entre corchetes.

¹⁴ En los textos antiguos se respetará la ortografía original de la época.

nos han sido robados, i yo no querría por nada en el mundo que que tú, mi única esperanza, mi solo amor sobre la tierra, fueras víctima, como tu padre, del odio de los partidos. Vendamos «El Palmarito» i sus plantíos; vendamos nuestra casa en el lugar i vámonos para Bogotá, donde nos radicaremos i yo podré supervijilar tu educacion, rodeándote de mis maternales cuidados (Neira, 1867, p. 33).

Para no perder el resto de la fortuna que les quedaba, ambos confiaron en un prestamista que, por beneficiar a un hombre de clase alta, los traicionó y robó. Así, con las trágicas noticias la madre contrajo una enfermedad y murió, el joven Luis tuvo que abandonar sus estudios, perder las ilusiones de nupcias con su amada (que pertenecía a una familia adinerada) y al final quedó abandonado y en la calle. Estos acontecimientos son el inicio de las desgracias del protagonista, cuyo relato retrata una época donde solo la burguesía podía progresar.

La obra de Neira representa una Nación en la era muy importante que los hombres se criaran en un ambiente educativo que solo era posible para aquellos hijos de familias pudientes. Desde el año 1863 hasta 1876 se dio a conocer un régimen de liberalismo radical¹⁵ en el cual se creó una propuesta educativa que traería para todos los hombres formados en universidades privadas, del país o del exterior, muchos beneficios. Estas personas fueron las mismas que tuvieron el privilegio de estudiar ciencias naturales y algunas ingenierías en Estados Unidos e Inglaterra. Para el país, en ese momento, era muy importante tener profesionales en estas ramas, ya que así podrían empezar a fabricar ferrocarriles, barcos, carretas y carrozas más modernas, entre otras cosas; y así crear un nuevo modelo económico que facilitara las formas de vida rurales y urbanas.

Se adoptó entonces en los Estados Unidos de Colombia una cultura de imitación y una esperanza por alcanzar los estilos de vida que se llevaban en el extranjero, pues no solo eran estilos de vida sociales, sino también estilos de gobierno, de libertad y de pensamiento. En general, el deseo de los colombianos por alcanzar estos nuevos modos de vida y pensamiento se consideraba una utopía benéfica para el progreso de la Nación.

Con la migración de comerciantes de los Estados Unidos de Colombia a los Estados Unidos de América se produjo un cambio en el pensamiento social que influyó notablemente en los modos de vida de los habitantes del país.

¹⁵ «Desde el comienzo del régimen radical, la política educativa privilegió el área de las Ciencias Naturales y creó un ambiente propicio para el desarrollo de esta tendencia a la cual se plegaron los industriales conservadores, este sector progresista 'consideraba importante tener hombres preparados en esta área del conocimiento, para lograr trabajadores honestos y capacitados', plantearon su interés por las Ciencias Útiles, para cimentar el hábito del trabajo, el provecho individual, familiar y en consecuencia nacional» (Guerrero Vinueza, 2013, p.73).

La economía del Territorio tuvo un crecimiento significativo, ya que los comerciantes empezaron a abrir sus negocios incorporando aspectos de las culturas y costumbres extranjeras que habían traído interiorizados. Se marcó un antes y un después en la historia de la Nación. Colombia pasó de ser un país que deseaba perpetuar las raíces y tradiciones, y se volvió un país que exaltaba la cultura extranjera queriéndola imitar. Se cruzó por un proceso de pérdida de identidad, de desconocimiento y olvido de las tradiciones y costumbres ancestrales, y los habitantes solo pensaban en ser como los de afuera imitando las costumbres norteamericanas y europeas, porque se consideraban mejores y progresistas.

La educación se centró en las ciencias exactas¹⁶ y los partidos políticos adquirieron más fuerza por lo que empezaron a atacarse con mayor dinamismo y eficacia porque ninguno lograba ponerse de acuerdo en el modelo de nación que había que alcanzar: las guerras internas se recrudecieron, los sueños de progreso se vieron frustrados por acciones temerarias que deseaban evitar un cambio, y las élites se perpetuaron en el poder.

Todos estos acontecimientos se deben a las políticas formativas que nunca estuvieron bien diseñadas, pues aunque se asumieron avances significativos en materia de derechos, la educación seguía siendo en su mayoría elitista al responder solo a intereses particulares de algunas capas del poder. Por su distribución geográfica y sus condiciones históricas de conflicto interno (guerras civiles), el Territorio siempre tuvo poblaciones marginadas y aisladas que no pudieron usufructuar la presencia estatal ni los recursos económicos e intelectuales que pudiesen ser aprovechados para el bienestar de los ciudadanos.

Faltaría citar más ejemplos en los que se evidencie las precarias condiciones educativas de la Nación en aquella época. La débil presencia del Estado, las malas administraciones y las erradas decisiones que se tomaban constantemente, solo respondieron a una falta de educación que permitió que se tergiversaran y se malinterpretaran las luchas de aquellos individuos que pretendían que las situaciones que denunciaban cambiaran para el bienestar del país.

¹⁶ «Otra suerte corrió la ciencia de la mujer. Mientras que a mediados del siglo XIX el hombre dejó de ser objeto de una ciencia específica que lo considerara a partir del dualismo cuerpo-mente, para pensarlo en la diferencia que logró articular la noción de cultura, la mujer continuó siendo observada por sus particularidades corporales. Si bien en el transcurso del siglo XIX la ciencia de la mujer evolucionó hacia la ginecología, esta nueva disciplina médica continuó subrayando la división cuerpo-mente, siguió empleando la fisiología como principio epistemológico y afianzó el recurso ideológico de la medicina filosófica para moralizar la femineidad» (Pedraza, 2011, p.75).

4. El derecho a la educación de la mujer

En el siglo XIX se advirtió un problema de gran trascendencia sobre los derechos de la mujer en diversos factores, pero el más influyente fue el de la educación: a finales del siglo llegaron algunas reformas para otorgarle una buena enseñanza y un conocimiento amplio en muchos temas y se les brindó un acompañamiento para prepararlas no solo con un buen aprendizaje, sino también para salir a laborar y lograr un papel consciente que les permitiera la emancipación para lograr asumir un rol importante y activo dentro de la vida política y social externa a la familia. Este fue el comienzo de una serie de sucesos que llevaron a que la mujer se liberara y dejara atrás la vida de esclava doméstica que había llevado hasta entonces; fue el comienzo de una serie de cambios estructurales a nivel social y de Estado que influyeron en los modelos de la vida nacional, en las formas de gobernar, y en las maneras de ver y entender al país. La concepción de mujer, de femenino y de feminidad¹⁷ empezó a cambiar en el ocaso de este siglo; y aunque la sociedad demoró en aceptarlo como algo normal, estos conceptos marcaron un hito y un progreso significativo no solo para la mujer, sino también para la historia del país y de la sociedad.

Trabajos como los de Segalen nos hacen ver que olvidamos a menudo que en una sociedad agrícola la vida de la mujer es corta, dura, pero no marginal. La actividad de hombres y mujeres está íntimamente ligada. La mujer está lejos de permanecer confinada en la casa: el horno, la fuente, el lavadero... son el medio en que se mueve. Desarrolla todo un complejo de actividades que hacen de ella un ser autónomo: guisa, teje, cría ganado, cuida la huerta, hace quesos y conservas que llega a comercializar, etc. Toda esta serie de actividades genera todo un campo de saberes fe-

¹⁷ «Se consideraba que, de aceptarse el ingreso de las mujeres a los estudios superiores y a la fuerza laboral más calificada, la condición femenina se desviaría de sus principales tareas, para verse forzada en terrenos en los cuales su naturaleza mostraría sus limitaciones. Esta situación obraría en desmedro de la atención que requerían el hogar, la familia y el matrimonio. En el marco de las apreciaciones que fundaron el Estado nacional, la desviación en el orden social que podría acarrear una subjetividad femenina más autónoma apareció como “cuestión de Estado». Se veían comprometidos la configuración del Estado nacional y los fundamentos prácticos de su gobierno, específicamente en el núcleo doméstico, donde se habían apalancado las formas modernas de gobierno de la vida. La naturalización de la diferencia de la mujer en el cuerpo “femenino” que ya se había asimilado en la educación de las mujeres, se avivó con la medicalización generalizada del cuerpo que experimentaron las sociedades a lo largo del siglo XIX. Pero el debate postergado fue inevitable durante la primera mitad del siglo XX. La presión que ejercían mujeres, pensadores, periodistas, escritores, gobernantes, la prensa y el entorno internacional, se comenzó a canalizar con las reformas de los años treinta que iniciaron los gobiernos liberales. Finalmente, el movimiento sufragista se fortaleció hasta conseguir en los años 1954 y 1957 los nuevos derechos de ciudadanía para las mujeres” (Pedraza, 2011, p.76).

meninos sobre la vida, la salud, la muerte... Conocimientos técnicos, médicos, sociales y simbólicos que sitúan a la mujer del medio agrícola en un plano diferente al masculino, pero no marginal. Su necesaria e imprescindible presencia en un sinfín de actividades da a las mujeres un poder propio que se traduce, a través de sus medios asociativos (horno, lavadero...), en un peculiar ejercicio del mismo: vigilancia de la norma moral, sancionando, denunciando... Discurso éste, que hoy calificaríamos de privado, que ejerce un importante influjo en las costumbres (Ballarín Domingo, 1989, p.246–247).

La mujer de esa época, sin obtener un título profesional, lograba tener conocimientos previos en diferentes ámbitos de su vida, aunque la concepción social era de una persona sumisa confinada¹⁸ a realizar las labores del hogar, hacerse cargo de sus hijos, de su cónyuge, y evitar entrometerse en asuntos de política o temas sociales. El hacer quesos, lavar, cocinar y criar hijos, más allá de un rol de sumisión, le daban a la mujer un papel de servicio, otorgándole un lugar para el cuidado de la familia.

Puede mencionarse los diversos variables que se gestaron en el transcurso del siglo XIX para que a la mujer se le otorgase el derecho a la educación; cambios que incluían diferentes estrategias para que no se les quitase el reconocimiento social que había ganado y su participación en la vida social no se viese opacada. Así, acceder a los recursos judiciales que les proporcionaban, ingresar a los diferentes institutos que les brindaban educación en una época de exclusión, adherirse al sufragio (aunque fuera por un breve período), y desempeñarse correctamente en las diferentes esferas públicas y políticas a las que ahora tenían acceso, eran renovaciones que algunos poderes hegemónicos veían imprudentes, ya que creían que estos eran solo privilegios y detalles de fina coquetería para el sexo femenino¹⁹.

¹⁸ En contraste: «Las mujeres norteamericanas en el siglo XIX contaban con una mejor libertad para acceder a sus derechos. Se distinguían de las otras por ser más independientes se caracterizaban por viajar, por formar clubes y asociaciones, por tener un rol importante en la lucha contra la esclavitud, por el acceso a la educación y su participación social y política. Tocqueville viajó en 1832 a Estados Unidos y se sorprendió ante la libertad de circulación y de conducta de las norteamericanas, a las que el Código de Louisiana reconoció precozmente el derecho al secreto de la correspondencia (Perrot, 2000: 53). Michelle Perrot (2000) describe a las norteamericanas de la época como grandes viajeras, mujeres actoras–protagonistas de un viaje acción, 'aquél por el cual las mujeres intentan una verdadera salida fuera de sus espacios y papeles'» (Palermo, 2006, p.16).

¹⁹ «Para Emiro Kastos (Juan de Dios Restrepo), colaborador del periódico El Pueblo de Medellín, se trataba de un 'sentimiento de galantería' para con el sexo débil; afirmaba además que la mujer no necesitaba de derechos políticos ni de emancipaciones, dado que su destino 'era adherirse a los seres que sufren, sacrificarse por las personas que aman, llevar consuelo a la cama de los enfermos, aceptar de lleno sus graves y austeros deberes de madre y esposa

En esta época las mujeres no solo participaron de la educación superior, sino que comenzaron a educar a sus hijos por decisión propia para ampliar sus conocimientos. De ahí que la mujer se incorporase al ámbito profesional gracias a su participación en temas pedagógicos dentro y fuera de los institutos de educación femenina y así se viera incluida en las nuevas dinámicas sociales que se estaban implantando en los Estados Unidos de Colombia, y desde 1886 en la República de Colombia.

Países como Argentina (pionera en revoluciones), México y Perú, sirvieron de ejemplo para las gestas que se daban en la Nueva Granada; de allí termina de llegar el fortalecimiento femenino que habían iniciado Manuela Beltrán o Policarpa Salavarrieta desde las guerras de independencia: ellas siguieron el ejemplo de Olympe de Gouges en la Revolución Francesa y ayudaron a la sublevación del pueblo en la Revolución de los Comuneros.

Aunque estas mujeres compartían el mismo objetivo, que era la lucha por sus derechos tanto en la educación como en el trabajo y en la vida misma, el privilegio de votar aun debía ser alcanzado. La Iglesia tenía tanta influencia sobre la vida cotidiana de las mujeres que dilató, mediante su apoyo al partido Conservador, el proceso para la consecución del voto femenino, provocando que la mujer no tuviese un papel protagónico en la toma de decisiones.

Habían pasado ya algunos años desde que en la constitución de Vélez (Santander) se respaldó por primera vez el sufragio para las mujeres consagrado en el artículo 7 de la Carta: «Son electores todos los habitantes de la provincia casados o mayores de veintiún años; y cada uno de ellos tiene derecho para sufragar por el número total de Diputados de que se compone la Legislatura»²⁰ (Vélez, 1853, p.5). Como otras constituciones coetáneas, en su preámbulo se invocaba al pueblo como fuente de autoridad y de soberanía y ofrecía proteger las libertades de tránsito e industria, a la par que garantizaba el derecho a la educación elemental gratuita y el pago de un solo impuesto directo proporcional a la riqueza (Aguilera Peña, 2003, p.8).

Aunque esta constitución sólo fue válida para la provincia de Vélez (Santander) y no para el resto de la Nación, el derecho de las mujeres a sufragar no pasó desapercibido en los círculos políticos de diversas regiones del país; el mismo gobernador de la provincia de Vélez, Antonio María Díaz, constató su desacuerdo con lo que él consideraba «un privilegio» para las mujeres, pues en 1853 la Constitución Política de la Nueva Gra-

[...] dar suavidad a las costumbres y poesía al hogar doméstico [...], etc.» (Aguilera Peña, 2003, p.6).

²⁰ Ordenanza de la Legislatura N° 6 del 24 de noviembre de 1853, sobre las elecciones art. 1 (Vélez, 1853, p.20–21).

nada exigía que para sufragar la persona debía poseer calidad de ciudadano granadino, y esa norma sólo cobijaba a los varones mayores de veintiún años casados o que lo hayan sido (Sánchez Vargas, 2014, p. 77–78).

Este tipo de afirmaciones permite observar cómo las diferentes ideologías políticas, en especial las conservadoras, pretendían negarle a la mujer la igualdad de derechos, ya que los hombres creían que ellas solo eran objetos dedicados a su complacencia, y sin la capacidad mental de tomar decisiones importantes, fuese dentro de su entorno familiar como en la sociedad. Justamente, como la sociedad no permitía a la mujer cumplir ningún papel importante, solo quería verla como un ama de casa, como una costurera o como una partera. Todos estos oficios sumamente importantes para la subsistencia de una sociedad que no consideraba a las mujeres como importantes.

5. Consideraciones finales

Dados todos estos elementos históricos y contextuales que abarcaron el siglo XIX, puede hablarse entonces, en palabras de Serrano (2009), de tres etapas de la educación en el país: La primera comprendió las décadas de 1820 a 1849, época de cambios en la Nueva Granada, de establecimiento de gobiernos y formas de gobernar, y de instauración de orden e identidad nacional en el territorio. El Ministro del Interior Mariano Ospina Rodríguez impulsó una reforma educativa liberal que pretendía reconocer a la educación como derecho, y hacerla pública, gratuita y sin distinción de género.

La segunda se situó entre 1850 a 1869, período en que los liberales lograron arrebatarse el poder a la Iglesia conservadora y establecer un orden social diferente que permitió ciertas liberaciones y el surgimiento de algunos pensamientos críticos e innovadores; así, la creación de instituciones como la Universidad Nacional de Colombia sirvieron para formar líderes de un país y fomentar el conocimiento para la sociedad.

La tercera etapa se constituyó entre 1870 y 1876, la educación se consagra de nuevo como un derecho constitucional en los Estados Unidos de Colombia, claro que su enseñanza ya no es exclusiva por directrices del Estado, sino que existe una coadyuvancia entre el sector público y el privado que promovió la reforma de 1870 que no se pudo llevar a cabo por la influencia de la Iglesia y la guerra civil (Serrano, 2009, p.167).

Se advierte entonces que ha habido progresos y avances en cuestiones educativas, que la mujer ha sido sujeto de discriminación a lo largo de la historia, pero que con sus luchas de emancipación ha logrado obtener reconocimiento, validez e importancia al interior de la sociedad. También que se ha transformado, cada vez más, en un sujeto importante para la evolución y la adquisición de políticas modernas que permitieron progresar y mejorar condiciones de vida al interior de la familia, del hogar y de la sociedad.

Ahora la mujer tiene mayor participación en la sociedad, accede a cargos públicos y administrativos, es reconocida como ente activo y aportante para las dinámicas cotidianas y cada vez se le da mayor importancia en aspectos y ámbitos fundamentales para la vida de un país y la construcción y mantenimiento de nuevos estilos de vida que mejoren las condiciones diarias de una nación. Sin embargo, es innegable que muchas mujeres siguen siendo subyugadas y tratadas como seres inferiores por los hombres, y esto es algo por lo que la sociedad tiene que seguir luchando: aunque la mujer en la actualidad tenga el derecho de votar y de estudiar la carrera que quiera, no se ha alejado del todo de su papel de esposa y ángel protector del hogar.

Finalmente, cabe destacar que desde el siglo XX el derecho a la educación de la mujer fue contemplado desde otro punto de vista gracias a los avances que se lograron en el siglo XIX. «En Colombia, como en otros países latinoamericanos, la educación de las mujeres nació directamente vinculada a la constitución del Estado nacional durante [este] siglo» (Pedraza, 2011, p.77). En la última década, las mujeres alcanzaron altos porcentajes de participación en la educación superior²¹. Para que dicho suceso aconteciera, en la enseñanza pública debió iniciarse un proceso de educación de las mujeres que las convirtió en partidarias necesarias para los procesos gubernamentales de los Estados modernos. En la actualidad, en el país se entiende que la educación para hombres y mujeres debe ser la clave del éxito para lograr una equidad de género en aspectos sociales, políticos y económicos.

²¹ «Según las cifras del Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ministerio de Educación, entre 2010 y 2017 se graduaron 3.085 personas de doctorados en el país, 1.847 eran hombres y 1.238 eran mujeres. Es decir, que las mujeres son el 40,1 por ciento del total de doctores» (Salazar, 2019).

Referencias bibliográficas

- Aguilera Peña, M. (2003). Por primera vez, la mujer tuvo derecho a votar en 1853. 150 años de la Constitución de la provincia de Vélez. *Revista Credencial Historia*, 163, 5–19.
- Anónimo. (1849). Nueva Escuela. *Hoja suelta*, (jun. 20), 1. Bogotá: Imprenta de J. Cualla.
- Caputto Silva, L. A. (2008). La mujer en Colombia: educación para la democracia y democracia en la educación. *Revista Educación y Desarrollo Social*, vol. 2, N° 1, 112–121.
- Ballarín Domingo, P. (1989). La educación de la mujer española en el siglo XIX. *Historia de la educación: Revista interuniversitaria*, N°8, 245–260.
- Guerrero Vinuesa, G. L. (2001). La educación colombiana en la segunda mitad del siglo XIX. Del modelo educativo Laico y utilitario al modelo católico–tradicional. *Revista historia de la educación colombiana*, vol. 3, N° 3 y 4, 69–86.
- Cataño, G. (1995). Los Radicales y la Educación. *Revista Credencial Historia*, N° 66, 1–9.
- Jaramillo Jaramillo, J. (2013). La guerra civil de 1876–1877 y el castigo de los «curas rebeldes»: el caso del obispo de Pamplona, Ignacio Antonio Parra. *Historia y Sociedad*, N° 24, 243–256.
- Londoño, P. (1984). La mujer santafereña en el siglo XIX. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. 21, N° 1, 3-24.
- Neira, J. I. (1867). *El sereno de Bogotá. Novela histórica*. Bogotá: Imprenta de la Nación.
- Palermo, A. I. (2006). El acceso de las mujeres a la educación universitaria. *Revista Argentina de Sociología*, vol. 4, N° 7, 11–46.
- Pedraza, Z. (2011). La «educación de las mujeres»: el avance de las formas modernas de feminidad en Colombia. *Revista de Estudios Sociales* N° 41, 72–83.
- Pereira Gamba, P. (1850). *Tratado sobre el principio de la igualdad*. Bogotá: Imprenta de Nicolás Gómez.
- Perrot, M. (2000). Salir. En: Duby, Georges y Perrot, Michelle (directores), *Historia de las mujeres. El siglo XIX, Tomo 4*. Madrid: Editorial Taurus.
- Pombo, M. A. y Guerra, J. J. (1892). *Constituciones de Colombia*. Bogotá: Imprenta Echavarría Hermanos.

- Salazar, S. (2019). El 40 por ciento de los doctores en Colombia son mujeres. Recuperado de <https://colombiacheck.com/chequeos/el-40-por-ciento-de-los-doctores-en-colombia-son-mujeres>
- Sánchez Vargas, Andrés Felipe. (2014). Representaciones culturales femeninas en *Manuela. Novela Bogotana* (1858) de Eugenio Díaz Castro. *Tesis de Maestría*. Universidad de Antioquia, Medellín.
- Sen A. (2001). *Desarrollo y libertad*. Planeta. Bogotá
- Serrano, A. G. (2009). La evolución del derecho a la educación en Colombia entre 1820 a 1876, como un derecho económico, social y cultural. *Prolegómenos–Derechos y Valores* Vol. XII, N° 24, 155–168.
- Vélez (Santander) - Legislatura Provincial (Autor Corporativo). (1853). *Constitución política de la Provincia de Vélez*. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.

EL PERSONAJE FEMENINO LECTOR EN *MANUELA* (1866) DE EUGENIO DÍAZ CASTRO

Andrés Felipe Sánchez Vargas¹

Corporación Universitaria Minuto de Dios–UNIMINUTO

Resumen

Para interpretar a la mujer lectora en el ámbito literario colombiano de mediados de siglo XIX, este escrito trabajará a tres personajes femeninos de la obra de Eugenio Díaz Castro que representan este rol: Clotilde, Juanita y Marta. La representación de estos personajes requiere entender las causas sociales y las influencias culturales que propiciaron el resultado de su construcción, pues gracias a la voz de estos, el autor pudo difundir un mensaje intencional que buscaba denunciar la precaria situación de las mujeres letradas que seguían siendo ridiculizadas en algunos círculos sociales por el hecho de ser estudiosas e instruidas.

Efectivamente, el tratamiento de dichos personajes también permitirá comprender las problemáticas socioculturales relacionadas a la educación de las señoritas en la Nueva Granada desde una postura que se aparte de los relatos que se empeñaban en representar a la mujer «buena» o «mala» de acuerdo a su forma de pensar y actuar. De hecho, fueron muchos los escritores neogranadinos de ideología liberal que se atrevieron a narrar en sus textos las diferentes esferas públicas: sociales, laborales y familiares en las que se movía la mujer de la época; relatos que permitieron observar nuevas perspectivas diferentes a la realidad velada que se pretendía publicar en otras obras literarias.

Palabras clave

Eugenio Díaz Castro, Manuela, Mujer lectora, Representación, Sociedad de siglo XIX, Cultura.

¹ Docente universitario en el Programa de Comunicación y Periodismo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios–UNIMINUTO. Magister en Literatura colombiana y pregrado en Lengua Castellana y Literatura por la Universidad de Antioquía. Actualmente dirige el proyecto de Investigación y desarrollo *Novela Nación y Comunicación en Colombia (1860–1869)*. Su línea de investigación se centra en la materia comunicativa, la imagen, la representación y la identidad, así como en la Literatura y Sociedad en Hispanoamérica.

1. Representaciones femeninas

Analizar las representaciones de algunos personajes femeninos que se hallan en la novela *Manuela* (1866)² de Eugenio Díaz Castro, requiere entender las causas sociales y las influencias culturales que propiciaron el resultado de su construcción, ya que dichas representaciones se basaron en códigos y convenciones culturales que provenían de las representaciones sociales y los imaginarios colectivos en los que se encontraba inmerso el autor. En efecto, Martínez–Bonati (1981) afirmó que: «Siendo la representación imagen de lo ausente, presencia imaginaria de lo ausente, puede ser imagen no sólo de lo que ha existido y ya no existe, sino también de lo que nunca existió» (p.77). Desde esta perspectiva, las representaciones literarias que Díaz Castro trabajó en su novela sirvieron para estructurar mensajes, difundir intenciones y lograr objetivos específicos que el lector podía vislumbrar en los mundos ficcionales que rodeaban el entorno de los personajes.

Vincular la teoría de la representación en la obra de Díaz Castro ayudará: primero a comprender los aspectos culturales que existían en aquella época, y segundo, a esclarecer la manera en que sus estructuras y modificaciones sirvieron, o no, para difundir algunas intenciones que posiblemente influyeron en los sujetos sociales en general, y en las mujeres en particular, puesto que en el siglo XIX, el hombre todavía pretendía influir de manera directa en los roles que desempeñaba la mujer: sus comportamientos, sus modos de vida y la forma en que debían emplear las conductas aprendidas para formar una sociedad ideal.

Ahora bien, reconocer que la obra literaria es un reflejo abierto o velado de la realidad, y que por medio de esta se propone un paradigma social de acuerdo a los intereses de cada autor, permite pensar cómo la sociedad neogranadina influía culturalmente en la mujer a través de sus acciones: la forma de educarla, las lecturas que podía efectuar, los oficios domésticos que debía realizar, los trabajos a los cuales tener acceso, las buenas costumbres que debía seguir, entre otras. Dichas formas de coacción abarcaron en diferente medida todas las condiciones socio–económicas a las que pertenecía cada mujer, desde las clases menos favorecidas hasta las más pudientes, lo que incluía a hacendadas, labradoras, ciudadinas y aldeanas.

² La primera vez que la novela se publicó fue en 1858 en el periódico literario *El Mosaico* fundado por Eugenio Díaz Castro y José María Vergara y Vergara. Allí solo se divulgaron los primeros ocho capítulos y su título fue: *Manuela. Novela Bogotana*. Luego en 1866, después de que Díaz Castro falleciera en 1865, Vergara la publicó completa como obra póstuma en *Museo de cuadros de costumbres i variedades*. Tomo II, antecedida de un prólogo en el que contó datos biográficos errados de Díaz Castro. En esta compilación se le cambió el título a: *Manuela, novela orijinal por Eujenio Díaz*. Con esto Vergara se aseguró de quitar idiosincrasia a la obra del autor.

Así, dada la variedad de representaciones femeninas que podrían trabajarse desde las obras literarias colombianas que se escribieron entre 1860 y 1869, este trabajo se centrará en tres personajes que cumplen el rol de lectoras en la novela *Manuela* de Eugenio Díaz Castro: Clotilde, Juanita y Marta, pues con ellas se tratará de detectar y exponer algunos conceptos culturales que la mujer debía aceptar, consentir y reconocer para pertenecer a la sociedad, como los estudios que obtenían, las lecturas que realizaban, las conductas que decidían adoptar de acuerdo a lo aprendido, las oportunidades laborales a las que podían acceder estimada su posición social, y las situaciones familiares, sociales y políticas que debían soportar.

2. Clotilde y Juanita: Hacendadas y letradas

Clotilde y Juanita eran hacendadas: hijas de familia que crecieron con especial cuidado, protección, resguardo y vigilancia, porque siempre estuvieron bajo la tutela de sus padres. Se educaron con las más estrictas reglas de la sociedad, no para su propio beneficio sino para volverlas más sumisas ante la sociedad. Aunque formaban parte de una clase social privilegiada por los ingresos que generaban las haciendas, su vida social se veía reducida a un pequeño círculo de amigos y a los trabajadores del padre. Ellas vivían en «El Retiro» y «El Silencio» respectivamente, haciendas de las que no salían a menos que fuera para recoger flores, ir a bañarse, ir a misa o celebrar las fiestas patronales de su pueblo; por lo cual representan –según los parámetros del siglo XIX– a las mujeres buenas que se dedicaban a la vida del hogar y a la conservación del patrimonio.

Justamente Clotilde es uno de los pocos personajes femeninos letrados en el mundo ficcional de *La Parroquia*, pues en la Nueva Granada no todas las mujeres corrían con esa suerte: Con respecto a la educación, una de las primeras clases que se daban en las escuelas para señoritas era el afianzamiento de la ‘Escritura’ y la ‘Gramática castellana’ que algunas ya traían aprendidas desde sus núcleos familiares; esto se daba en las familias que tenían respaldo y poder económico. En el caso opuesto, las señoritas que no gozaban de un estatus social alto, no podían acceder a los estudios, y por lo tanto eran iletradas.

De esta suerte, dentro del grupo de mujeres que no tenían estudios, algunas se quejaban por la dura situación que debían afrontar, mientras que otras aguantaban pacientemente –sin desconocer su desfavorable posición– los designios de una sociedad que las oprimía y no les garantizaba la igualdad de condiciones. Desde luego, ‘las buenas maneras’, ‘la dulzura sin coquetería’, ‘el orden’ y ‘el aseo’ que se enseñaba a las jóvenes en las escuelas de la capital era aplaudido por los padres de familia que tomaban la decisión de

otorgar estudio³ a sus hijas. Este escenario sociocultural que no podía seguir siendo disimulado empezó a tomar fuerza en la cotidianeidad de la Nación, pues el malestar social de los neogranadinos se reforzó por no entender la difusión de ideas del momento.

[L]as circunstancias políticas y socioculturales de esos años permitieron que los distintos grupos enfatizaran diferentes aspectos, tomando conceptos particulares provenientes de países europeos para apropiárselos; así, cada uno valoró de manera distinta lo proveniente de Francia, Inglaterra o España, y efectuó elaboraciones conceptuales según su ideología, su inclinación política y sus creencias religiosas. Del mismo modo, para todos ellos, los impresos (libros, periódicos o panfletos) jugaron un papel importante en la reproducción y divulgación de las representaciones sociales que se produjeron, mediante las que se emitieron sistemas de códigos y principios orientadores de la forma en que se definió la conciencia colectiva de la sociedad neogranadina de la época (Rodríguez–Arenas, 2011, p.30).

En uno de los diálogos de Clotilde y Juanita puede apreciarse cómo las buenas costumbres y la urbanidad de la mujer era un fuerte estigma cultural que se mantenía vigente en el imaginario social de cada neogranadino, en especial en el de las mujeres; ellas eran conscientes de que un agravio a su dignidad era castigado severamente con el rechazo y no se les permitiría seguir figurando como miembros dignos de la sociedad. Sin embargo, el narrador de *Manuela* expresa que la mayoría de las neogranadinas instruidas sólo leían lo permitido por el hombre, ya que temían a las represalias y a la desaprobación de la sociedad:

Clotilde tenía sus principios propios acerca del baño, como los tenía acerca del baile, que ambas cosas tropezaban con su habitual pudor. Después del baño siempre leía Juanita, mientras se le secaba el pelo. Clotilde era más escrupulosa para las novelas que Juanita: sólo leía las que su padre y sus hermanos le indicaban, las demás eran como prohibidas. Qué

³ «[L]os proyectos educativos fueron factores decisivos en la construcción de diferencias sustanciales entre los partidos políticos. Desde las primeras tentativas de organización de un sistema escolar en la década de 1820, la educación sirvió para ir perfilando amigos y enemigos de la escuela pública, amigos y enemigos de la difusión de determinados libros y autores, amigos y enemigos de determinados modelos pedagógicos, amigos y enemigos de la moral secularizadora o de la moral católica, de la presencia del sacerdote católico en la escuela o de la primacía del maestro. El deseo de imponer uno u otro proyecto se plasmó en recurrentes enunciados de leyes y decretos que pretendieron plasmar tal o cual ideal de sistema escolar. Esos vaivenes de la educación pública del siglo XIX no dejaron cifras ni resultados generosos en materia de extensión y consolidación de una institucionalidad educativa, todo lo contrario. La historia de la escuela es la historia de proyectos cercenados, contrarreformas, oposiciones, combates entre la débil capacidad del Estado y la iniciativa de los particulares» (Loaiza Cano, 2011, p.319).

adelantamos nosotras en nuestro retiro, le decía a su amiga, con enardecer la imaginación con pinturas exajeras, i nuestro corazón con emociones apasionadas? Los hombres, viajan, varían de objetos i disipan o disminuyen la idea fuerte de que se impresionan, Pero nosotras?... (Díaz, 1866, p.200–201)⁴.

Por su parte, Juanita era más crítica con las lecturas que seleccionaba, aunque no pudiese divulgar abiertamente sus reflexiones de lo leído frente a los hombres y sólo lo hiciera con su amiga. Ella se aventuraba a leer otras novelas como «Telémaco»⁵, libro que le pertenecía pero que por un tiempo poseyó La Lámina, personaje que señaló a la obra como una de las tantas que eran culpables de disipar las ideas religiosas y morales de las buenas señoritas⁶.

De hecho, muchas problemáticas culturales que debían soportar las mujeres neogranadinas en el siglo XIX al asociárseles con la literatura romántica ya pasada de moda, y ridiculizárseles si leían, hacían que en muchas obras literarias pasasen desapercibidas denuncias sociales de gran envergadura

⁴ Se respetará la ortografía original de la obra de Díaz Castro.

⁵ «El libro que se hallaba en poder de la Lámina pero que pertenecía a Juanita, en *El Mosaico* era el segundo volumen de «Telémaco» *Las aventuras de Telémaco, Hijo de Ulises* de François de Salignac de La Mothe Fénelon (1651-1715), Obispo de Cambrai. La obra es una utopía que critica el absolutismo de Luis XIV, cuya moraleja política prevé la expulsión del tirano cuando el pueblo oprimido se subleva; situación que es una de las intenciones del mundo narrativo de Manuela y que era sintomática en la forma en que los personajes femeninos lectores como Juanita y la Lámina se adscribían a la corriente de pensamiento que solicitaba los cambios sociales. Sin embargo, al ser cambiado por *Ivanhoe*, novela de Walter Scott, se las representó como simples lectoras de novelas para pasar el tiempo, ocupación que era ridiculizada en diversos círculos» (Rodríguez–Arenas, 2011, p.146).

⁶ Entendiendo que la pretensión de Vergara era disimular la ideología liberal y socialista de Díaz Castro, razón que lo impulsó a cambiar los títulos de las obras que leían algunos personajes femeninos de La Parroquia, –por ejemplo el libro de Juanita *Telémaco*, y muy posiblemente los que leía Marta–; y que su labor de *corrección y depuración* no fue tan buena, porque aunque cambió las obras, no tuvo la precaución de cambiar las declaraciones de quienes la leían, no es posible validar la visión sesgada de Raymond L. Williams: «Manuela es una historia de conflicto ideológico, que se comunica por medio de la tensión en la trama, el debate político de los diálogos y, a lo largo de la novela, a través de un enfrentamiento entre la cultura oral y la cultura escrita. Los papeles sexuales también se identifican estrechamente según su relación con la cultura oral o la escrita. Los hombres en Manuela se asocian con el componente abiertamente ideológico de la cultura escrita –los documentos de la Ilustración que implícitamente informan a Demóstenes– y las mujeres se asocian o con la cultura oral (como en el caso de Manuela misma) o con la literatura romántica ya pasada de moda. Clotilde y otras mujeres, por ejemplo, son lectoras de Sir Walter Scott, Espronceda y Zorrilla. Para Eugenio Díaz, la política y la ideología fueron temas centrales de la escritura y además eran del todo del dominio masculino» (Williams, 1989, p.600).

que los personajes femeninos lectores formulaban constantemente. Aquí un ejemplo de una querrela que la Lámina formuló en el capítulo VI de la novela de Díaz Castro:

No es de hambre materialmente de que se muere aquí, como dicen los Misterios de París⁷ que sucede en Europa; es el hambre de figurar, el hambre de lucirse la que puede conducir al despeñadero, cuando no sea alguna pasión desordenada... I despues... ah! Usted no sabe lo que es el hambre de una alma abandonada por todos (Díaz, 1866, p.206).

Es pertinente destacar que Juanita y Clotilde no sólo disfrutaban de los baños, las lecturas y los discernimientos acerca del amor; pues en repetidas ocasiones también se cuestionaban sobre la desigualdad social que tenían las mujeres frente a los hombres, ya que el Gobierno, la Constitución y las Leyes de la Nueva Granada seguían negándole a la mujer la anhelada igualdad de derechos que tanto deseaban. En una de sus deliberadas charlas – que la voz narrativa señala como extraña para los lectores conociendo que culturalmente el hombre siempre pretendía disimular la voz de la mujer– tratan de esclarecer los beneficios o los perjuicios que les brindaba la sociedad al sufragar como mujeres. Dice la narración:

Miéntras que los señores trapicheros conversaban de esta suerte, las dos señoritas habian pasado a tratar del socialismo, cosa que les parecerá mui estraña a mis lectores.

–¿I cómo es eso? Juanita, preguntaba Clotilde a su amiga.

–Pues que hai una escuela que quiere que hagamos nuestro 20 de julio, i nos presentemos al mundo con nuestro gorro colorado, revestidas del goce de nuestras garantías políticas.

–Será que dicen.

–Que escriben... Desean que votemos, que seamos nombradas jurados i representantes, i todo eso.

–I para qué?

–Para elevarnos a nuestra dignidad, dicen.

⁷ *Les Mystères de Paris, Los Misterios de Paris (1842–1843)* ni es una novela romántica, ni estaba pasada de moda para los habitantes de la Nueva Granada: Los misterios de Paris, Matilde Maran, Los siete pecados capitales y El judío errante, de Eugène Sue, ocupaban preferente lugar en los anaqueles de las casas donde había niñas. Otros autores «como Paul Féval, Alexandre Dumas, padre, Frédéric Soulié [...] produjeron una manifestación del género totalmente moderna social y culturalmente, al representar rasgos de la realidad para criticarlos y alcanzar cambios sociales. Entre las características de esos textos publicados en folletines estaba la habilidad de emplear técnicas narrativas para crear una estructura ficcional que despertara y mantuviera el interés del lector durante toda la obra» (Rodríguez–Arenas, 2011, p.35).

–Con que respetaran nuestras garantías de mujeres, con que hubiera como en los Estados Unidos, una policía severa en favor de las jóvenes...

–Cómo, niña!

–¡Pues no ves que porque nos ven débiles i vergonzosas, i colocadas en posiciones difíciles nos tratan poco más o menos; i ahora a las pobres!... eso da lástima. ¿Hai infamias por las que no hagan pasar a estas desdichadas arrendatarias, nada más que por ser mujeres i mujeres pobres?... Por eso te digo, Juanita, que con que nos trataran con la dignidad debida a nuestro sexo, aunque no nos invistieran de los derechos políticos, no le hacia. ¿No has reparado cómo nos trata don Diego? I hasta el beato de don Eloi? (Díaz, 1866, p.197).

La situación que se plantea en este diálogo está relacionada con los acontecimientos ocurridos entre 1853 y 1854 en el que surgieron una serie de constituciones⁸ provinciales de muy corta vigencia porque la Constitución de 1855 las reformó; en éstas se daba vigencia para la transformación del orden político-administrativo al crearse estados federales que aceleraron el proceso del federalismo que se solidificó en la carta política de 1858. Entre estas constituciones, nació la de Vélez⁹, que fue debatida por la asamblea legislativa de la provincia conformada por veinticinco diputados y expedida el 11 de noviembre de 1853. En ella se respaldó por primera vez el sufragio para las mujeres consagrado en el artículo 7 de la Carta: «Son electores todos los habitantes de la provincia casados o mayores de veintiún años; y cada uno de ellos tiene derecho para sufragar por el número total de Diputados de que se compone la Legislatura» (Vélez, 1853, p.5). Como otras constituciones coetáneas, en su preámbulo se invocaba al pueblo como fuente de autoridad y de soberanía y ofrecía proteger las libertades de tránsito e industria, a la par que garantizaba el derecho a la educación elemental gratuita y el pago de un solo impuesto directo proporcional a la riqueza (Aguilera Peña, 2003, p.8).

Aunque esta constitución sólo fue válida para la provincia de Vélez (Santander) y no para el resto de la Nación, el derecho de las mujeres a sufragar no pasó desapercibido en los círculos políticos de diversas regiones del país; el mismo gobernador de la provincia de Vélez, Antonio María Díaz, constató

⁸ «Lo corriente en estas constituciones es que se comprometieron a proteger derechos como la propiedad, las garantías políticas, el libre tránsito y el acceso gratuito a la educación primaria» (Aguilera Peña, 2003, p.6).

⁹ «La provincia de Vélez estaba formada por el antiguo cantón de Vélez, al que pertenecían los distritos parroquiales de Vélez, Chipatá, la Paz, la Aguada, San Benito, Güepesa, Cite, Puente Nacional, Guabatá, Jesús María y Flórez, todas ellas ubicadas en el territorio de lo que hoy es el sur de Santander. En ese momento también hicieron parte de esa provincia los cantones de Chiquinquirá y Moniquirá, cuyas poblaciones actualmente pertenecen al departamento de Boyacá» (Aguilera Peña, 2003, p.7).

su desacuerdo con lo que él consideraba «un privilegio» para las mujeres, pues en 1853 la Constitución Política de la Nueva Granada exigía que para sufragar la persona debía poseer calidad de ciudadano granadino, y esa norma sólo cobijaba a los varones mayores de veintiún años casados o que lo hayan sido.

Para Emiro Kastos (Juan de Dios Restrepo), colaborador del periódico El Pueblo de Medellín, se trataba de un «sentimiento de galantería» para con el sexo débil; afirmaba además que la mujer no necesitaba de derechos políticos ni de emancipaciones, dado que su destino «era adherirse a los seres que sufren, sacrificarse por las personas que aman, llevar consuelo a la cama de los enfermos, aceptar de lleno sus graves y austeros deberes de madre y esposa [...] dar suavidad a las costumbres y poesía al hogar doméstico [...]», etc. (Aguilera Peña, 2003, p.6).

Si bien, la sociedad neogranadina empezaba a entender que la acción de las mujeres era necesaria para la sociedad por tratarse de la mitad de la población, quería seguir disimulando este hecho desde las doctrinas eclesiásticas y las enseñanzas impartidas en colegios y hogares. Además, puesto que culturalmente el poder político se consideraba exclusivo de los hombres, y desde épocas anteriores se reconocía que la política daba poder de autoridad e influencia sobre la conducción de los negocios públicos al ser humano, los círculos de poder no estaban dispuestos a ceder tan fácilmente ante la petición de que la mujer ejerciera su derecho al sufragio.

No hay claridad respecto de si las mujeres de la provincia de Vélez hicieron uso de su derecho al sufragio. Todos los autores contemporáneos afirman que las mujeres no quisieron hacer uso de su derecho, basados en un texto de José María Samper (1886); sin embargo, algunas críticas aparecidas en uno de los periódicos de la época, en las que se resalta el desinterés y desconocimiento político de las mujeres, parecen apuntar a lo contrario. En todo caso, las mujeres no tuvieron mucha oportunidad de ejercer el voto, habida cuenta de que sobrevino la anulación de la Constitución, al parecer a finales de 1854 o comienzos de 1855. Es posible que las mujeres de la provincia de Vélez hayan alcanzado a participar en alguna de las tres elecciones previstas para el año de 1854, es decir, la de vicepresidente, la de diputados a la legislatura provincial y la de una magistratura de la Suprema Corte de Justicia, en el evento en que éstas se hayan llevado a cabo en medio de la guerra de 1854. La Corte Suprema anuló la Constitución señalando «que los habitantes de la provincia no podían tener más derechos y obligaciones que los demás granadinos» (Aguilera Peña, 2003, p.7).

En *Manuela*, Demóstenes apoya los derechos y la libertad de la mujer. Constantemente hablaba de este tema con el cura, los dueños de tierras y uno que otro habitante de La Parroquia. En la voz del personaje, Díaz Castro pretendía revelar este malestar general que tenía dividida a la Nación, puesto que muchos ciudadanos apoyaban la causa, mientras que otros la

desaprobaban. En una ocasión el bogotano se cruzó con Juan Acero y una estanciera que lo seguía con una enorme maleta compuesta por hojas de plátano a cuestras; viendo esta irregular situación gritó: «-¡Que se revistan ellas de sus derechos políticos i lo veremos! Agobiada ella con una carga enorme, i el mui fresco con su garrote en la mano!» (Díaz, 1866, p.230). Claro está que Demóstenes era sólo un vocero de la lucha contra las irregularidades y desigualdades sociales que percibe en su entorno, porque al igual que muchos, no hacía nada para remediarlas.

3. Marta: de clase descalza pero ilustrada

Ahora se resaltaré la descripción de Marta, la prima de Manuela, pues, aunque difiere de las hacendadas por su clase social y situación familiar, es similar a ellas por tratarse de una ávida lectora que cuestionaba todo lo que escuchaba decir a los habitantes de La Parroquia. Este personaje permitirá entrever un nuevo panorama sobre el discurso ideológico¹⁰ que circunscribía el rol social de las lectoras. La voz narradora la presenta de este modo:

[1] Marta era la tercera notabilidad de la parroquia, despues de Manuela i Cecilia. Era blanca i tenia el pelo rubio, hermosos ojos negros i admirable cuerpo. Tenia jenio alegre i se reia de todo porque jamas estaba triste. Nadaba mui bien, bailaba con perfeccion i era afamada para el canto de las canciones populares. Su traje era el mismo de su prima Manuela: camisa bordada, enaguas de cintura i pié descalzo». [...] [2] sabia leer i aunque era mas verbosa i locuaz que Manuela, no tenia la gracia de locucion de ésta, que habia adquirido por herencia i algun tanto por trato el estilo de las hijas de Llano-grande, que se espresan por medio de imágenes i figuras rápidas i bellas, i con frases de una naturalidad i sencillez que les ha hecho gozar de bien merecida fama. Sin embargo, la conversacion de Marta era entretenida i aun solicitada de los hacendados, de los forasteros i de los estancieros, entre los cuales habia uno que, segun decian, la queria con buenos fines, i tenia bestias i buena estancia.

¹⁰ Para entender la expresión un nuevo panorama sobre el discurso ideológico es pertinente anotar la definición de Esteban Krotz (1994) al respecto: «Ya no solo se hablaba de ideología, cultura y discurso. El campo semántico comprendía ahora de modo corriente expresiones tales como hegemonía, dimensión cultural de la dominación, constitución de sujetos, hábitos, vida cotidiana, pluralismo cultural, lo público y lo privado, construcción y destrucción de identidades colectivas, historia de las mentalidades, instinto de clase...» (p.67). Puede decirse entonces que Marta es un personaje que no creía en discursos hegemónicos de dominación cultural, dándose así un espacio como sujeto pensante que, gracias a sus hábitos, sus experiencias cotidianas, su pluralismo cultural y su instinto de clase, construyó su propia identidad que la diferenció entre lo público y lo privado.

[3] Marta había leído *El compadre Mateo*, que le prestó don Alcibiades, cuando estuvo en la parroquia, *El Hijo del Carnaval* i *La Lechera*, que le había dado don Leocadio; sabía retazos de las cartas de Eloisa i Abelardo, que le regaló don Cosme, había conversado con jente despreocupada i poco escrupulosa, i era por consiguiente la ilustrada de la parroquia. [4] Se le escapaban algunas burlitas acerca de las velas que llevaban los estancieros a la iglesia, de la bendicion de las semillas el día de la Candelaria, i de las pesetas de los responsos; i es seguro que de aquí tenía que pasar Marta a la crítica sobre la prision de Jonas dentro del vientre de la ballena, sobre el agua que salió de la piedra tocada por la vara de Moises i de aquí a la vergüenza de someter el entendimiento a las decisiones de un papa que vive tan léjos de la Nueva Granada. Sus lecturas i la conversación con personas interesadas en ilustrar la parroquia, todo tendia a irla desprendiendo de creencias que le hacian mirar como supersticiosas, mediante la docilidad con que oia hablar sobre estos asuntos; lo difícil era saber a dónde iria a parar la despreocupacion iniciada por los buenos apóstoles de la civilizacion. Don Demóstenes pasaba ratos muy agradables a su lado (Díaz, 1866, p.244–245).

En esta descripción del personaje se advierten varias intenciones que Díaz Castro plasmó en su obra con el fin de desvelar situaciones específicas respecto a las castas y los estudios de las mujeres neogranadinas. Dichas intenciones se señalaron en corchetes cuadrados para facilitar su explicación: [1] Culturalmente la raza blanca era estimada la más bella entre las demás (indias, negras, y sus mezclas), por eso Manuela, Cecilia y Marta –en estricto orden– eran las tres notabilidades de La Parroquia. Este estigma social de castas quedó marcado en la población neogranadina desde la conquista española, quienes a su vez lo consideraban así desde tiempos remotos¹¹. Además, aunque Marta perteneciera a la clase descalza al igual que su prima Manuela, esto no quería decir que fuesen incultas o pobres; muestra de esto es el conocimiento que la rubia tenía del Strauss o varsovia, baile que según el relato estaba de moda en Bogotá y difería mucho del bambuco

¹¹ La sociedad neogranadina de finales de siglo XVIII y comienzos de siglo XIX conservaba aspectos culturales que se habían establecido desde la colonia, uno de ellos era jerarquizar a las personas según su situación social. «Esta diferenciación se hacía con base en tres criterios: primero, el racial, que clasificaba oficialmente a las personas en blancas, negras, indias y mestizas; segundo, el urbano, que diferenciaba a los habitantes de la ciudad respecto a los de los campos; y por último, uno de estirpe y riqueza que distinguía a los nobles respecto a la llamada plebe. Estas distinciones generales estaban acompañadas de discriminaciones. Por ejemplo, las que distinguían en el seno de las castas al «negro levantisco», al «indio bruto», a la «vil plebe» y a la «mulata alegre»; las que discriminaban por clase a los «blancos pobres»; y las discriminaciones combinadas de género y clase que permitían nombrar a «negras levantiscas», «mulatas alegres» o «indias sucias». A todo eso se agregaban las escisiones internas entre los grupos sociales que permitían la exhibición de atributos de superioridad: blancos pobres y ricos, indios de resguardo y desarraigados, señores étnicos y mulatos, pardos o zambos» (Anónimo, 2009, p.4).

y el torbellino que eran las danzas más alegres en las fiestas del pueblo. Ahora bien, aunque Díaz Castro quiso representar un personaje que lejos de ser inculto, era amante y conocedor de los bailes que se daban fuera de La Parroquia, también previó que la sociedad aún consideraba los bailes como lugares de vicio, en donde –según las insinuaciones dogmáticas y clericales– las mujeres eran las más vulnerables a perecer en ellos. Acerca de si la mujer podía bailar o no, culturalmente se pensaba de la siguiente manera:

[L]a mujer carente de atavíos como de inteligencia y reducida al servicio doméstico, se insistirá en la condena de una de las más antiguas y más útiles diversiones: el baile. No se trata ahora del ballet, demasiado vinculado a la semidesnudez del vestuario, sino de la reunión en el pueblo o la aldea, en compañía, entre personas de la misma edad y al son de una orquesta. [...] la Iglesia nunca prohibió formalmente los bailes, puesto que se hacían en todas partes, incluso en las cortes reales. Pero no dejó de denunciar los peligros que corría en ellos una mujer y, con varios pretextos, desaconsejaba frecuentarlos. [...] ¿Qué riesgo se corría? Que la cosa terminase en la cama, por supuesto. Tal vez también que los jóvenes aprovecharan para conocerse, que, para una noche o para más tiempo, realizasen proyectos en común de todo tipo, incluido el matrimonio (Bechtel, 2001, p.316).

[2] Muy diferente al imaginario social de la época, en el que se creía que la mujer no tenía mucho que aportar cuando los hombres dialogaban y las jóvenes de pueblo no podían igualarlos en sabiduría, «la conversación de Marta era entretenida y aún solicitada de los hacendados, los forasteros y los estancieros». Con estas tres clases sociales que convergen en un mismo gusto, el narrador pretendía demostrar que, sin importar la condición social, el lugar de origen, o la distancia de educación, la mujer sí estaba a la altura del razonamiento masculino. Uno de los equívocos culturales del siglo XIX consistía en seguir con la convicción de que el razonamiento del hombre era muy superior al de la mujer, y para que ese imaginario social prosperara fueron muchos los escritos que se publicaron al respecto. Así, en el compendio Biblioteca de señoritas, se tradujeron algunas columnas de la obra *L'amour –El amor–* (1858) de J. Michelet, en las que se puede leer lo siguiente:

Cuando la distancia de educacion i de condicion es mui notable, cuando hai muchos grados de posicion entre el hombre i la mujer, las dificultades son mui grandes, i para allanarlas se requiere mucho tiempo, mucho arte i una paciencia de que es incapaz casi siempre un hombre ocupado. Se admira muchas veces a una muchacha del campo, bien nacida, linda, amable, discreta, purísima, amante, dulce, complaciente, i se cree que será la mejor compañera posible. Pues bien. adoptadla i vereis la infinita dificultad que hallareis para entenderos con ella. I no es porque ella no haga lo que pueda para aprovecharse de vuestras lecciones i daros gusto

en todo; sino porque carece de una fuerte atención i porque es demasiado sanguínea. Las mujeres del campo trasplantadas fuera de las faenas de su clase se ofuscan i embarazan: ellas lo conocen i lloran al verse tan inútiles, cuando en realidad son muy inteligentes en las cosas de su esfera i alcance de su espíritu. La falta no es, pues, suya sino del hombre que creyó que se podían saltar de un golpe las gradas de la sociedad (Michelet, 1859, p.160).

[3] Ser ilustrada era sinónimo de ser estudiosa, posición social que los hombres de la época no aceptaban y criticaban con la mayor tiranía posible. A la mujer lectora se le ridiculizaba y condenaba¹², pues en cuestión de lectura la sociedad prefería que las señoritas sólo leyeran novelas románticas y no obras eruditas sobre antropología, teología, economía, política, etc. Según Loaiza Cano (2011): «la educación tenía que servir para formar una élite técnica y científicamente capacitada para dirigir a la sociedad y para adelantar proyectos de productividad económica, pero también debía servir para adaptar los individuos a los requerimientos del sistema político» (p.320). Esto por supuesto, no incluía a las mujeres¹³. Con ellas, la labor

¹² «Roberto Robert advertía en «La enamorada» que sus contemporáneas solo podían soportar aquellos libros en que los amantes se salían con la suya, prefiriendo las novelas a los libros de historia, crítica o costumbres. [Decía:] «Haga V. una prueba: pregunte en una reunión de mujeres quién fue Churruga, quién fue Balmes, quién fue Ali-Bey. Después pregunte quién fue Manrique: todas conocen a uno solo; precisamente al que no ha existido» (Robert, 192. En: Jiménez Morales, 2008, p.115).

¹³ Para comprender por qué la educación no incluía a las mujeres con el fin de que dirigiesen a la sociedad, y sobre todo, para que se adaptasen a los requerimientos del sistema político, valga realizar un paralelo con la comedia *Una mujer literata* (Gutierrez de Alba, 1851), obra que se centra en el conflicto que origina el abandono del hogar, el marido y los hijos por la dedicación a la literatura de la protagonista: Josefa. «Esta pieza, ya posromántica, se «estrenó con éxito» el 12 de diciembre de 1850, en el madrileño Teatro de la Comedia. [...] Desde la escena inicial, los principios patriarcales de la sociedad entran en lucha con el deseo de ilustración femenina. Sabemos que Josefa lee todos los días y que es lo primero que hace al despertarse. La literatura ha conseguido que su carácter y su forma de hablar cambien: es una pedante que emplea palabras cursis y afectadas y solo se muestra sublime, idealista y etérea. Entre sus escritores predilectos se cuentan a Homero, Virgilio, el Tasso, Camoens, Ercilla y Byron. Un completo recorrido por todas las épocas literarias [...] La sátira antifeminista de esta comedia no pretende parodiar el Romanticismo, se dirige en bloque hacia la mujer que se acerca a la literatura, porque, en una visión muy simplista, olvida todos sus deberes. En varias ocasiones, el autor se ríe a carcajadas del feminismo de la mujer sabia que repudia su propia condición femenina. [...] Solo una alarmante economía doméstica obligará a Josefa a reasumir sus deberes femeninos, abandonando sus sueños literarios por los fogones y la limpieza. La protagonista dice adiós a sus ilusiones e ideas necias, a su *manía* literaria, y se convence de que es madre y esposa ante todo, por mandato divino. Postura antagónica que reafirmará quemando todos sus libros y papeles y renegando de sus sueños» (Jiménez Morales, 2008, p.128).

docente fue diferente: se inició en varios establecimientos escolares la enseñanza de nociones mínimas sobre matemáticas, lectura, escritura, religión, entre otras, que debían estar basadas en unas reglas universales que respetaran al Estado como un ente regulador, ya que este designaba los métodos pedagógicos, los textos para la enseñanza, los concursos y mecanismos de selección del personal docente y las ideologías que se podían difundir.

Ahora bien, estos cambios educativos en la Nación, propiciaron que el incremento de las lectoras fuera más notorio durante el siglo XIX, razón por la cual los autores incluyeron este tipo de personajes en sus obras literarias. Sin embargo, al representar a la mujer como una insaciable devoradora de novelas románticas en su hogar, su jardín o la intimidad de su cuarto, el efecto que se logró en la sociedad fue entender a la lectora con fines joviales y entretenidos, ya que en el último tercio del siglo las novelas de carácter romántico continuaban siendo desacreditadas.

Ya asentado el Realismo, las referencias a la lectora continuaron, reflejo cierto de que este público aumentaba lenta, pero imparablemente. Cada vez se hizo más visible este tipo en las páginas de las novelas realistas, dando lugar a los pocos estudios bibliográficos que existen sobre el tema (O'Connor, 1985; Kirkpatrick, 1995; Acevedo Louriel, 2000; Behiels, 2005; Servén Diez, 2005). Varias décadas de triunfo realista no impidieron que se siguiese manteniendo el retrato de la lectora, influenciada por lo que lee y sin criterio. Aunque el enfoque es cada vez menos paródico y cruel, no desaparece el tono burlesco (Jiménez Morales, 2008, p.129).

[4] La burla, la crítica y el desprendimiento de las creencias religiosas, se convirtieron en las mayores preocupaciones sociales por el hecho de que la mujer frecuentara la lectura; bien lo advierte Demóstenes en la narración: «viéndolo bien, la filosofía de Marta va perdiendo el miedo a la muerte, i al fin se tendrán que persuadir todos los parroquianos de que la muerte no es otra cosa que un largo sueño» (Díaz, 1866, p.368). Efectivamente, algunas capas del poder –en especial la Iglesia– no podían aceptar que la docilidad de la mujer y sus buenas costumbres cambiaran al cuestionar los dogmas católicos y los relatos de la Biblia, la fe debía anteponerse a la razón, y más en el caso de la mujer quien podía influenciar con facilidad la mentalidad de sus hijos o esposos.

J.–J. Rousseau también cree que las mujeres no están hechas para las ciencias y lo que él llama «las verdades abstractas y especulativas». Los mismos prejuicios inspiran a Napoleón, cuando confía al naturalista Lacépède (1756-1825) la vigilancia de la casa imperial de la Legión de Honor, donde se educan las hijas de los oficiales. Le dice: «Hágame mujeres creyentes, no pensantes. La debilidad del cerebro de las mujeres, la volubilidad de sus ideas, su destino en el orden social, la necesidad de inspirarles, con perpetua resignación, una caridad dulce y frágil, todo esto hace que para ellas el yugo de la religión sea indispensable. Deseo que de

aquí salgan no mujeres agradables, sino mujeres virtuosas, que sus encantos estén en el corazón, no en la mente» (Bechtel, 2001, p.288).

Este tipo de pensamiento fue una de las principales problemáticas culturales que debían soportar las mujeres neogranadinas en el siglo XIX: la sociedad les imponía qué debían estudiar, qué debían leer, cómo debían razonar frente a otros hombres, y cómo debían actuar o proceder según las cuestiones morales y los hechos políticos del momento. Todas estas influencias culturales se vieron reflejadas en las diferentes condiciones sociales a las que pertenecía cada mujer, entre ellas las aldeanas, las labradoras, las hacendadas y las ciudadinas, estratificaciones que comprendían desde las clases menos favorecidas hasta las clases más pudientes. Así pues, para clausurar el estudio del rol que ejercían las mujeres lectoras, cabe destacar las palabras de María Isabel Jiménez Morales (2008):

La lectura siempre fue considerada una actividad peligrosa, subversiva, pero aún más lo era en las mujeres y, en especial, en las jóvenes. El público femenino fue mucho más vigilado: por una parte, era considerado inferior al varón, lo que lo hacía más vulnerable a ese «veneno del alma» y, por otra, a lo largo del siglo, cundió la idea de la mujer como regeneradora que proporcionaba a la sociedad miembros útiles o corrompidos. Durante el siglo XIX, el retrato de la lectora estuvo teñido de un altísimo componente paródico y satírico. El ataque a la mujer que leía lo era también a la que se instruía. En ningún momento desaparece el inherente antifeminismo decimonónico; la advertencia moral cada vez más patente; y la crítica literaria, que, en la primera mitad del siglo, se dirige a los excesos del Romanticismo e, indirectamente, al enorme influjo Francés en nuestra sociedad. Fueron muchas las referencias a las lectoras y, cuando detallaban los libros que leían, las vemos siguiendo las modas literarias, igual que los varones (p.132).

4. Consideraciones finales

Analizar las concepciones culturales y los reflejos históricos de la sociedad neogranadina que debieron vivir las mujeres de mediados de siglo XIX, y que se expresan en la novela *Manuela* (1866) de Eugenio Díaz Castro en el mundo ficcional de La Parroquia, permite estudiar e indagar personajes como Clotilde, Juanita y Marta, puesto que ellos proponen un paradigma de lectura que aún en la actualidad permite dilucidar cómo la ficción es mediadora de la realidad. Las dos primeras habitaban las haciendas El Retiro y El Silencio respectivamente; la tercera residía en la plaza principal de La Parroquia, a unas cuantas casas de Manuela. Dichos personajes representaban, en la novela, la dura situación social, política y económica, que debían afrontar las neogranadinas; en especial, aquellas situaciones culturales que los hombres no permitían para las mujeres: [1] el estudio más allá

de la culinaria y la economía del hogar, [2] las oportunidades laborales dignas, [3] la incursión en la vida política, y, la que correspondió a este estudio [4] las lecturas¹⁴ que realizaban para instruirse.

Estos personajes femeninos sirvieron como referentes sociales de acuerdo a los roles que cada uno ejercía en el mundo ficcional de la Parroquia; además, ayudaron a especificar y entender que la obra literaria en general no puede ser ajena a unos referentes culturales, regionales e históricos en los que se halla inmersa, ya que estos vínculos no solo la caracterizan, sino que la diferencian de las demás. De hecho, siguiendo sus ideologías políticas y su meticulosa observación de los detalles, Díaz Castro describió en su novela algunos roles que las mujeres tenían en la sociedad, para que el imaginario colectivo –en especial el de las capas dominantes– los percibiera como ideas normativas dignas de ser imitadas.

Por último, en este escrito se expusieron las similitudes conductuales que tenían los tres personajes, pese a pertenecer a estratos sociales diferentes, razón que llevó al análisis del comportamiento que las mujeres debían aparentar siempre en sociedad. Tanto en Clotilde, como en Juanita y en Marta se encontró que eran hermosas, de corazón amable, educadas, inteligentes, reflexivas, muy señoras, sencillas, críticas con lo que leían, intolerantes con las situaciones políticas de la Nación, y muchos otros adjetivos que algunas novelas de la época no se atrevían a describir en sus personajes femeninos. Todas estas particularidades de los personajes femeninos representan literariamente rasgos de referentes sociales que varían de acuerdo con la intención del autor, de tal forma que en la narración los roles sociales que ellos cumplen son un gran indicio para entender histórica, cultural y socialmente a la mujer del siglo XIX.

¹⁴ «Jacinto de Salas y Quiroga publicó dos interesantes textos en la revista romántica *El Guadalupe* (1840), complementarios ambos, que mostraban su preocupación por las lecturas femeninas. Defendía, por un lado, férrea supervisión de padres y tutores; por otro, continuación con la santa misión encomendada a los autores de libros recreativos. Salas y Quiroga expuso su ideología, altamente conservadora, primero en *Lectura de mujeres*, y algunas semanas después, la desarrolló en su cuento: *La hija de un escritor*. En ambos artículos, el enfoque es moralizante, de carácter ensayístico, y rechaza el tono burlesco de textos anteriores. [...] Delfina [la protagonista] lee buenos libros morales, pero pierde la cordura y muere –su muerte es un símbolo–, al leer una de las novelas que ha escrito su padre, un novelista que conquista la fama con obras soeces, mezquinas, obscenas e inmorales. De este modo, el padre sufre en sus propias carnes el daño moral que ha causado a tantas jóvenes. En un texto anterior: *Lectura de mujeres*, partiendo de la imagen de una dama que, cómodamente sentada, está leyendo, el autor reflexiona sobre los peligros de unas lecturas inadecuadas. [...] de ahí que vuelva a defender la vigilancia escrupulosa de los libros que caen en manos de las muchachas que un día serán esposas, hermanas, hijas o madres» (Jiménez Morales, 2008, p.122–123).

Referencias bibliográficas

- Aguilera Peña, M. (2003). Por primera vez, la mujer tuvo derecho a votar en 1853. 150 años de la Constitución de la provincia de Vélez. *Revista Credencial Historia*, 163, 5–19.
- Anónimo. (2009). Antes de empezar. *Casta, mujeres y sociedad en la Independencia*, Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, 4–6.
- Bechtel, G. (2001). *Las cuatro mujeres de Dios. La puta, la bruja, la santa y la tonta*. Traducción de Esther Andrés Gromaches. Barcelona, España: Ediciones B, S.A.,
- Díaz, E. Manuela, novela orijinal por Eujenio Díaz. (1866). *Museo de cuadros de costumbres i variedades*. Bogotá: Imprenta a cargo de F. Matilla, II: 169–446.
- Jiménez Morales, M. I. (2008). Antifeminismo y sátira en la lectora española del siglo XIX. *La mujer de letras o la letraherida. Discursos y representaciones sobre la mujer escritora en el siglo XIX*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas Universidad de Málaga, 115–135.
- Krotz, E. (1994). Cultura e Ideología: un campo temático en expansión durante los años ochenta. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* vol. V (15), 59–80.
- Loaiza Cano, G. (2011). *Sociabilidad, religión y política en la definición de la Nación (Colombia, 1820-1886)*. Colombia: Universidad Externado de Colombia.
- Martínez–Bonati, F. (1981). Representación y ficción. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 1, 67–68.
- Michelet, J. (1859). El amor: elección de mujer Rica o pobre. *Biblioteca de señoritas*. II.57. [Trad. para la Biblioteca de Señoritas] (may 21, 1859), 159–161. Bogotá: Imprenta de Zoilo Salazar.
- Rodríguez–Arenas, F. M. (2011). *Eugenio Díaz Castro: realismo y Socialismo*. United States: Stockcero.
- Vélez (Santander)–Legislatura Provincial (Autor Corporativo). (1853). Constitución política de la Provincia de Vélez. Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos.
- Williams, R. L. (1989). Los orígenes de la novela colombiana desde «Ingermina» (1844) hasta «Manuela» (1858). *Thesaurus. Tomo XLIV*, (3), 580–605. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

M EL INCOMUNICADO EN *AL FINAL DE LA CALLE* DE ÓSCAR MALCA

Dr.ª Michèle Frau-Ardon¹⁵

Université Paul Valéry- Montpellier III

Resumen

Valiéndonos de las herramientas sociocríticas de Edmond Cros, nos proponemos analizar los discursos del protagonista principal, M, en sus relaciones consigo mismo y con los otros, dentro de una dialéctica identidades versus alteridades enfocada desde el sesgo de la marginación generada por un clima social que apunta a múltiples formas de violencia en la Lima de los años 80 y 90, violencia que tuviera su justificación en el contexto terrorista de Sendero Luminoso. En efecto, M va desplazándose por un universo hostil y en pleno deterioro, el de una Lima marginada, convocada a través de la experiencia personal del autor, con el barrio de clase media baja de Magdalena del Mar. Este clima ambiental – pérdida de referentes tanto familiares como sociales – imposibilita los intercambios personales de todos los miembros de la pandilla que dinamiza el relato a la par que les inmoviliza en el espacio: «jóvenes que se paran en la esquina a matar el tiempo y a hablar de cualquier cosa, sobre todo del vacilón» (Pérez Aldave). Ahora bien, su única respuesta será en las estrategias de supervivencia: uso y tráfico de drogas y de alcohol, robos, música *underground* así como el recurso a cualquier tipo de violencia, entre otras un intento de violación colectiva.

Ahora bien, llegamos al cuestionamiento siguiente: ¿cómo puede uno ubicarse, adaptarse al medio sin ser ‘contaminado’, ¿cómo logra uno construirse como conciencia propia? Notamos que la asimilación de M al grupo- a la otredad- presenta zonas de distanciamiento en que se perfila cierta forma de aislamiento existencial, lo que produce sentido: «Todos sus amigos eran graciosos [...] Tenían la vida regalada, se la llevaban fácil: o el infortunio estaba muy lejos de sus alrededores o no se daban cuenta de nada, pero [...] ¿caso él era como ellos?» (Malca).

Es efectivamente en este intersticio entre el yo y los otros que remite a la alteridad *bajtiniana* donde M configura su autoconciencia.

Palabras clave

Lima, literatura latinoamericana, historia latinoamericana, comunicación interpersonal, identidades y alteridades

¹⁵ Profesora del Lycée Jean Monnet (Francia). Doctorado por la Université Paul Valéry-Montpellier III. Miembro asociado del Institut de Recherche Intersite Études Culturelles (IRIEC) EA 740 de la Université Paul Valéry-Montpellier III y miembro del Institut International de Sociocritique (IIS). Investigadora del Grupo de Investigación HUM- 363: Teoría de la Literatura y sus Aplicaciones de la Universidad de Granada. Su investigación se centra en la teoría sociocrítica, que integra la episteme del materialismo dialéctico y una perspectiva psicoanalítica.

1. Consideraciones preliminares

La novela *Al final de la calle* (1993) llevó inicialmente el título de la película, *Ciudad de M*, (2000) dirigida por Felipe Degregori. Ambos textos se nos ofrecen una visión dramática de la sociedad limeña marcada por el fenómeno terrorista de Sendero Luminoso. Además de analizar cómo M intenta construirse en tanto que sujeto, daremos cuenta de cómo la violencia política de los años 80 y 90 pasó a convertirse en violencia social, generando diferentes formas de transgresión y de marginación cuyas manifestaciones más exacerbadas –rechazo de los serranos andinos, delitos, narcotráfico, abusos de alcohol, prácticas sadomasoquistas, intento de violación colectiva– se dan en el distrito limeño de Magdalena del Mar. A la vez dentro del grupo de los ‘esquineros’, los que se pasan la vida en la esquina, para simplemente pasar el tiempo, un *tiempo muerto*, según Romeo Grompone y al margen del mismo, privilegiaremos el análisis semiótico de M, el personaje central, quien *camina sin rumbo*, entre malestar y cinismo, atrapado por el ambiente opresivo en el que viven muchos jóvenes limeños de una ya extinta clase media. M, como lo viene subrayando esta sencilla inicial, apunta a la problemática identitaria: en efecto, él se presenta exclusivamente con este apelativo, en su presente, por lo cual no se puede reconstruir su pasado y ni siquiera existe una tenue proyección hacia su futuro. Sale de la nada, vive en el caos, en una *ciudad de mierda*, Lima, y tal contexto sólo puede desembocar en la autodestrucción.

Respecto a la estructura, la novela está compuesta por 19 capítulos discontinuos –salvo un caso– y tres viñetas de ambiente denominadas «Rutas de Magdalena». De modo general, la novela tiene, sobre todo, una impronta nacional en la colección de relatos de Oswaldo Reynoso, en especial *Los inocentes* (1961). «Con los modelos norteamericanos comparte la rebeldía individual, la desazón ante la disolución de los ideales sociales y una especie de parálisis emocional/afectiva que se impregna en un discurso distante (López Degregori, 2017). El narrador M se da a leer como un personaje inasible: sobre él se deslizan las emociones y los sentimientos, nada lo abrumba, nada lo angustia. M es un muchacho de los años 80: gusta algo de cine, consume drogas, se embriaga, recibe golpes, y busca trabajo. Las condiciones de animalidad de su propio entorno generan su reflexión. En efecto, él no deja de *carburar*, o sea cuestionarse sobre las andanzas y el destino de un joven en una ciudad en pleno deterioro, una ciudad de M, actitud que contrasta con la de sus amigos: Coyote, el Gordo, Rubén, Ato, Caníbal, Pacho, Patillo, Bigote, todos apodos, y Silvana, la enamorada de M y de los otros: « Todos sus amigos eran graciosos...Tenían la vida regalada: se la llevaban fácil: o el infortunio estaba muy lejos de sus alrededores o no se daban cuenta de nada, pero, se preguntó, ¿acaso él era como ellos?» (Malca, 1993:113), suspense que encuentra su respuesta en el extracto *Viñetas*.

El texto ficcional presenta a modo de prólogo un testimonio autobiográfico titulado *Ciudad de M*:

En febrero de 1984, durante una pelea callejera en el Rímac, me partieron la pierna en dos. Estuve enyesado cerca de ocho meses (pude estarlo menos tiempo, pero una noche de borrachera me volví a golpear) y a los 25 años eso significaba no solo exasperante postración [...] sino el hecho insoslayable de haber quedado indefenso ante cualquier posible agresión que pudiera venir de las calles limeñas (Malca, 2000, p. 9).

Así que el prólogo no solo nos ofrece una fuerte carga emocional, sino que también nos traslada a los finales de los años 80 y principios de los 90 en que el Perú sufrió la violencia de Sendero luminoso. Dentro de una dialéctica civilización versus barbarie, su fantasma recorre las páginas, acrecentando la violencia de la marginalidad juvenil: trompeaduras, arreglos de cuenta, robos, consumo de drogas baratas, ataques de los pirañitas, intento de violación, todo ello con música caleta de fondo, el rock *underground*. Los escenarios que presenta la novela no están limitados a Magdalena y distritos aledaños, pero sí que en todos predomina una carga extrema de violencia urbana.

2. Las representaciones de la realidad

Abordaremos nuestro análisis desde una doble perspectiva de un estudio literario tradicional que combinaremos con los aportes de la sociocrítica. En el campo teórico de la sociocrítica de las producciones culturales, el objetivo principal es examinar los fenómenos de producción de formas y de sentidos a partir de las profundas relaciones que unen a las sociedades con su historia y sus culturas respectivas. En efecto, la sociocrítica

Pretende descubrir las relaciones que el texto mantiene con la sociedad de la que emerge. De hecho, la sociocrítica no se interesa por lo que el texto significa sino por lo que transcribe, es decir, por sus modalidades de incorporación de la historia, además no al nivel de los contenidos, sino al nivel de las formas (Cros, 2009, p. 98).

La realidad y sus representaciones impactan desde el principio de la ficción a través de lo que definimos en estudios sociocríticos en tanto que texto semiótico fuera versus dentro, siendo Lima el espacio exterior y la casa de M, el espacio privado. Juzgamos útil precisar que los textos semióticos se presentan bajo la forma de opósitos que estructuran un texto según un valor social, un valor moral o una noción abstracta, siendo su objeto principal organizar el campo morfogenético.

El incipit abre sobre el espectáculo de la Plaza San Martín, en Lima, a las seis y media de la tarde o sea un momento que propicia el dinamismo exacerbado de la capital limeña. El texto semiótico dentro versus fuera articula

la ficción para dar cuenta del vagabundeo solitario de M por un espacio bullicioso que le es extraño, primer signo de desfase que le conduce a salir mentalmente del escenario para refugiarse dentro de sí mismo, al crear una frontera simbólica que le aísla y le permite ver sin ser visto:

Caminaba sin rumbo por LA COLMENA, mirando los escaparates y los carteles chillones que emergían de los muros en medio del desorden y de la bulla de la avenida. Caminaba entre *cláxones* que estallaban uno tras otro, revistas usadas y navajas de afeitar que se esparcían en el suelo al lado de charcos malolientes y mutilados que pedían limosna casi amenazando a los transeúntes. La gente se cruzaba chocándose los hombros, gesticulando y hablando a gritos. M miraba la calle como si en realidad estuviese en algún lugar muy dentro de su cuerpo, encapsulado, oculto tras una delgadísima tela que, sin embargo, no lo libraba del vaho miserable del entorno (p. 17).

Avenida céntrica donde se cruzan centenares de individuos, la COLMENA se da a leer a un nivel metafórico a través de la imagen de un panal donde la muchedumbre camina sin rumbo, pero dentro de una estructura social bien determinada, con una jerarquía implícita que implica procesos de exclusión e inclusión. He aquí donde se vislumbra la primera señal de la alteridad, a través de un sujeto que sólo está mirando, y no actuando dentro de la asimilación de un grupo. El modo como M se refugia dentro de su propio cuerpo para protegerse de su entorno- a la vez gente y lugar- apunta a una evidente forma de agresión tan física – chocando, gesticulando- como oral-cláxones que estallaban, a gritos-. Esta representación de Lima refuerza la visión que el propio autor ya presentaba en su testimonio autobiográfico en la revista *Debate* (1989) en un número especial dedicado a Lima y a los limeños: «Porque es eso lo que la ciudad [...] ha representado para mí. Un lugar en el que todo el tiempo había que estar preparado para enfrentar relaciones de fuerza- que no de poder, categoría demasiado abstracta, insuficiente y refinada para la sociedad limeña». Claro es que el desorden y la bulla de la avenida dan la prueba de una visión caótica del espacio urbano, el cual genera una suerte de auto- defensa de M «encapsulado muy dentro de su cuerpo». Esta barrera invisible que separa a M del mundo exterior nos permite avanzar la hipótesis de que M sufre del síndrome de despersonalización. En efecto, M no participa de la experiencia del sujeto colectivo y de su experiencia y su extrañeza se nota a diferentes niveles del discurso. El discurso sobre M nos permite relacionar dos signos: el de la metáfora ‘encapsulado’ y el uso del ‘como si’ que enfatiza lo inadecuado de la descripción utilizada, en pocas palabras, la incapacidad de capturar la experiencia de lo vivido. Si tomamos en consideración los últimos estudios sobre las experiencias corporales anómalas que alimentan la despersonalización, el sesgo del que se vale el discurso sería, con la interferencia de la ‘cápsula’, la sensación de descorporización:

Generalmente se trata de una sensación no específica de no estar en el cuerpo o de no estar realmente presente[...]Esta experiencia se asocia con una autoobservación incrementada , en la cual la persona tiene la sensación de ser un observador ajeno y desvinculado de su propia conducta (Sierra –Siegert, 2008, p. 44)

Luego del discurso preliminar sobre el espacio externo, Malca utiliza la misma estrategia de escritura, a saber una enumeración de sustantivos que enfocan en un ambiente caótico para mostrar cómo lo externo logra invadir y contaminar al espacio de privacidad que es la casa de M: «sonido de máquinas, rebotes de pelota, discusiones a gritos, chillidos infantiles, insultos y portazos poblaban sus noches de insomnio» (p. 19) No obstante, si bien se repite aparentemente el mismo proceso, notamos lo ambiguo de la personalidad de M quien , en el caso de la noche, antes bien se nutre de la contaminación oral externa para huir , en definitiva, de la excitación que le provoca el consumo abusivo de drogas: «terminó aficionándose al punto de obsesionarse por descifrar los ruidos más leves. Era una suerte de ejercicio de relajación». (p. 19)

Ahora bien, ¿cómo puede uno construirse como sujeto en un entorno tan hostil? Recordemos que:

El sujeto, individual o colectivo, no se construye en y para sí; se hace, casi literalmente, en relación con otros sujetos, pero también por y en su relación con el mundo. En este sentido, la mimesis no se enclaustra en su función representativa de la realidad del mundo [...] más bien, en cuanto construcción de lo real, en la mimesis el sujeto se define en la misma medida en que propone como mundo objetivo un orden de cosas que evoca en términos de realidad independiente del sujeto y que, sin embargo, no existe más que como el sujeto la dice [...] la construye[...]En otros términos, no hay mimesis sin sujeto, pero no hay sujeto que se constituya al margen de la mimesis del mundo (2003, p. 91).

Así que es necesario estudiar las representaciones que M se hace de su entorno. Magdalena del Mar: un distrito repelente configurado a través de imágenes que expresan el deterioro en una mezcla indiferenciada de residuos y animales o sea un proceso de deshumanización: «La oscuridad ocultaba los desechos, los cuerpos resecaos de pájaros y gatos muertos se confundían con el polvo y el hollín acumulados». (p. 52) Más adelante en el texto, el discurso sobre Magdalena del Mar enfatiza en el borrado total de su estructura interna, y la carencia de la misma conduce obligatoriamente a la imposibilidad de identificarse con un lugar específico. Esta pérdida de la identidad espacial remite simbólicamente a la pérdida de las raíces, debido al desplazamiento de los serranos mientras el impacto de Sendero Luminoso:

Todo lo que se veía en el horizonte era una sucesión de formas geométricas...Azoteas con muebles desfondados, abigarradas y cables de alta tensión: aislada del contexto, la imagen parecía provenir de otro mundo. La tosca armonía de esas vetustas estructuras llevaba a pensar en una concertada secuencia de destrucción, como la de una manada de paquidermos avanzando lenta y marcialmente hacia su propia ruina (p. 53).

Las últimas imágenes que nos proporciona el texto completan de modo irrevocable el proceso de descomposición: « [...] «y en Magdalena todo es silencio y apatía [...] hoy no quedan sino residuos, huellas perdidas entre la mugre y el detritus; en fin, un abandono sordo, minucioso como una demorada intervención quirúrgica» (p. 64) Para resumir este apartado, diremos que el desencuentro define a M, desencuentro con su propio entorno, desencuentro consigo mismo y con los otros de su grupo. Él acude a la experiencia de una realidad que no puede asumir.

3. Yo y los otros

A lo largo de toda la novela, M, una sencilla inicial que le define, un modo como para dar prueba de su *incompletitud* y /o de una carencia en qué? de quién? y retoma el título inicial, *Ciudad de M*, obedece a un doble impulso : a la vez unimismarse con los muchachos que ha escogido como semejantes , con otros serranos , por razones socio-económicas, pero también, aislarse de ellos, al afirmarse su diferencia, lo cual hace de M un ser escindido, que se desplaza por un mundo ya fragmentado debido a las secuelas de la Historia, así como mentalmente obstruido con la metáfora de una calle que bloquea cualquier posibilidad de escapatoria, de apertura sobre otro universo: *Al final de la calle*, retomado dentro del tejido ficcional: «la ausencia total de perspectivas en Lima»(p. 161) . Respecto al contexto histórico de los años 80 y 90, recordemos que la violencia predominaba bajo diferentes formas en aquella época. La época del terrorismo en el Perú, conocida por el Estado Peruano como Conflicto Armado Interno del Perú, Guerra contra el terrorismo, o Lucha contra el terrorismo, fue un período ocurrido entre 1980 y 2000 durante la escala armada de grupos subversivos establecidos en el centro y sur del país que buscaba derrocar al entonces gobierno peruano y establecer un gobierno bajo la doctrina comunista. La violencia que generó el terrorismo provenía de la actividad guerrillera de Sendero Luminoso y en menor grado de otro grupo terrorista, el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru). Según la Comisión de la Verdad y Reconciliación, esta época es considerada la más brutal de la historia peruana por el número de víctimas, así como por las muchas víctimas objeto de persecuciones: minorías étnicas, religiosas y sexuales o personas de acuerdo a su condición social o económica.

Claro es que la Historia impacta en la vida diaria de los serranos y contribuye a agudizar el proceso de la marginación que se da a leer dentro de una máscara identitaria, en un vaivén constante entre un Yo que quiere integrarse de modo restrictivo no al pueblo limeño « inutilidad de cualquier esfuerzo por escapar de la vida que lo esperaba», «las mujeres también podían irse a la mierda» , «no necesitaba de nadie» (p. 53) sino a un cierto estrato social, el de los serranos de Magdalena del Mar. Respecto a este proceso, el texto recurre varias veces a los acontecimientos históricos que sacudieron al pueblo peruano, mientras los años 80. Por una parte, los terroristas, identificados en tanto que *terrucos* (p. 159) perpetran la violencia; por otra parte, entendemos lo duro del exilio forzado de los serranos que estuvieron perseguidos hasta la periferia de Lima: «Creo que vienen de Ayacucho, Apurímac, fugando de terrucos y milicos. Es una mancha que el gobierno prometió reubicar porque venían huyendo de la subversión, ya sabes. Pero la zona que les dieron era recontramisia, sin agua ni nada y en el culo del mundo».(p. 160) La dialéctica integración versus exclusión recorre la trama narrativa y se da a leer en el caso específico de M con más exacerbación pues el discurso apunta a la puesta en abismo de un marginado, M, que se adentra en su propia soledad, que se queda al margen o sea el signo está 'pluriacentuado' y su 'pluriacentuación' enfatiza en la incomunicación; a nivel discursivo, es la tachadura tanto del emisor como del receptor. Son múltiples las oportunidades en que M pudiera plenamente adherir a las alteridades, en especial cuando se trata de su propia categoría social, la de los serranos, pero siempre da un paso hacia atrás:

Descubrió a un muchacho semiechado con una pierna sangrante que se le quedó mirando a los ojos. Por alguna razón pensó que era muy parecido a él. Delgado, con las ropas en desorden y el corte de pelo típicamente serrano: era como mirarse en un espejo deformante [...] No, así no era él, se dijo» (p. 111) y [...] se fue alejando lentamente, caminando de espaldas, y no volteó hasta que estuvo seguro de haber salido del horizonte visual del herido (p. 112).

En este punto, consideramos oportuna la teoría de la alteridad bajtiniana (Bajtin, 2000) aplicable a la comprensión del yo en relación consigo mismo y con el otro, condición de posibilidad del Yo. Los postulados de la tradición metafísica sobre la identidad del sujeto como instancia pensante son relevados por el Yo también soy y dicho postulado, que se vislumbra en el tejido ficcional a través de una figura especular, «da prioridad al Otro que no soy Yo, pero que también soy Yo, de tal manera que los términos de la presunta oposición interactúan dinámicamente» (Santa Fe, 2002, p. 113) Ahora bien, pudiéramos entender este rechazo de ser asimilado a la misma categoría étnico-social, la de los serruchos, en la perspectiva ya enunciada de la despersonalización. Deterioro del paisaje y fragmentación de Magdalena del

Mar, escisión y/o despersonalización de M deben ser leídas a la luz del contexto socio-histórico de los años 80, desde el sesgo de la(s) violencia(s).

4. Escenificación de la violencia

La violencia irradia todo el tejido textual, por lo cual hemos privilegiado presentar una muestra de ciertos casos de violencia, clasificada en función de indicadores textuales, clasificación cuya meta será analizar las varias situaciones de comunicación o aborto súbito o carencia de las mismas.

4.1. Violencia urbana: relaciones interpersonales

Estos jóvenes desocupados, hartos de ilusionarse con que el país les ofrezca algo, optan por una salida propia, en la mayoría de los casos, delictiva: robos o ataques de grupos de día, en plena calle o en los alrededores de barrios desfavorecidos, sin ningún respeto ni a los ancianos ni a parejas de enamorados que deambulan tranquilamente. Un grupo de rateros mete las manos en los bolsillos de un anciano, éste se pierde el equilibrio, se cae. M finge frenar al ladrón: «En el instante en que lo tuvo cerca, casi pasando a su lado, se sorprendió a sí mismo estirando el pie». (p. 22) Si bien M socorre al anciano, podemos decir que está ausente de sí mismo, como espectador/actor mi activo, mi pasivo, en frágil equilibrio entre el Bien y el Mal, ya que no finaliza su empeño personal, un modo como para retroceder o por lo menos cortar su primer impulso de generosidad que se da a leer en una forma final de total indiferencia: «En el instante en que lo tuvo cerca, casi pasando a su lado, se sorprendió a sí mismo estirando el pie», (p. 22) «el viejo lo reconoció y, tratando de sonreír, quiso acercarse a agradecerle lo que le había hecho. Pero M, caminando sin prisa, no se detuvo» (p. 23). Otra vez notamos que la experiencia consciente de M parece desprovista de 'colorido emocional', un signo evidente del proceso de despersonalización dado que lo faltante en la misma «serían los sentimientos que normalmente acompañan la conducta y la experiencia subjetiva». (Sierra-Siebert, 2008, p. 42)

4.2 Violencia social: relaciones de un sujeto colectivo que se articula en torno a la dialéctica orden versus desorden

Esta segunda faceta apunta a la problemática de la pobreza, con la situación del paro que se visibiliza a través de una cola interminable de gente pendiente de un buen número para tener un trabajo a la par que surge de este espacio bien delimitado 'una mancha de mineros andrajosos', signo del desbordamiento popular. ¿Qué constatamos? M sigue tranquilo e indiferente, inmóvil, pues «no estaba dispuesto a perder su lugar» (p. 112)

4.3 Violencia barrial: dialéctica exclusión versus inclusión, así como la noción de pertenencia al grupo, con un cierto distanciamiento de parte de M.

Ante la carencia de la estructura espacial del distrito de Magdalena del Mar, un distrito en que habita una clase media en cierta decadencia, el grupo de amigos de M sólo encuentra un punto específico, no un lugar, para reunirse. «La esquina [...] era el sitio ideal para parapetarse de las propias desgracias personales sin que pareciera que lo estaban haciendo». (p. 28) Esta reducción de la noción de lugar a su forma más minimalista produce sentido en la medida en que inscribe la pertenencia del grupo al barrio. Fuera de ser el simulacro de un verdadero lugar de encuentro, una esquina es el espacio de un entre dos, un lugar abierto que posibilita muchas aperturas/huidas en el caso de actos de delincuencia.

Entendida como, en cierta medida la consecuencia y la actualización del drama del terrorismo, el discurso desdramatiza la violencia barrial tanto a nivel de los actos- robos, consumos de drogas, tentativa de violación –como de quienes actúan en nombre suyo, las leyes del barrio, así como los rituales. Mientras la música *underground* «almidona, los cerebros», los esquineros consumen ‘la merca’ (varias declinaciones en el relato), los chutes, los pacos, el pastel, los *quetes*. Como lo reconoce el mismo autor en una entrevista acerca de su novela:

La cultura de las drogas es parte de la descomposición en que viven los personajes y, además, [...] es una cosa sórdida que tiene que ver más que todo con el tipo de relaciones humanas que ellos tienen: la manera en que se relacionan con el mundo, la manera en que se relacionan con mujeres, la manera en que se relacionan con la violencia, la manera en que se relacionan con su futuro y con su entorno (Ledgard).

Claro que su consumo presupone tener de qué pagarla, lo cual conduce a actos de transgresión, el robo de la misma por M: « Al pasar por el sitio del allane, tuvo una vaga ocurrencia. Paró en seco, volvió sobre sus últimos pasos y, busco nerviosamente entre los arbustos. Al cabo de unos segundos, los ojos se iluminaron». Las consecuencias son dobles: físicamente, M acaba ingresado en el hospital, socialmente hablando, el robo da lugar a un ajuste de cuentas muy violento:

Se encontraba a punto de computar a una hembra en la sala cuando súbitamente se vio arrastrado hasta el baño.[...]Una mano le tiró de los cabellos y comenzó a tirar con fuerza, obligándole a erguir el cuerpo entre cómica y desesperadamente. Cuando estuvo a punto de ponerse de pie, una patada fue a clavarse en su riñón izquierdo. M se dobló, pero sólo lo suficiente para que un rodillazo lo empalmara en pleno rostro (p. 44).

Ahora bien, ¿cómo reacciona M? Natural, sin miedo especial, como si fuera otro yo quien cometiera el acto: « ¿cómo iba a conseguir la plata? No quería

pensar en eso. Ya habría tiempo. Ahora sólo quería cantar, poder pararse, ponerse bien» (p.48)

4.4 Violencia de género mientras una tentativa de violación colectiva

El capítulo titulado Violetas (pp. 191-197) inscribe un intento de violación colectiva en un coche que se aleja por la avenida del Ejército, en Magdalena del Mar, un distrito que bordea el Pacífico. De modo abrupto, la violencia nos atrapa de lleno con el rapto de una muchacha, de noche, por la pandilla de M, incluso él, que circula lentamente en el taxi del gordo, avenida Brasil, Magdalena del Mar. El discurso apunta a una violencia de género, identificado claramente en el tejido ficcional con la palabra «hembra»; ello desde la perspectiva de la violación colectiva. En efecto, abundan los términos relacionados a la misma: « ¡No le sueltes la boca, carajo! ¡Tápasela, tápasela! [...] presionando con todas sus fuerzas, M, con el cuerpo doblado, le sujetaba las piernas» (p. 191); «todos se esforzaban en tapar a la muchacha con el cuerpo»; «déjense de hablar como viejas y ayuden a agarrar a esa cojuda, -los calló furiosamente el Loco» (p. 192); «la hembra no dejaba de contorsionar el cuerpo, pugnando por gritar. Pacho le había puesto su casaca encima de la cabeza para solapearla, pero ella no se rendía. El loco la sujetaba del tronco y ya le miraba el slip al aire con la boca húmeda y espumosa» (p. 192); « la agarró del slip y se lo arrancó de un tirón.» (p. 193)

Frente a este desenfreno de las pulsiones eróticas masculinas, la ‘hembra’ se resiste desesperadamente: « la chica movía la cabeza frenéticamente y a cada momento se zafaba, con lo que otra vez escapaban sus alaridos»; (p. 191), «la hembra saltó como un pescado». (p. 193) Súbito, el discurso cobra un matiz dramático: « ¡Se está poniendo rígida, mierda, hagan algo!-pidió Pacho». (p. 196) Ante lo dramático de la situación, los amigos deciden abandonar el cuerpo en una cancha de futbolito, sin manifestar ni una pizca de remordimiento o humanidad. Es a este nivel del texto donde mejor se vislumbra el individualismo de M, un ser diferente de los otros, el único en tomar conciencia de lo dramático de la situación, mientras le tortura su conciencia: ¿habrá muerto o no la chica? Así que si tomamos en cuenta nuestra hipótesis preliminar de trabajo, a saber el proceso de despersonalización, que se ha verificado a lo largo del texto a través de una cierta ‘anestesia emocional’, podemos decir que este episodio crea una escisión en el relato, viniendo a tornarse M un ser ‘humanizado’ habitado por la conciencia: «volteó, hacia la ventanilla tratando de limpiarse los ojos sin que nadie se diera cuenta». (p. 197)

5. Cultura e identidad(es)

5.1 La cuestión identitaria

A través de la sencilla inicial de identificación, M, la identidad es el primer marcador textual que produce sentido:

El nombre es lo que, en un nivel elemental, da las bases para que se forme una identidad, y la historia de las experiencias y acciones de un individuo constituye el conjunto de bloques sobre los cuales se construye esa identidad. El protagonista de la novela carece de la base y de los bloques que le puedan facilitar la formación de su identidad (Tisnado, 2012, p. 6).

Por otra parte, M es un serrucho, o sea un andino. El estudio de José Matos Mar, *Desborde popular y crisis del Estado [1984] (2005)* posibilita una explicación de la conducta de muchos jóvenes limeños. Matos Mar se remonta a la época de la Conquista, desde la que, según él, se empezó a forjarla incapacidad que tiene el Perú de desarrollar una verdadera conciencia nacional, ya que «la herencia andina resultó marginada». En tales circunstancias, será muy difícil para el pueblo indígena afirmar su voz a través de la cultura, la cual puede ser definida como:

El espacio ideológico cuya función objetiva consiste en anclar una colectividad dentro de la conciencia que ella tiene de su identidad. Su primera característica es pues la de ser específica: no existe sino en la medida en que se diferencia de otras, y sus límites son acotados por un sistema de diferenciación, cualesquiera que sean los recortes y las tipologías que se consideren (culturas nacionales, regionales, etc...). La cultura funciona como una memoria colectiva que sirve de referencia y es, en consecuencia, vivida como guardiana de continuidad, y garante de la fidelidad que el sujeto colectivo debe guardar con arreglo a la imagen que le es así dada de sí mismo (Cros, 2003, p. 42).

Todas las culturas tienen una forma de ver, sentir, percibir y proyectar el mundo. Uno de los elementos de parametrage que oficializa la cuestión identitaria es la Cosmovisión o Visión Cómica, una forma de comprender, de percibir el mundo y expresarse en las relaciones de vida. Afirman los sabios de los pueblos ancestrales que recuperar la cosmovisión ancestral es volver a la identidad; «un principio fundamental para conocer nuestro origen y nuestro rol complementario en la vida». (Huanacani Mamani, 2010, p. 5). La apelación a las cosmovisiones indígenas invoca una ruptura con visiones *ethno* o antropocéntricas del capitalismo en tanto civilización dominante y también de los diferentes socialismos existentes hasta ahora, y reclama una mirada más bien cosmocéntrica que incluye la vida en todas sus formas y no sólo humana, cobijada en la naturaleza hoy amenazada. Al considerar esta amenaza, la experiencia de los pueblos indígenas cobra importancia al tener en común la idea de Madre Tierra o Pacha Mama como hogar

de todas las formas de vida. (Farah & Vasapollo, 2011, p. 171), cosmovisión que se conjuga con el concepto filosófico del *sumak kawsay*.

5.2 Aproximaciones a las lecturas del *Sumak Kawsay*

¿Qué se entiende exactamente por *Sumak Kawsay*? Cabe subrayar que el concepto del vivir bien desde los diferentes pueblos originarios se complementa con las experiencias de cada pueblo. Según la ideología dominante, todo mundo quiere vivir mejor y disfrutar de una mejor calidad de vida. De modo general se asocia esta calidad de vida al Producto Interior Bruto de cada país. Sin embargo, para los pueblos indígenas originarios, la vida no se mide únicamente en función de la economía. De modo general, el buen vivir ofrece una lectura multifacética, bajo los sesgos cultural, político, económico, jurídico, último aspecto que mereciera un análisis profundizado pero que me propongo presentar brevemente por ser la naturaleza o Madre Tierra, un sujeto de derecho en que cualquier pueblo latinoamericano logra reconocerse y afirmarse en tanto parte y totalidad a la vez.

Ambas ideas, la Pacha Mama y el Buen vivir se basan en nociones de vida en la que todos los seres (humanos y no humanos) existen siempre en relación entre sujetos, no entre sujeto y objeto, y de ninguna manera individualmente». (Acosta, 2013, p. 58). Estas nuevas constituciones se inspiran en un concepto profundo de la cultura de la vida: «vivir bien o buen vivir» como horizonte a transitar. En términos ideológicos implica la reconstitución de la identidad cultural de herencia ancestral milenaria, la recuperación de conocimientos y saberes antiguos; una política de soberanía y dignidad nacional; la apertura a nuevas formas de relación de vida (ya no individualistas sino comunitarias), la recuperación del derecho de relación con la Madre Tierra y la sustitución de la acumulación ilimitada individual de capital por la recuperación integral del equilibrio y la armonía con la naturaleza. (Huanacani, 2010, p. 13).

Ahora bien, a la luz de estos conceptos, interroguemos el texto de Malca. La identidad de los esquineros ya apunta a una forma de identidad no cultural sino espacial, la de una sencilla esquina. De la(s) cultura(s), sólo predominan la cultura de las drogas y del alcohol, la del sexo y de otros tipos de transgresiones. Por fin, las aspiraciones de la juventud limeña sólo se concretan, al final de la ficción, en la Utopía de irse a Estados Unidos, sirviendo de ‘burros de atarante’, de mulas, para un traficante de drogas, el Cubano. Este panorama de la juventud sin rumbo, condenada en cierta medida a repetir los mismos actos sin posibilidad de ninguna escapatoria «hasta que estén viejos y destruidos de tanto trabajar en lugares infectos» (p. 217) explica a la par que justifica de cierto modo la conducta individual de M y la otra, colectiva de sus compañeros.

6. Conclusiones

Las representaciones del espacio repercuten en el sujeto y, antes que forjarle su identidad, le fragmentan hasta vaciarlo de cualquier emoción y/o sentimiento, ponen de realce el abigarramiento así como la escisión de un sujeto M, atrapado en una violencia polifacética: violencia urbana versus violencia barrial versus violencia individual a la par que colectiva.

También es interesante resaltar las interrelaciones entre el síndrome de despersonalización y de la identidad cultural. En efecto, dado que ésta usualmente se conceptualiza como una anomalía en la experiencia de sí mismo, y partiendo de la premisa que son las culturas que moldean la experiencia, en el caso estudiado la cultura indígena vehiculada por los serranos, podemos enunciar que M es doblemente fisurado, ya fuera por su desarraigo espacial, así como por el ambiente de deterioro debido a la violencia terrorista. Se construye así discursivamente un sujeto complejo que oscila entre la no aceptación de un espacio/tiempo que le es ajeno y la carencia de sus raíces culturales, en resumidas cuentas, dos huecos.

Por fin, cabe recordar que «en América Latina el debate acerca del sujeto, y de su identidad, tiene un origen muy antiguo y pone en juego un arsenal ideológico premoderno. A través de este discurso, C Polar se refiere, claro, a la discusión teológico-jurídica del indio, debate que enfatizaba en «el presupuesto de toda imagen de identidad: animal, salvaje, hombre» (2013, p. 87) y que fue repetida desde el sesgo de la situación de la colonización. Por lo cual, la superposición de los tiempos históricos, la de los tiempos coloniales con los años 80 y 90, los de Sendero Luminoso acentúan el desgarramiento del sujeto quien no encuentra un referencial necesario como para ubicarse; sus múltiples representaciones están doblemente yertas en un espacio al margen, en una concepción de la historia fisurada. Para retomar a Cornejo Polar:

El sujeto que surge de una situación colonial está instalado en una red de encrucijadas múltiple y acumulativamente divergentes: el presente rompe su anclaje con la memoria, haciéndose más nostálgicamente incurable o de rabia mal contenida que aposento de experiencias formadoras; el otro se inmiscuye en la intimidad, hasta en los deseos y los sueños-aquí M ya no tiene ningún sueño-, y la convierte en espacio oscilante, a veces ferozmente contradictorio; el mundo cambia y cambian las relaciones con él, superponiéndose varias que con frecuencia son incompatibles (Cornejo Polar, 2003, p. 88).

La búsqueda de la identidad suele estar asociada a la construcción de imágenes de espacios sólidos y coherentes, capaces de enhebrar vastas redes sociales de pertenencia y legitimidad» (Polar, 2013, p. 78) ¿Qué nos revelan los discursos sobre M? Conforme nos adentramos en el examen de la iden-

tividad de M, se hacen evidentes las disparidades e inclusive las contradicciones de las imágenes y de las realidades que lo forjan como sujeto. El texto enfatiza en las fisuras de un sujeto inestable que desconoce sus propios límites o bien las ignora, dejándose llevar por el transcurso de la vida antes que actuar plenamente. Para resumir, los discursos que califican a M apuntan a su índole abigarrada, desde el sesgo de una restitución de la «realidad hecha de fisuras y de superposiciones, que acumula varios tiempos en un tiempo, el de la ficción novelesca, y que no se deja decir más que asumiendo el riesgo de la fragmentación del discurso que la representa y a la vez la constituye» (Cornejo Polar, 2003, p. 88)

Referencias bibliográficas

- Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria editorial, s.a.
- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy*. México: Taurus.
- Cornejo Polar, A. (2013). *Crítica de la razón heterogénea. Textos esenciales (1)*. Lima: Fondo editorial de la Asamblea de Rectores.
- Cros, E. [2003] (2009). *La sociocrítica*. Madrid: Arco Libros.
- Farah, Y. & Vasapollo, L. (2011). *Vivir bien un paradigma no capitalista. La Paz (Bolivia): Plural Editores*.
- Huanacani Mamani, F. (2010). *Vivir bien/Buen Vivir*. La Paz: Instituto Internacional de Investigación y CAOI.
- Ledgard, M. *Del final de la calle a la Ciudad de M: Conversación con Oscar Malca*. Recuperado de <http://www.desco.org.pe/recursos/sites/indice/158/675.pdf>
- López Degregori, C y Eslava, J. (2001). *La ciudad secuestrada: cuatro autores de la narrativa peruana de los noventa*. Lienzo, N°22: 233 – 280. Recuperado de <https://revistas.ulima.edu.pe/index.php/lienzo/article/.../1647>
- Malca, O. (1993). *Al final de la calle*. Lima: Libros de Desvío.
- Matos Mar, J. (2005). *Desborde popular y crisis del Estado. Veinte años después*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Santa Fe, R. (2002). *Sobre la noción de sujeto cultural. La construcción del sujeto cultural colonial en la película La Misión*. Sociocriticism, Vol. XVII, 1 y 2, 105 – 116.
- Sierra-Siegert, M. (2008). *La despersonalización: aspectos clínicos y neurológicos*. *Revista Colombiana Psiquiatría*, vol. 37, N°1. Recuperado de [Rev.colomb.psiquiat.vol.37/Nº 1](http://rev.colomb.psiquiat.vol.37/Nº1), 40-55.
- Tisnado, C. (2012). *Al final de la calle: Lima, Ciudad de M. Dissidences*, vol. 4, N° 7. Recuperado de <http://digitalcommons.bowdoin.edu/dissidences/vol4:iss7/10>

EL DILEMA EXISTENCIAL DE LA
DUALIDAD YO – OTROS.
AISLAMIENTO VERSUS INTERSUBJETIVIDAD.
INDIVIDUACIÓN VERSUS ADAPTACIÓN ALIENADA
TRATAMIENTO DE LA CUESTIÓN
EN CLAVE PSICOANALÍTICA

Cristina Alvarado Díaz¹

Universidad de Málaga, España

Resumen

A partir de la dualidad del yo y los otros, me propongo ahondar filosófica y psicológicamente en una de las cuestiones nucleares de la existencia, aquella que considero íntimamente ligada a la materia comunicativa: el aislamiento. Se trata de la soledad que invade a su huésped y lo sacude con la sospecha de que está absolutamente solo; de que nunca será realmente comprendido. La imposibilidad de no comunicarse de algún modo, pero la imposibilidad también de comunicarse plenamente.

Palabras clave

Existencialismo, Psicología de Masas, Aislamiento, Intersubjetividad, Individuación, Alienación, Extrañamiento.

¹ Doctoranda en Filosofía con beca AUIP; Máster de investigación en Filosofía, especialista en Filosofía y Mundo Actual y Máster en Profesorado por la Universidad de Málaga. Grado en Filosofía por la Universidad de Oviedo. Actualmente cursa el Máster de Filosofía Teórica y Práctica, con especialidad en Pensamiento Contemporáneo y el grado de Psicología por la UNED. Ha impartido docencia en Universidad Simón Bolívar, Colombia. Ha sido investigadora del proyecto internacional *El efecto Black Mirror: La distopía tecnológica en el relato ficcional como espacio de reflexión filosófica sobre el entramado cultural contemporáneo* de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, y la Universidad de Pamplona, Colombia, y en la actualidad colabora con la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche. Su investigación se centra en la ontología y el nihilismo occidental desde una perspectiva nietzscheana, existencialista y psiquiátrica.

La vida humana en todas sus dimensiones es un enfrente perenne de dos elementos heterogéneos: el hombre y su antagonista. (...)

Esta polémica, que constituye la sustancia misma de nuestra vida, radica en la necesidad de que el hombre y el mundo, que se son mutuamente extranjeros, heterogéneos, se hagan homogéneos, se identifiquen.

José Ortega y Gasset (2014, p. 149)

1. Breves apuntes para una ontología de nuestro tiempo

En varias ocasiones me he ocupado de exponer las razones por las que entiendo que nuestra era es la de la organización convulsa del vacío.² No creo que sea este el espacio para que nos detengamos en ellas más de lo imprescindible, justamente lo necesario a efectos de orientarnos mediante la delimitación del campo de trabajo y el planteamiento de las líneas de investigación que se han venido siguiendo hasta la fecha; tal es la intención de este epígrafe.

A las diversas apreciaciones que he ido considerando a lo largo de estos análisis podrán alzarse numerosas objeciones —y por cierto que es deseable que así sea—, pero con dificultad podrá negarse de forma sólida y fundamentada que la existencia, en términos generales, se halle actualmente desfondada. En cualquier caso y como he dicho, no compete a este texto justificar los cimientos filosóficos de los que parte, sino recoger su testigo y llevarlos un poco más allá al erigirse sobre ellos. Así las cosas y sentada la premisa mayor del *desfondamiento existencial* del ser humano, entiendo que, para posicionarnos, lo más razonable será explicar brevemente en qué consiste este fenómeno. El uso de la expresión no es baladí, y de su consideración detenida pueden extraerse por lo menos tres cosas: la primera, que la existencia tuvo una vez un fondo que la soportaba; la segunda, que en algún momento y de alguna manera perdió su sostén; la tercera, que hasta ahora no lo ha vuelto a adquirir, o al menos no en los mismos términos. A su vez, a raíz de estas apreciaciones, me da la impresión de que es lógico formularse tres preguntas, a saber: ¿cuál era o en qué consistía ese

² De antemano, pido disculpas por no extenderme en esta cuestión tanto como me gustaría. En los próximos meses tengo previsto publicar un análisis más exhaustivo y conciso de la tipificación del nihilismo que sirva como aclaración a las cuestiones que puedan surgir a lo largo de este texto. Con todo, para complementar esta introducción, el lector puede consultar Cristina Alvarado Díaz, *El reverso de la risa. Angustia inconsciente, psiquismo errante y patologías del hedonismo moderno* en Chillón J. M., Martínez Á. y Frontela P. (eds.) *Hombre y logos. Antropología y comunicación* (pp. 599 – 612). Madrid: Fragua, 2019.

sustento?, ¿en qué momento y cómo se desfondó la existencia?, y ¿por qué razón no se ha vuelto a armar su base?

Si no antes, al menos desde los tiempos de Platón —o, con Nietzsche, desde «el socratismo moral»— (Nietzsche, -, p.3), y sin lugar a duda con el paulatino fortalecimiento del monoteísmo, podría decirse sucintamente que la existencia del ser humano occidental ha reposado sobre la confianza, la creencia en una realidad suprasensible, trascendente, imposible de aprehender; una realidad proveedora de seguridad ontológica en la medida en la que alberga en su seno todos los porqués, toda explicación y en cierta manera también todos los designios. Con el cristianismo, este mundo supra-terreno adquirió la forma de una única deidad: Dios, proveedor de protección y de sentido. En estos términos, podría decirse que Dios sustentó la existencia durante varios siglos, hasta que los propios hombres acaban por revelarlo como impostura. Son estos los hombres que sustituyen la fe cristiana por la fe en el *progreso* —concebido como línea ascendente, como mejora de todo tiempo pasado—. Aquí se ubica el anuncio del asesinato de Dios de Nietzsche, que reconoce proféticamente el punto de inflexión que este fenómeno supondrá más adelante para la existencia. Es decir, para el lapso temporal que abarca desde la muerte de Dios y se prolonga hasta nuestros días, en los que aún no nos hemos recomposto del varapalo de haber salido de las faldas de la protección divina. Y es que, ateos, agnósticos o creyentes, todos sufrimos hoy las consecuencias de un desfondamiento que abre de par en par las puertas al sinsentido y a la Nada.

No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria —y acaso por vez primera en la historia—, el hombre llegó a creerse seguro (...). La idea progresista consiste en afirmar, no solo que la humanidad —un ente abstracto, irresponsable, inexistente, que por entonces se inventó—, que la humanidad progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. (...) La historia humana queda, así, deshuesada de todo dramatismo y reducida a un tranquilo viaje turístico. (...) Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora (Ortega, 2014, p. 39).

Naturalmente, ante el vértigo y la angustia que provoca el vacío del abismo, el hombre ha venido (nosotros hemos venido) tratando de recomponer el soporte de la existencia. En nuestra desesperación por hacer pie de nuevo, hemos incorporado multitud de estrategias con la pretensión, oculta o manifiesta, consciente o no, de recuperar a cualquier precio el sostén existencial de la metafísica de lo uno. Sin embargo, y aun contando con un sustancioso elenco de suscriptores, especialmente desde el siglo XX parece evidente que el tiempo que resta a la vigencia de los grandes relatos se cuenta con los dedos de una mano, ya que, tras el desfondamiento, todos ellos —

como lo son el religioso, el industrial, el científico y el tecnológico—, adquieren cierto carácter de falsedad y se revelan como constructos totalizadores que pretenden erigirse sobre *la Nada*. Desde este posicionamiento, nos parece que los grandes relatos aparecen ahora como una ilusión óptica que, una vez revelada como tal, difícilmente engaña de nuevo.

Todas las cosas de que habla la ciencia, sea ella la que quiera, son abstractas, y las cosas abstractas son siempre claras (...). Lo esencialmente confuso, intrincado, es la realidad vital concreta, que es siempre única (...). Pero si analizáis someramente esas ideas, notaréis que no reflejan mucho ni poco la realidad a la que parecen referirse, y si ahondáis más en el análisis hallaréis que ni siquiera pretenden ajustarse a tal realidad. Todo lo contrario: el individuo trata con ellas de interceptar su propia visión de lo real, de su vida misma. Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha, pero le aterra encontrarse cara a cara con donde todo está muy claro. (...) El hombre de cabeza clara es el que se liberta de esas *ideas* fantasmagóricas y mira de frente a la vida, y se hace cargo de que todo en ella es problemático, y se siente perdido.

El punto crucial es que, de algún modo, nuestra era, nuestra trayectoria, ha revelado esta cuestión, y ahora es imposible dejar, sino de verla, al menos de funcionar a partir de ella. Nos percatemos o no, la angustia existencial habita ahora en nosotros, como hijos que somos de este tiempo desfondado, y el precio a pagar por tratar de desprenderse de la zozobra es el de las conductas provenientes de la nihilidad. Se es nihilista *no tanto* —o al menos no en los mismos términos— cuando se abraza el vacío —y desde luego no se es nihilista cuando este se abraza *debidamente*— como cuando se da la espalda de manera sistemática a la angustia inherente a la existencia, pues es precisamente de este último modo que se niega la tragedia que es la vida. Así, se preguntará el hombre, quizá incluso sin percatarse, «a la luz de estos nuevos acontecimientos, ¿qué hacer para no *caer* —hacia arriba, hacia abajo, hacia los lados— en el abismo sin fondo?»; mantenerse en continuo movimiento, en perpetuo estado de huida, parece la única opción posible. Es así como arribamos a la familiar pretensión occidental de organizar el vacío, de llenarlo de actividades, de compartimentarlo, de procurar controlarlo. Esto, a mi juicio, no deja de ser otra expresión nihilista, otra de las tantas formas que puede adoptar, un exceso de cambio sin congestión, un exceso de fuerzas sin concreción o confluencia. En palabras de Sáez:

Febrilmente activo, lo angustia el vacío, ya que de realmente nuevo en lo que hace no hay nada. Y cuanto más le acucia el rumor de esa nihilidad, más se afana en acallararlo emprendiendo incesantes itinerarios de compensación, permaneciendo así en una especie de atareada *organización de la carencia* (Sáez, 2009, p. 32).

Nuestra época es, efectivamente, nihilista. Pero el nihilismo no es unívoco. Resaltar la nihilidad de la actualidad dice bien poco de ella, más aún cuando el término ‘nihilismo’ se ha venido empleando como el cajón de sastre de las causas inciertas y abstractas para dar cuenta de nuestro tiempo. Haciendo un esfuerzo de concreción, diríamos que el de hoy es un nihilismo con apellidos: es *negativo* porque, en la medida en la que a partir de él se emprende la búsqueda de un sentido externo a la existencia, se niega el valor intrínseco de la vida, lo que reproduce las lógicas del dualismo ontológico que presupone una realidad trascendente; es *inconsciente* porque estas totalizaciones suprasensibles que conforman la ontología trascendente han adquirido tal fuerza autoritaria que se han asentado también en el interior del individuo y condicionan la dirección de su esfuerzo sin que se este percate.

No sin razón, podría objetarse que en nuestra época no todo nihilismo es negativo ni inconsciente. Me parece preciso indicar, empero, que no procuro aquí reducir el campo de estudio al nombre *nihilismo* ni tampoco a ninguno de sus apellidos. Nada más lejos de mi intención. En este punto, se trata de que enjuiciemos, de un modo más o menos lúcido, ciertos fenómenos desde un prisma que encuentro apropiado y de cierta utilidad. Esto es, en ningún caso se procura acotar el vasto terreno ontológico bajo una terminología precisa, sino servirse de esta terminología como de una herramienta entre otras a la hora de escudriñar el tema al que nos estamos aproximando.

La angustia existencial es la consecuencia directa del desfondamiento, del vértigo que provoca el vacío, esa es la tesis principal; y de esta tesis se sigue que es a partir de esta angustia —que, por cierto, al igual que el nihilismo, es equívoca— que tienen lugar las conductas nihilistas de nuestro tiempo. En definitiva, estas conductas, estos comportamientos, que adoptan formas de compensación reactiva, reformulación o supresión, se manifiestan como estrategias paliativas de lo angustioso. Como he indicado en otras ocasiones (Alvarado, 2017), considero que el término *angustia*, desde un punto de vista, digamos, *psicofilosófico*, precisa un fenómeno consustancial al hombre, elemental, pues surge de la confrontación de este con los grandes conflictos de la existencia. De un modo que convenimos acertado, el psicoterapeuta I. Yalom (2015, p. 19) sostiene que estos grandes breves existenciales se concretan en la pregunta por la muerte, la libertad, el aislamiento y la falta de sentido vital. En buena parte de los textos que he venido presentando en los últimos años, se presta especial atención a estos ingredientes existenciales, si bien es cierto que a lo largo de los distintos trabajos estos elementos se reparten el protagonismo en proporciones variables. Una vez más, la reflexión que presento sigue esta misma corriente principal, con la diferencia de que, en sus párrafos, la prevalencia la adquiere ahora no tanto las consideraciones sobre el sentido —que por otro lado no puede dejar de

estar presente—, la libertad o la muerte, como el estudio del aislamiento, de las expresiones angustiosas que nos provoca el pensar que cada uno de nosotros se encuentra existencial e irrevocablemente solo y de cómo y desde qué perspectivas es posible articular esta soledad. Como se verá, la cuestión es compleja y tremendamente vasta, por lo que desborda completamente las dimensiones de este texto, como por otra parte suele suceder con cualquier trabajo *filosófico*. No es para menos, el existencialista es un terreno resbaladizo y el lenguaje resulta inconfesablemente pobre para abordarlo.

2. A la búsqueda del sentimiento oceánico

En *El malestar de la cultura*, Freud se hace cargo de un sentimiento que por sus características denomina *oceánico*. Aunque dice no haberlo experimentado nunca, trata de acotarlo intelectivamente a través del modo en el que uno de sus amigos lo expresa en sus cartas, pues encuentra en esta sensación la base de todo carácter religioso *lícito*. Dice Freud (1984a, pp. 22 y 23) que este sentimiento provoca la impresión de eternidad, de infinitud, de disolución. Lo define como «un sentimiento de atadura indisoluble, de la copertenencia con el todo del mundo exterior» (ibíd., p. 23). A lo largo del primer capítulo de esta obra, se ocupará de averiguar si esta sensación nos viene marcada como una suerte de impronta dirigida al mismo comienzo de las cosas, o si, por el contrario, se trata de una adquisición paulatina que —y esto último es añadidura mía— de algún modo responde únicamente a un *anhelo existencial*. A lo largo de los primeros párrafos, Freud expresa su reticencia al pensar el sentimiento oceánico como presente en el origen de la existencia humana, pues de un primer vistazo le parece que el sí mismo es la certeza natural del hombre, aun no mostrándonos como tal desde un principio. Esto es, para Freud, aunque admitimos que «el sentimiento yoico del adulto no puede haber sido así desde el comienzo» y «por fuerza habrá recorrido un desarrollo que, desde luego, no puede demostrarse, pero sí construirse con bastante probabilidad» (ibíd., p. 25), la idea de que el ser humano percibiría ciertas nociones acerca de su conexión con el mundo exterior a través del sentimiento oceánico le suena «extraña» en la medida en la que, como alega en un principio, «se entrama mal con el tejido de nuestra psicología» (ibíd., p. 24). Sin embargo, conforme el texto va evolucionando, Freud tratará de esbozar una historia de la constitución del yo en cuya génesis se ubica, ya con justificación psicoanalítica, el sentimiento oceánico como un yo primigenio; así, concluye:

Originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro sentimiento yoico de hoy es solo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador —que lo abraza todo, en verdad—, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante. Si nos es lícito suponer que ese sentimiento yoico primario se ha conservado, en mayor o menor medida, en la vida anímica

de muchos seres humanos, acompañaría, a modo de un correspondiente, al sentimiento yoico de la madurez, más estrecho y de más nítido deslinde (ibíd., p. 27).

En resumidas cuentas, podría decirse, de acuerdo con los planteamientos freudianos, que el sentimiento yoico está presente en la génesis de cada hombre, y es su campo de acción lo que se va reduciendo de manera paulatina hasta constituir la yoicidad del adulto, que residualmente contiene la reminiscencia de fusión con el todo como si de un vientre materno se tratara. Al fin, diríase, con Freud, que en el ámbito del *alma* se da con frecuencia la tendencia a conservar lo primitivo junto a lo que de él ha surgido de manera transformada y depurada (ídem.).

Para nuestro análisis, la aproximación freudiana al sentimiento oceánico resulta muy sugerente y, dicho sea de paso, me da la impresión de que posible *comprobar filosóficamente* su efectiva presencia si se adopta una mirada fenomenológica-existencial. Si la posibilidad de experimentar esta placentera sensación se encuentra en todos nosotros como parte del potencial humano, no parece capricho que de hecho la busquemos activamente; más aún cuando, como he tratado de esbozar, en no pocas ocasiones la angustia que provoca el aislamiento yoico de nuestra existencia nos resulta insoportable. Así visto, ese sentimiento de disolución aparece como un refugio regresivo ciertamente nihilista, negativo e inconsciente. Pero tampoco el nihilismo con estos apellidos es inequívoco, pues diría que puede expresarse al menos de dos formas; llamémoslas nihilismo *cerrado* y nihilismo *abierto*. No resulta tan necesario ahondar aquí en el nihilismo abierto, pues probablemente lo que de él pueda interesar fundamentalmente para este texto ya ha sido ampliamente tratado en otros espacios³. Es más, a la luz de nuevas observaciones considero que en varias ocasiones he desatendido el interés del nihilismo cerrado, pues casi tan pronto como lo sugerí lo asumí prácticamente como superado. Reflexionando, ahora aprecio en esta consideración cierta precipitación de juicio; digo *cierta* porque de algún modo mantengo la impresión de que el nihilismo cerrado, que es el de los grandes relatos dogmáticos estructurados, ha venido perdiendo fuerza a lo largo del siglo pasado. Con todo, parece innegable que aún hay quien *se consagra*, por ejemplo, a la causa religiosa afinándose en un dogma autorreferencial, circular, estructuralmente infranqueable desde sus premisas. Así, aún hoy son buenos ejemplos de expresiones nihilistas cerradas estructuras ontológicas ortodoxas como la religiosa; más aún, la *fe* cientificista y la *teleología* política, tomadas de un modo autocomplaciente, parecen orientarse hacia

³ Véase Alvarado Díaz, La ficción prospectiva y la prisión autorreferente. Un análisis filosófico de '15 millones de méritos', en Héctor A. Feruglio, Náim Garnica y Carlos F. Álvarez (comp.) *El efecto Black Mirror* (p. 105 – 120). Buenos Aires: TeseoPress, 2019.

esta misma dirección trascendente. Cabe aquí un apunte: no hemos de confundir estas *realidades* suprasensibles con algunas de sus manifestaciones fácticas como la Iglesia, la comunidad científica, los partidos políticos o el ejército, por ejemplo. Las primeras tienen que ver con la elección existencial y, en principio, inconsciente de un imaginario determinado, con la mirada que se vuelve hacia un gran sistema dotador de sentido en el que la persona se inserta y encierra, como si de una burbuja se tratara. Por su parte, las expresiones fácticas de estos relatos, aunque en su aspecto comunitario pueden tener que ver con este sentido existencial, suelen estar más relacionadas con los juegos de la intersubjetividad y del aislamiento; si se quiere, con una *inmediatez* más que con una *mediatez*. De ahora en adelante, no conviene perder de vista la distinción de estas problemáticas, que por otra parte se encuentran tan íntimamente relacionadas entre sí.

Las estructuras ontológicas tienen un carácter protector en la medida en la que son dotadoras de sentido. Pero, además de ofrecer un propósito para la existencia, entiendo que por esta misma naturaleza protectora proporcionan también amparo frente a la angustia provocada por el aislamiento, ya que envuelven al individuo y le brindan alimento y cobijo existencial. Huelga decir que algunas de ellas se encargan también de mitigar la angustia ante la muerte, bien proponiendo una existencia más allá de esta, bien investigando sobre cómo retrasarla o cómo eludirla.⁴ Además, mediante ciertas máximas no escritas o incluso haciendo converger el proyecto vital personal con el trascendente en un torrente *compartido* o incluso *intercambiable*, estas realidades suprasensibles también proveen amparo contra la angustia a la libertad *existencial*, que tendría por consecuencia la necesidad de hacerse cargo de los actos individuales, de responsabilizarse enteramente de uno mismo y de tomar decisiones sin ajustarse a unos criterios externos prestablecidos en un sentido metafísico. Es decir, el gesto protector de los grandes relatos hace descansar el peso de la responsabilidad de la libertad existencial de los *creyentes* sobre los hombros de un sistema de valores predefinido o en las manos de un determinismo inteligible.

Por otro lado, si bien el sentimiento oceánico parece ser más característico de estas *realidades suprasensibles*, las clásicas expresiones fácticas que se derivan de este tipo de entelequias —sus representaciones aquí, en la *realidad terrena*, material— también absorben al individuo de algún modo.

⁴ Además de estas estrategias directas, cabe señalar que la simple creencia firme en una de estas estructuras proporciona también amparo indirecto frente a la angustia provocada por la muerte, ya que de alguna manera esta deja de parecer tan abismal cuando uno se comprende como parte de un todo. La noción de *legado* juega aquí un papel esencial que cobra aún más fuerza bajo el abrazo de la pertenencia a una comunidad global que comparte valores, principios e intereses y que proporciona calor y consuelo incluso desde lo impersonal.

Asumiremos, de acuerdo con Freud, que lo oceánico, la búsqueda inconsciente de disolución con el Todo, entraña una regresión involuntaria, un intento de perderse a uno mismo en un sentido mayor, un proyecto de consagración y de entrega y, en el fondo, de afán despersonalizador. Freud no es el único que repasa en la búsqueda de la *embriaguez* de la entrega; Nietzsche se la había atribuido a los griegos, pero con una connotación distinta.⁵ La Iglesia, los partidos políticos o el ejército parecen servirse de esta búsqueda discretamente. Es cierto que, desde la mentalidad española del siglo XXI, que las filas del ejército o de algún partido hayan engordado gracias a perseguir este misticismo fusional probablemente solo pueda decirse con la boca pequeña. Sin embargo, la disolución de la identidad está también ahí, en los gestos, en los uniformes y en la entrega a la patria (pensemos, sin ir más lejos, en el servicio militar estadounidense) y en los símbolos, en las consignas y en los colores (pensemos en las nuevas formas políticas españolas). En cualquier caso, intuitivamente parece que este nexo entre el sentimiento oceánico y las que hemos denominado *expresiones fácticas* existe, pero ha de ser repensado y matizado para evitar confusiones entre ello (lo inmediato, fáctico, terreno, material) y lo mediato (suprasensible).

Exploremos más a fondo la cuestión de la inmediatez, de lo intersubjetivo, de las expresiones fácticas de las que venimos hablando. En *Psicología de las masas*, Freud estudia ampliamente las relaciones del individuo con la sociedad (Gómez Sánchez, 2018, p. 316). A partir de los análisis del fenómeno de la masa realizados por Sighele, Le Bon y Mac Dougall, realiza un recorrido tratando de averiguar, fundamentalmente, por qué el individuo se agrupa con otros conformando masificaciones y cuáles son las características de estas. Es decir, en esta obra Freud se interesa precisamente por esas realidades terrenas que hemos considerado vinculadas a los trascendentales religiosos, políticos y, en definitiva, ideales, en los que se manifiesta el sentimiento oceánico. Esta relación se entiende mejor cuando en el propio texto de *Psicología de las masas*, trayendo a colación las apreciaciones de Mac Dougall, Freud (1984b, p. 23) subraya la despersonalización de la masa producida a través del remplazamiento de la yoicidad por la alienación:

Los individuos de una multitud experimentan una voluptuosa sensación al entregarse ilimitadamente a sus pasiones y fundirse en la masa, perdiendo el sentimiento de su delimitación individual. Mac Dougall explica

⁵ El sentimiento oceánico freudiano aparece como una huida a un estado primitivo, casi como un infantilismo, una búsqueda de identidad en el amparo. Por su parte, la acepción nietzscheana en el contexto griego, alude a una filosofía trágica que, por definición, no se caracteriza por la huida, sino por la confrontación con la fatalidad.

esta absorción del individuo por la masa atribuyéndola a lo que él denomina ‘el principio de la inducción directa de las emociones por medio de la reacción simpática primitiva’; esto es, a aquello que con el nombre de contagio de los afectos nos es ya conocido a nosotros los psicoanalíticos. (...) Entonces el individuo llega a ser incapaz de mantener una actitud crítica y se deja invadir por la misma emoción. (...) Actúa aquí, innegablemente, algo como una obsesión que impulsa al individuo a imitar a los demás y a conservarse a tono con ellos.

La búsqueda inconsciente de disolución individual, de supresión de la subjetividad en la masa a través de una reacción primitiva y regresiva, nos pone de nuevo en la pista del sentimiento oceánico, aunque probablemente ya no en su expresión más abstracta, la que consideramos en un primer momento. Parece incuestionable que, mientras en el caso de lo oceánico la comunión lo es a un nivel global y cuasi panteísta —ateo o no—, en las masas se produce más bien una alienación tan extensa como la masa misma, como una pertenencia a una colectividad delimitada, como un abandono a una comunidad de alienados. Esto es, las masas son, además de sistemas de amparo contra el aislamiento y otros supuestos existenciales que alimentan la angustia, colectividades de pertenencia en las que la identidad individual se entrega solo en pos de una identidad compartida que no necesariamente tiene por qué tener que ver con la necesidad de sentido a través de la fusión existencial, sino más bien con la necesidad de paliar el aislamiento formando parte de algo. Es decir, creo posible defender que la búsqueda de la seguridad de la masa obedece no solo a la consideración más evidente (los mecanismos de adaptación como supervivencia fáctica), sino también a a consideraciones de otra dimensión y calado. Tampoco considero que la búsqueda de protección se reduzca a la dotación de sentido proporcionada por el correlato trascendente a esa masa. Es decir, me parece entender que, además de estos dos factores de supervivencia y de sentido, la sensación de amparo que transmite la masa contiene también respuestas ante la búsqueda de identidad de sus miembros, así como mecanismos de mitigación del aislamiento en términos de necesidad existencial. Esto es, la masa concierne, por tanto, a la supervivencia y al sentido, pero también al aislamiento. Ahondando en esto último y en los distintos ejemplos de masas, puede inducirse que su reivindicación identitaria es siempre en oposición a todo lo que no se integra en ella, pues se constituye habitualmente como respuesta negativa, como contraposición por diferencia, como distinguiéndose de lo que no es por confrontación a lo otro, tal y como se construye nuestra propia unicidad individual: mediante mecanismos de dialéctica negativa.

Las aristas de la identidad y la despersonalización salen a relucir también en lo que al nihilismo de apertura respecta, si bien no del mismo modo. Es propio de la nihilidad abierta la motivación inconsciente de aniquilación

tanto del extrañamiento provocado por el mundo como del autoextrañamiento suscitado por uno mismo. En otros espacios he sacado a colación una serie de conductas propias del nihilismo abierto que ejemplifican esto mismo, tales como la apropiación de lugares mediante el nomadismo desenfrenado, las proyecciones temporales que dan la espalda al presente, los rituales de fusión paganos o el uso de sustancias para emprender diversas búsquedas hacia la experiencia del doble como terapia de choque del autoextrañamiento. En definitiva, en el nihilismo abierto la búsqueda de la identidad se da en la apropiación activa del afuera mientras que en el nihilismo cerrado es el sistema de referencia, el dotador de sentido, el que penetra en el individuo pasivo, porque en el nihilismo cerrado la unidad de medida es el sistema, mientras que en el abierto es probablemente un sujeto mal entendido, un sujeto metafísico. Salvando las distancias y sin pretender ahondar extensamente en la cuestión, encuentro este punto de conexión entre el nihilismo abierto y el nihilismo cerrado sumamente interesante, pues da la impresión de que en ambos se procura la supresión de la angustia del aislamiento mediante la consecución de un sentimiento de *pertenencia* a la masa que, me parece, guarda íntima conexión con la sensación oceánica que Freud explora en *El malestar en la cultura*. En esta misma obra el psiquiatra repara además en un matiz relevante que se ha procurado resaltar indirectamente a lo largo de todo el epígrafe; a saber, que, aunque todo sentimiento oceánico entraña en cierto modo una alusión a la religiosidad, lo oceánico no siempre estuvo irremediabilmente ligado a ella. Expresa:

Me quiere parecer que el sentimiento oceánico ha entrado con posterioridad en relaciones con la religión. Este ser Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior (Freud, 1984a, p. 32).

Como digo, esto no deja de ratificar lo que hemos venido señalando, y es que, en Occidente —también en Oriente—, ha habido y aún hay ciertas conductas dirigidas hacia la experimentación de la conexión y la fusión con el Todo. Prácticas como el yoga, de acuerdo con Freud, permiten despertar sensaciones de universalidad primigenias a través de la atención a las funciones corporales, mediante el extrañamiento de la realidad externa (idem.) A primera vista, esto resulta paradójico, pero cobra sentido cuando se comprende como una vuelta hacia la corporalidad, como una puesta entre paréntesis del ruido de la superficialidad y como una expansión del campo sensorial. Sea como fuere, la fusión y el (auto)extrañamiento parecen ser ideas íntimamente entrelazadas que, en cierto modo, recuerdan a la dicotomía centricidad-excentricidad propuesta por Luis Sáez en *Ser errático*. Según Sáez, aunque se dan numerosas expresiones patológicas del *afuera* (en

forma de estados de huida de la realidad, de escisión psicótica del yo respecto del mundo exterior) la exterioridad óptima —que en ningún caso es constitutiva de patología— supone un *encontrarse lanzado* a los márgenes del mundo sin llegar a perder la conexión con él. Es esta la posición más fecunda para el ejercicio crítico, pues, en la medida en la que adopta un punto de vista externo respecto del *centro*, aporta perspectiva sobre él (Sáez, 2009, pp. 19 y 20). Se trata de un estado similar a la epojé husserliana en clave existencial, entendida como un ejercicio de contrapelo necesario para adoptar un criterio para estar-en-el-mundo de un modo *auténtico*. En resumidas cuentas, entre los elementos dicotómicos de fusión y extrañamiento existe cierta tensión, similar en algún punto a la que Freud señala en *El malestar en la cultura* a propósito del yo y su relación con los otros. En la resolución de este encuentro agónico, como en el de Freud, el aislamiento existencial sale una vez más a relucir, entremezclado, por supuesto, con la problemática de la identidad:

Queda dicho: nadie escapa enteramente. Y, sobre todo, porque si lo intenta y persiste, podrá alcanzar una existencia más auténtica, pero exco-mulgado del mundo. Que el aislamiento y la soledad lo fustiguen lo pone en peligro de desarraigo a fuerza de falta de reconocimiento (Ibíd., p. 30).

3. El narcisismo y el apuntalamiento. El líder y la masa protectora

De acuerdo o no con la teoría psicoanalítica freudiana, lo cierto es que el análisis emprendido en *Psicología de las masas* hace alarde de una mirada profunda y perspicaz a la hora de interpretar el fenómeno de la masificación. Si bien a través de esta obra Freud toma en consideración los diversos tipos de masas, desde las multitudes efímeras hasta las duraderas, las homogéneas y las heterogéneas, las masas naturales y las conformadas por un factor extrínseco, las primitivas y las organizadas, etc., aquí me limitaré a tener en cuenta lo que, según él, es quizá uno de los elementos más significativos a la hora de considerar a la masa: la presencia o no de la figura de un líder (Freud, 1984b, p. 31).

Freud psicoanalizará dos de los grandes ejemplos de masas que, a sus ojos, demandan un estudio más meticuloso y exhaustivo debido a sus características: la Iglesia y el Ejército, ambas artificiales, estructuradas y jerarquizadas. En la una y la otra reina, además, una ilusión, la de la existencia, ficticia o no, de un director, una figura modelo, un dirigente al que seguir. Los ejemplos tomados por Freud ilustran con suficiente claridad cómo la necesidad de protección y pertenencia ha articulado nuestra relación con los otros a través de diversas conductas gregarias, y cómo estas mismas conductas han terminado por conformar estructuras complejas —como lo son la Iglesia, el Ejército y los partidos políticos— que en resumidas cuentas vertebran la sociedad occidental. Esto, sumado a que algunos de los grandes

tipos de masa se ven soportados, además, por una red de significación trascendente, convierte a las masas en aglutinaciones primordiales, fundamentales para el ser humano. La protección que proporcionan las masas va mucho más allá de la protección elemental física que pudiera haberlas motivado en su génesis (la de supervivencia). Este carácter protector tiene más que ver con un amparo cohesionador que, con Freud, en el caso de las religiones ha llegado a tomar forma de delirio colectivo. Parafraseando al psiquiatra, la masa conforma un seguro de dicha y amparo contra el sufrimiento. Este delirio de masas consiste en la transformación de la realidad como protección frente a los aspectos insoportables del mundo (Freud, 1984a, p. 42), una estrategia de negación propiamente nihilista cuya génesis se encuentra, con Nietzsche, en la caída del pensamiento trágico de la Antigua Grecia. Respecto a las religiones, dirá Freud (ibíd., p. 46) que

Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos humanos la neurosis individual.

Y añadiríamos nosotros, «de la confrontación agónica a la angustia existencial».

Al igual que en la del Ejército, Freud ve en la masa de la Iglesia una regresión del individuo. Según él, se trata de un retroceso a la búsqueda de amparo paterno cuya esencia psicológica, en este tipo de masas, es encarnada en la figura del líder. Uno de los objetivos de Freud es destacar la relevancia de los lazos libidinales entre los miembros de la masa, pero también la importancia de la conexión que los integrantes sienten hacia el líder-padre: el estado de enamoramiento (Gómez, 2018, p. 317). De hecho, me parece que no deja de ser ilustrativo cómo la Iglesia católica explicita esto mismo mediante los términos *Padre* y *hermanos* para referirse respectivamente al líder y a los creyentes, del mismo modo que no deja de llamar mi atención cómo el *amor* hacia el líder y hacia el resto de creyentes es su cohesionador fundamental.⁶ Pero, ¿por qué el individuo querría abandonar su narcisismo primario entregando su individualidad a la masa? Como indica Cejudo:

La identificación con los otros y la sustitución del ideal del yo por el líder compensan la limitación del narcisismo aceptada por cada individuo integrante de la masa. El segundo factor es el más importante en la caracterización freudiana de la masa como 'reunión de individuos que han reemplazado su ideal del yo por un mismo objeto, a consecuencia de lo cual

⁶ A raíz de este juego de paralelismos pueden surgir una serie de reflexiones. Por ejemplo, si el líder constituye la figura del padre en la semiótica freudiana, ¿podría decirse que el sistema de protección y amparo que proporciona la masa, recuerda de algún modo a la figura materna?

se ha establecido entre ellos una general y recíproca identificación del yo' (Gómez, 2018, p. 317)⁷

Por lo traído hasta el momento, diremos que las condiciones necesarias para que un individuo se abandone a una masa son, en principio, la sustitución de un ideal interno por la introyección de un ideal externo, el del líder-padre, y la identificación con los otros en ese deseo y anhelo compartido. Cabe realizar un par de matizaciones. La primera, que según señala Freud, el líder-padre no tiene por qué ser una persona; como en el caso del cristianismo, la imagen que lidera una masificación puede de facto no estar personificada, pues es posible que se trate de una idea o de una abstracción; (Freud, 1984b, p. 38) es más, incluso podríamos decir que Cristo es *ya* una idea. La segunda que, por su parte, si el fenómeno de identificación recíproca carece de su contrapeso individual, conlleva a lo que Freud (1984a, p. 81) denomina «miseria psicológica de la masa», o lo que es lo mismo, a la masa alienada. Además y como añadidura, para que la masa pueda consolidarse y perdurar, no basta con la existencia del referente del líder ni con la cohesión entre los miembros; la masa ha de contar con al menos otros dos elementos que le otorguen un carácter sólido y compacto. El primero, la sensación, por parte de quienes la constituyen, de ser amados por su líder-padre, bajo cuyo embrujo han ido cayendo uno a uno como si de un hipnotizador se tratase. Son los propios miembros de la masa los que atribuyen a su líder el poder al que abandonan su yoicidad (Freud, 1984b, p. 62), ya que «el que ama pierde, por decirlo así, una parte de su narcisismo, y solo puede compensarla siendo amado» (Gómez, 2018, p. 220). El segundo, para constituir su identidad colectiva y lograr perdurar, la masa necesita oponerse con dureza a todos aquellos que no pertenezcan a ella. A pesar de erigirse sobre una serie de supuestos, como se ha dicho anteriormente la identidad necesita definirse por negación a algo. Tanto es así que me da la impresión, aunque por supuesto habría que fundamentarlo, de que existe una proporción directa y bicondicional entre la cohesión de los miembros de una masa y su animadversión a la otredad. Tan esencial es el elemento de la identidad por negación que Freud (1984b, p. 37) insiste en que, de hecho, de un tiempo a esta parte la suavización del carácter intolerante de la religión cristiana no tiene que ver con una dulcificación de la naturaleza humana, sino con un debilitamiento de los sentimientos religiosos y de los lazos afectivos que dependen de ellos.

De la naturaleza de la psicología de las masas y de la importancia de la figura del líder-padre en las hordas primitivas Freud llega a una conclusión interesantísima: la existencia primera de al menos dos psicologías genuinas coexistentes: «la de los individuos componentes de la masa y la del padre, jefe o caudillo» (ibíd., p. 60). Relata:

⁷ El entrecorillado es una cita de Freud (921, III, 2592).

Los individuos de la masa se hallaban enlazados unos a otros en la misma forma que hoy, mas el padre de la horda permanecía libre, y aun hallándose aislado, eran enérgicos e independientes sus actos intelectuales. Su voluntad no precisaba ser reforzada por las de los otros. Deduciremos, pues, que su yo no se encontraba muy ligado por lazos libidinosos y que, amándose sobre todo a sí mismo, solo amaba a los demás en cuanto le servían para la satisfacción de sus necesidades (ídem.).

Así las cosas, en un primer momento parece que una de estas dos naturalezas psicológicas que relata Freud nos pone de algún modo en la pista del aislamiento. Freud ve en la psicología del líder de la horda primitiva una clara tendencia narcisista que limita la capacidad de amar a los otros, pues se ama fundamentalmente a sí mismo. Sin duda, esto supone una desconexión, un cierto aislamiento respecto de *los otros*. Aún más, Freud ve en la psicología narcisista del líder de la horda el carácter del superhombre que esperaba Nietzsche y le concede el privilegio de ser uno de los pilares esenciales de la constitución de la civilización (Freud, 1984b, p. 61). De acuerdo al *Diccionario internacional de Psicoanálisis*, el estudio del narcisismo de Freud propone cuatro aspectos diferentes del mismo: el narcisismo como perversión sexual, como etapa de desarrollo, como investimento libidinal del yo y como elección de objeto (Mijolla, 2007, p. 867). En el caso de las psicologías de la horda primitiva —la del líder y la de sus miembros—, es posible que el aspecto que más interese sea el último. Según el *Diccionario*, en la elección de objeto en clave narcisista se quiere a lo que es uno mismo, a lo que ha sido, a lo que querría ser..., mientras que en la elección de objeto por apuntalamiento se quiere a la mujer que alimenta, al hombre que protege (ibíd., p. 868). Creo posible, no sin prudencia, realizar la extrapolación siguiente: como ya subraya Freud, el líder se identifica con el tipo narcisista y se elige, consciente o no, a sí mismo como objeto al que amar pero, aún más, podría decirse que el individuo de la masa elige el objeto de afecto —los otros miembros hermanos y el propio líder-padre— por apuntalamiento; esto es, más allá de Freud, podemos contemplar la posibilidad de que la propia horda, holísticamente, como abstracción, constituya el objeto afectivo de sus integrantes. Visto así, la horda en su conjunto ofrece simultáneamente todo lo que, de acuerdo con el *Diccionario*, un individuo con psicología de apuntalamiento precisa de su objeto de afecto: alimento y protección. En fin, ambos tipos, narcisista y de apoyo, «se sustentan sobre la base del narcisismo primario». ⁸Dicho esto, cabe ahora realizar una matiza-

⁸ Citando a Freud. Este último apunte suscita al menos una objeción: que si se aprueba lo anteriormente expuesto —a saber, que cualquiera de los tipos de elección de objeto de afecto se sostiene sobre el narcisismo primario— podría quedar en entredicho que los miembros de una masa renuncien a su narcisismo primario para poder formar parte de ella, siempre y cuando con ese sostén no nos estemos refiriendo a una premisa (el narcisismo primario) ineludible en

ción: el narcisismo, como tantos otros elementos protagonistas de este análisis, es equívoco; no es posible entenderlo de un solo modo. Para matizar este apunte, me serviré de las palabras de Gómez Sánchez (2018, p. 218):

El narcisismo primario, como fenómeno normal de la vida psíquica, es postulado por Freud poniéndolo en relación con otros más o menos patológicos del niño (...) y, en parte, del adulto; *neurosis narcisistas*, en las que no se establece relación transferencial; *enfermedad orgánica*, en la que el individuo deja de interesarse por el mundo exterior en la medida en la que no se relacione con su dolencia; *el sueño*, en cuanto retracción a la propia persona de la libido, puesta al servicio del exclusivo deseo de dormir, o la *hipocondría*, fenómenos que le llevan a una definición estructural del narcisismo, como «estancamiento de la libido del yo», incapaz de investir los objetos.

Cuando Freud toma el mito científico de la horda primitiva para abordar la cuestión de la psicología de las masas y del líder se está refiriendo a la primerísima horda, a la horda del líder que, posteriormente, será elevado a la categoría de Creador o Padre absoluto de la creación por haber engendrado a todos los hijos que conformaron la primera multitud (Freud, 1984b, p. 71). De acuerdo con Freud, el líder cohesionó su horda a través de la veneración y del miedo: se convirtió en un padre idealizado y temido a partes iguales. Todos sus hijos, los miembros de la horda, cada uno con su propia versión de su progenitor, se agruparon y lo mataron, lo despedazaron. Pero ninguno de ellos tenía capacidad para ocupar el puesto que antes ostentaba su padre y, en este nuevo orden de cosas, en este barco sin capitán, para evitar el reinado del caos los hombres se vieron obligados a mantener la estructura de la horda primitiva de un modo más modesto: la familia. Hubo entonces multiplicidad de padres con pequeños campos de acción en los que ejercer su poder. Sin embargo, a partir de estas privaciones y del descontento que estas ocasionaban, surgió el primer individuo que resolvió separarse de la masa, aunque solo fuera en su fantasía: el poeta épico. El poeta épico creó en su imaginación la figura del héroe como miembro de la horda, hijo responsable de matar al padre y ocupar su lugar. Este es, para Freud, el primer ideal del yo, el del héroe que en las fantasías del poeta, terminó en solitario con el temido primer líder, un acto para el que en la realidad se hubo de necesitar de la totalidad de la horda (ibíd., p. 72). Parafraseando a

un primer momento pero renunciante en un segundo. Aceptando esto último, el supuesto de renuncia al narcisismo primario para formar parte de la masa entra en conflicto con la afirmación de que quienes hayan conservado su narcisismo «fascinan a los que han tenido que renunciar al suyo y pretenden recuperarlo a través del objeto» (ibíd., p. 2019) pues esta última afirmación, llevada al caso de la horda primitiva, presupone que la renuncia al narcisismo no se produce por la aparición de un líder al que seguir, sino que la renuncia al narcisismo es previa al líder y motivo precisamente de que el líder tenga seguidores. Acaso puedan darse las dos posibilidades en diferentes casos con el mismo resultado.

Gómez Sánchez, la formación de la figura del yo ideal tiene la función de retener el narcisismo de la niñez, de proyectar una imagen de perfección y omnipotencia que convertir en objeto de amor a falta de amor al propio yo (Gómez, 2018, p. 218). En la actualidad, lo que sucede en las masas encabezadas por un jefe, un padre, como es el caso de la Iglesia o del Ejército, es precisamente que los miembros proyectan este ideal del yo del héroe en el líder, y de algún modo se ven a sí mismos en él; es decir, que sustituyen la idealización por identificación con el líder, pues este tipo de narcisismo requiere de ser mediado por una autoridad (ibíd., p. 223) Según Freud, mediante este mito e identificándose con el héroe, el poeta se separa de la psicología colectiva de la horda y solo conecta con la realidad para compartir sus fantasías con otros. El mito heroico es para Freud (1984b, pp. 71 – 73) una gran mentira que culmina con la divinización de la figura del héroe

4. Individuación, autonomía. Conciencia, extrañamiento y aislamiento existencial

El que no se siente de verdad perdido se pierde inexorablemente; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad.

José Ortega y Gasset (1983, p. 150).

De un primer vistazo podría decirse que el narcisismo del líder —que por desplazamiento comprende también a la figura del héroe— es un narcisismo secundario. Además, y como hemos comentado, dadas sus características, parece que es esta la figura a la que mejor se le ajustan los atributos de soledad e individuación. Por consiguiente, cabría decir que el aislamiento y la soledad son atributos del narcisismo secundario. Dado que el tipo narcisista se elige a sí mismo como objeto de afecto, carece de vínculo afectivo hacia lo que le rodea y se presenta como individuado frente a quienes poseen una psicología de tipo apuntalamiento. El tipo narcisista destaca especialmente del tipo apuntalamiento si ambas psicologías se contemplan desde el punto de vista de psicología de las masas freudiana, pues da la impresión de que serán precisamente los poseedores de una psicología de elección de objeto de afecto por apuntalamiento quienes conformarán la masa aglutinándose en torno al tipo narcisista, a su vez aislado del resto por su incapacidad para amar a todo aquello que no sea a sí mismo. No obstante, que el narcisismo secundario del líder lleve como atributos parejos el aislamiento y la soledad no tiene por qué querer decir que todo aislamiento y toda soledad entrañen algún tipo de narcisismo de este tipo. Sí, en otros puntos se ha comentado que la propia masa puede ser empleada como estrategia para mitigar el aislamiento existencial; esto, sumado a que, por parte de los miembros, en la masa liderada se da una renuncia del narcis-

sismo primario en pos de un desplazamiento de la idealización por la identificación con el jefe puede, una vez más, dar lugar a asociar el narcisismo a la individuación, aislamiento y a la soledad. Con todo, hoy parece evidente que la individuación no queda totalmente arrebatada, ni siquiera en las colectividades, pues cuando procuramos traspasar el esquema de la horda primitiva a nuestros días, «vemos surgir un cúmulo de complicaciones muy apropiado para desalentar toda tentativa de síntesis» (Freud, 1984b, p. 65). Cada individuo toma partido en numerosas masas y ha constituido su ideal del yo de acuerdo con modelos muy diversos «y puede, además, elevarse hasta cierto grado de originalidad e independencia» (ídem.). De acuerdo con Freud, en nuestro tiempo se dan colectividades generalmente fugaces en las que la individuación puede desaparecer absolutamente, tornándose en alienación —lo cual coincide con la psicología de las masas trabajada hasta el momento— sin embargo, de forma superpuesta también conviven formaciones colectivas que no arrebatan la individuación de sus miembros, a quienes, a pesar de tomar partido en una masa, aún tienen autonomía.

En el psicoanálisis, el análisis encargado de «desmantelar la humana ilusión de ser dueños de nosotros mismos mostrando la determinación inconsciente de nuestros pensamientos y actitudes» (Gómez, 2018, p. 326), cabe un espacio para la libertad y para la autonomía; un espacio que poco tiene que ver con el narcisismo secundario del que hemos venido hablando hasta el momento: el *yo*. Como indica Gómez Sánchez, el yo de la segunda tópica freudiana, que en ningún caso es unitario y permanente, es el principal agente al que se le ha encomendado la defensa del conflicto psíquico. Su núcleo es la conciencia misma. El yo no se encuentra depurado de las influencias del resto de instancias psíquicas —ello y superyó—, pero no por ello se le niega autonomía (Ibíd., pp. 236 – 239). El psicoanálisis procura desmantelar el predominio de la filosofía de la conciencia que pretende afirmar inmediatamente la yoicidad sin ponerla en entredicho. Es en este sentido que puede hablarse de Freud como uno de los tres grandes filósofos de la sospecha, pues junto a Nietzsche y Marx, cuestiona la trabazón del paradigma moderno. No obstante, cuestionar la conciencia no es restarle centralidad (ibíd., pp. 326 – 328) pues es ella la que vehicula el alcanzar una organización psíquica más elevada, es ella la que permite fortalecer al yo para que, haciéndolo cada vez más independiente del superyó, se apropie paulatinamente de distintas partes del ello (ibíd., pp. 327 y 328)⁹. Esto solo puede conseguirlo gracias a su grado de autonomía, que es aquello que le permite reflexividad sobre sí misma.

Me parece que, si hay un elemento clave en toda filosofía de la sospecha en general y en la teoría psicoanalítica en particular, ese es el *extrañamiento*. En el psicoanálisis, la conciencia «necesita salir de sí (...) para poder llegar

⁹ Diferentes citas de Freud.

a sí» (ibíd., p. 327), requiere de cierto grado de lucidez que la despierte de la somnolencia en la que se encontraba sumida hasta el momento. Así, para volverse reflexiva, la conciencia exige extrañarse de sí misma y dejar de darse por supuesta como una verdad irrefutable, tal y como, con tintes más literarios, ejemplifica *La náusea* de Sartre (1983, p. 214), quien a lo largo de toda manifiesta brillantemente la dificultad de comunicar la densidad de estas reflexiones para las que, una vez más, el lenguaje no basta:

Ahora, cuando digo *yo* me suena a hueco. Ya no consigo muy bien sentirme, tan olvidado estoy. Todo lo que me queda de real es existencia que se siente existir. Bostezo dulce, largamente. Nadie. Antoine Roquentin no existe para nadie ¿Qué es eso: Antoine Roquentin? Es algo abstracto. Un pálido y pequeño recuerdo de mí vacila en mi conciencia. Antoine Roquentin... Y de improviso el yo palidece, palidece y ya está, se extingue.

Lúcida, inmóvil, desierta, la conciencia está entre paredes; se perpetúa. Nadie la habita ya. Todavía hace un instante alguien decía *yo*, alguien decía *mi* conciencia (...). Quedan paredes anónimas, una conciencia anónima. (...) Conciencia olvidada, abandonada entre estas paredes bajo el cielo gris. Y este es el sentido de su existencia: que es conciencia de estar de más. (...) Pero no se olvida *jamás*; tiene conciencia de ser una conciencia que se olvida.

La conciencia autorreflexiva que se sorprende a sí misma preguntándose por su propia existencia y por el sentido del existir; la conciencia que a sí misma se resulta extraña y absurda, a la que se le resbala entre los dedos la condición de yoicidad sobre la que sustentaba su existencia —otro gran relato que se revela como impostura—. La conciencia más individuada precisamente por su capacidad de autoextrañamiento, que la distingue de otras conciencias apenas reflexivas y la condena por ello a la soledad. La conciencia capaz de autoextrañarse es más capaz que las otras, o incluso primeramente capaz si cabe, de extrañarse del mundo que la rodea, sintiéndose afuera de las cosas más comunes de la cotidianidad. Es la conciencia plenamente consciente de su *aislamiento* existencial, aquella a la que le ha sido revelada la soledad de la existencia. El extrañamiento de lo cotidiano arroja la luz del absurdo sobre la falsa seguridad y sensación de control que gobierna el día a día del hombre; a propósito de esto mismo Sartre (ibíd., p. 198) relata con rabia, desde *afuera*, un magnífico episodio:

Qué lejos de ellos me siento, desde lo alto de esta colina. Me parece que pertenecen a otra especie. Salen de las oficinas, después de la jornada de trabajo, miran las casas y las plazoletas con aire satisfecho, piensan que es su ciudad, «una hermosa ciudad burguesa». No tienen miedo, se sienten en su casa (...). Son apacibles, un poco taciturnos, piensan en mañana, es decir, simplemente en un nuevo hoy; las ciudades únicamente disponen de una sola jornada que se repite, muy parecida, todas las mañanas. Apenas la adornan un poco los domingos. Imbéciles.

No obstante, y pese a la necesidad de una conciencia autorreflexiva que se extrañe de sí misma y del propio mundo, cabe indicar que si la autoconciencia se encuentra sumamente intensificada puede llegar a incurrir, como indica Marino Pérez (2008, pp. 181 – 184), en hiperreflexividad. Esta última se da si el individuo se toma a sí mismo como su propio y único objeto, tal y como sucede en el narcisismo secundario por elección de objeto. La tendencia a la hiperreflexividad surge precisamente a partir de la concepción de sujeto de la modernidad que se desvincula de su entorno para replegarse sobre sí acriticamente. En este fenómeno moderno se encuentran, según Pérez, los orígenes de los trastornos mentales propiamente dichos.

Sin embargo y por contrapunto, no conviene olvidar que es mediante la capacidad de extrañamiento y la capacidad reflexiva en su forma no patológica que el hombre es capaz de regir su existencia, de adquirir sobre ella cierta soberanía al suspender su ocupación inmediata y volverse hacia sí mismo. Esta es la capacidad que Ortega llamaría «de ensimismamiento» mediante la cual el individuo describe una curvatura sobre sí. Hoy nos parece, quizá por herencia moderna, que este fenómeno responde a una capacidad consustancial a la misma condición de ser hombre. Sin embargo, he de adelantar que esto no incurre en la ingenuidad moderna pues, como hemos dicho, la capacidad extrañeza sobre la propia conciencia es precisamente requisito para cuestionar los pilares del narcisismo moderno del yo. Nos hallamos ante una facultad genuina del ser humano: la facultad de liberarse de ser esclavizado por lo que le rodea tomando distancia, cobijándose dentro de sí (Ortega, 2014, p. 29). Este espacio reflexivo creado por el individuo constituye realmente el espacio de ese afuera, de esos márgenes del mundo de los que hablaba Sáez, porque, como indica Ortega (ibíd., p. 30) «el único fuera de ese *fuera* [el mundo] que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su *sí mismo*»¹⁰. Un sí mismo desde el que romper precisamente la enajenación de las hacinadas muchedumbres para recuperar el estado de alerta (ibíd., pp. 49 – 51). Un sí mismo desde el que recuperar la lucidez y la valentía del proyecto trágico que nos confronta con la existencia descarnada, cruda... Y verdadera.

¹⁰. Los paréntesis son míos.

Referencias bibliográficas

- Alvarado Díaz, C. (2017). El trastorno de despersonalización y desrealización desde el punto de vista de la psicoterapia fenomenológica-existencial. *Publicacionesdidácticas* 86, 180 – 196.
- Alvarado Díaz, C. (2019). El reverso de la risa. Angustia inconsciente, psiquismo errante y patologías del hedonismo moderno. Chillón J.M., Martínez Á. y Frontela P. (eds) *Hombre y logos. Antropología y comunicación* (pp. 599 – 612). Madrid: Fragua.
- Alvarado Díaz, C. (2019). La ficción prospectiva y la prisión autorreferente. Un análisis filosófico de 15 millones de méritos. Héctor A. Feruglio, Naím Garnica y Carlos F. Álvarez (comp.) *El efecto Black Mirror* (pp. 105 – 120). Buenos Aires: TeseoPress.
- Freud, S. (1984a). El malestar en la cultura (Das unbehagen in der kultur) (1930 [1929]). Braunstein, N.; (1985) *A medio siglo de 'El malestar en la cultura' de Sigmund Freud* (pp. 13 – 116). México D.F.: Siglo XXI editores.
- Freud, S. (1984b). Psicología de las masas. *Psicología de las masas. Más allá del principio del placer. El porvenir de una ilusión* (pp. 7 – 80). Madrid: Alianza Editorial.
- Gómez Sánchez, C. (2018). Freud y su obra. Génesis y constitución de la Teoría psicoanalítica. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Mijolla, A. (2007) (dir.). *Diccionario internacional de Psicoanálisis*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (-). *El nacimiento de la tragedia*. Edición digital: Freeditorial. Recuperada de <https://freeditorial.com/es/books/el-nacimiento-de-la-tragedia>.
- Ortega y Gasset, J. (1983). *La rebelión de las masas*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Ortega y Gasset, J. (2014). Ensimismamiento y alteración y Sobre ensimismarse y alterarse. *Ensimismamiento y alteración. Meditación sobre la técnica y otros ensayos*: (pp. 19 – 54 y 149 – 157). Madrid: Alianza Editorial.

Pérez Álvarez, M. (2008). Hyperreflexivity as a condition of mental disorder: A clinical and historical perspective. *Psicothema* 20 (2), 181 – 187.

Sáez, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.

Sartre, J. P. (1983). *La náusea*. Barcelona: Seix Barral.

Yalom, I. D. (2015). *Psicoterapia existencial*. Barcelona: Herder.

SEGUNDA PARTE

PENSAMIENTO CRÍTICO

EL ESTADO DE BIENESTAR Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN. UNA MIRADA CRÍTICA ANTE UN MODELO A LA BAJA

Daniel Moya López¹

Universidad de Sevilla, España

Resumen

El Estado de Bienestar se configuró como un modelo de salida tras el crack de 1929 y se consolidó tras el impacto mundial de la Segunda Gran Guerra finalizada en 1945. Un modelo socioeconómico al que la crisis energética en 1973 relevó frente al auge de un neoliberalismo que, tras la crisis financiera de 2008, lo ha tenido en peligro de extinción. Este artículo se escribe bajo la pretensión de un ensayo acerca de los valores del Estado de Bienestar, su esencia y limitaciones, su conflicto con el actual sistema socioeconómico y las perspectivas de futuro pasada una década de la irrupción de la última gran recesión. Desde una perspectiva crítica, filosófica, histórica y social, en las siguientes líneas se divaga en torno a tres artículos base sobre el Estado de Bienestar de Moreno y Sarasa (1992), Sánchez (2006) y Costas (2010). A estos textos se les une aportaciones propias y bibliografía multidisciplinar que amplía las miradas sobre este modelo socioeconómico desde la ética y que alcanza hasta los propios medios de comunicación.

Palabras clave

Estado del Bienestar, neoliberalismo, medios de comunicación, *establishment*, crisis económica.

¹ Periodista deportivo. Redactor colaborador de Solobasket S.L. especializado en NBA. Máster en Estudios Históricos Avanzados y grado en Periodismo por la Universidad de Sevilla. Ha publicado varios artículos y capítulos de libros relacionados con el ámbito comunicativo. Sus líneas de investigación se centran en la comunicación y el periodismo digital, el mundo virtual y la posverdad, así como las relaciones de poder en los medios internacionales.

1. Estado de Bienestar: génesis y consenso

La historia de los hechos económicos ha pasado por varias etapas, sobre todo, desde el paso del Antiguo al Nuevo Régimen, y dentro de éste ha vivido las evoluciones e involuciones de sistemas imperfectos. Una de esas etapas, entre 1945 y 1973 – siempre con la relatividad de las fechas –, es la que corresponde al Estado de Bienestar. Su génesis viene tras la Primera Guerra Mundial, en la que los Estados han de intervenir económicamente para sufragar los desvaríos de la guerra, y sobre todo tras la depresión de 1929, de la que se sale con la aparición del Estado como inversor y el gasto público como financiación. La Segunda Guerra Mundial confirma una tendencia de dos décadas.

Pero, ¿qué supone el Estado de Bienestar? Se tiende a confundir Estado de Bienestar con socialismo, y nada más lejos de la realidad, este modelo se enmarca en el sistema capitalista. La confusión puede originarse en tanto que procura «la concreción de un conjunto de derechos sociales» (Sánchez, 2006, p. 236). Pero el Estado de Bienestar tiene sus reglas en el mercado, en el capital, y aunque sea garante de políticas sociales, esto no tiene por qué derivar al socialismo o el comunismo. De hecho, dentro de las posibilidades del Estado de Bienestar se encontraría el socialismo socialdemócrata revisionista de Bernstein, pero también es posible alcanzarlo desde el liberalismo progresista e incluso el liberalismo conservador organicista siguiendo la escala de Esping-Andersen (1990).

En cualquier caso, el Estado de Bienestar tiene su aparición paralela a las democracias en Europa², tras una primera mitad de siglo convulsa con dos guerras mundiales y el nacimiento de los fascismos. No obstante, son los propios movimientos fascistas los que encienden un foco social y vislumbran algunos aspectos de ese Estado de Bienestar. El propio fascismo se construye como una tercera vía, aunque pergeñada desde las élites (Moya López, 2016, pp. 58 - 95)³ y proponente de un liberalismo conservador organicista. En palabras de José Luis Rodríguez Jiménez (2006, p. 89) «estas teorías partían de la concepción de la sociedad como un todo orgánico en el que los distintos grupos de intereses se constituyen en un determinado número de categorías obligatorias y estructuradas de forma jerárquica mediante una relación de interdependencia». Y, como recoge el artículo de Moreno y Sarasa (1992, pp. 10 - 15), el Estado de Bienestar en España se inicia en la época franquista⁴.

² Es la denominada segunda ola democratizadora según Samuel P. Huntington (1994).

³ El golpe de Estado de 1936 en España estuvo apoyado por élites financieras, mediáticas y aristócratas.

⁴ Con la salvedad, como se verá más adelante, de que lo hace a través de las primeras iniciativas que la II República trató de implementar.

Viendo la evolución del liberalismo clásico y el neoclasicismo, la aparición del Estado de Bienestar no sólo se explica desde esas primeras intervenciones estatales para solventar los desajustes del mercado, sino también desde una perspectiva por la cual las masas comienzan a exigir garantías sociales y exigen benefactores para paliar sus desfavorecidas situaciones. Es decir, el Estado de Bienestar también surge como respuesta a una población desamparada, resignada y frustrada que podía levantarse en sus miserias sin nada que perder. Conformar a la masa. Según Titmuss (1963), la política social es un modo de adaptación de las clases trabajadoras al modelo de producción *fordista*. Se enmarca en lo que Jordi Sánchez (2006, p. 248) establece como consenso visto desde tres posturas diferentes: pragmática, *societarista* o de modernización. Moreno y Sarasa (1992, p. 2) lo denominan «acción compensatoria».

Responde el Estado de Bienestar a esa aparición de la democracia como modelo político. En su concepción más democrática, el Estado surge como garante y servicio al ciudadano, pues el Estado no es ni el Gobierno ni el partido político en el poder – estos son sus administradores –, sino que el Estado es el pueblo, el concepto de soberanía popular. Según Forsthoﬀ (1975, cit. Sánchez, 2006, p. 244), ese Estado Social cuenta con el «rasgo diferenciador de que garantiza la subsistencia de sus individuos a través de un abanico de prestaciones sociales y de políticas de redistribución de la riqueza». También Moreno y Sarasa (1992, p. 2) apuntan esta perspectiva: «Desde finales del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial se desarrolló en la mayoría de los países industriales un vigoroso debate sobre la denominada ‘cuestión social’».

Habría tres causas más concretas en la instauración de ese Estado de Bienestar, acorde con lo expuesto hasta ahora. En primer lugar, la Revolución Industrial produjo disfunciones sociales, lo que fue proclive al asociacionismo obrero; en segundo lugar, los flujos migratorios del campo a la ciudad, tan signiﬁcativos, provocan que el Estado tenga que dar una respuesta asistencial ante la falta de recursos de organizaciones caritativas; y por último, la responsabilidad compartida en caso de accidentes laborales entre trabajador y empresa llama a que el Estado intervenga para regular las responsabilidades ante la gran cantidad de incidentes producidos (Sánchez, 2006, p. 240).

Por tanto, hay un caldo de cultivo, una evolución social que se inicia con la toma de consciencia de la clase obrera, en la segunda mitad del siglo XIX, y la aparición de las primeras internacionales. Ese cambio mental conlleva la exigencia de un amparo y un conocimiento más profundo del sistema, que con la llegada del Estado de Bienestar, se insiste, no cambia, pues la norma de detrás es el capitalismo, que es condición *sine qua non* para las élites económicas. También Sánchez (2006, p. 241) destaca que estas primeras leyes de protección social van en paralelo a la instauración de los sufragios

universales, masculino en primer lugar, y femenino posteriormente. Alemania se destaca como un punto clave, con la experiencia de Bismarck y la República de Weimar, pequeños avances de lo que estaría por venir (*Ibídem*, pp. 242 - 243). Una Alemania en la que la revolución burguesa se había producido por la vía prusiana.

Parece, pues, obvio que el Estado de Bienestar surge como un intento de contentar a todos. A los sectores más privilegiados porque, en el fondo, el sistema sigue con las mismas normas, y a las clases más bajas porque se le otorgan garantías de asistencia social. En definitiva, el Estado de Bienestar es un garante social y establece un orden, estabilidad. Posee un grado de virtud aristotélica. Hasta ahí, todo asumible por todos. Pero, ¿cómo se financia ese Estado de Bienestar?

2. El problema de la financiación

Cuando se hablaba de tercera vía, el Estado de Bienestar cuenta con el déficit de que, en realidad, forma parte de las reglas de juego del capitalismo. Es decir, en realidad emana de una de las dos. El Estado de Bienestar sólo es posible con capital detrás, no lo mantiene su relevancia social. Al menos, en última instancia. Prueba de ello es que, como señala Noguera (2018, pp. 63-66), las salidas a las crisis económicas de 1973 y 2008 fueron a costa del Estado social y no del capital, dejando así que en las constituciones lo social sea nominal y no garantista. Cabría destacar que el Estado de Bienestar, por definición, es insostenible e inviable, calificativos que se han puesto de moda tras la crisis financiera de 2008, en la que la responsabilidad recae sobre el Estado de Bienestar y no los designios del liberalismo, algo a lo que apunta parcialmente el recopilatorio de Antón Costas (2010). Se trata de partidas presupuestarias a fondo perdido, que no se rentabilizan en capital, no están destinadas a un valor monetario. ¿Cuánto vale el bienestar social? ¿Cuánto vale que un anciano use un autobús público gratuito? ¿Cuánto vale que una persona pueda tener la seguridad de que, en caso de desempleo, le corresponda una ayuda subsidiaria? Si el Estado de Bienestar se capitaliza, éste convulsiona y se tambalea. Tras el éxito del *New Deal* estadounidense y la socialdemocracia sueca, que consiguieron exportar el modelo del Estado de Bienestar a otras naciones, la crisis energética de 1973 lo puso en duda y derrocó. La crisis financiera de 2008, de nuevo (valga doblemente la coletilla), lo ha puesto de manifiesto. En 35 años el proceso ha sido similar.

Jordi Sánchez (2006, p. 237) considera que una de las varas medibles del Estado de Bienestar ha sido el gasto público. El porcentaje del PIB ocupado en los países de bienestar social ha sido de «entre 40 y 50 por ciento del PIB. En algunos países, especialmente los escandinavos, el porcentaje ha

superado el 50 por 100» (*Ibidem*). No obstante, parece lógico que el PIB se reinvierta en aquellos que contribuyen al mismo.

Uno de los argumentos sostenidos para la crisis financiera de 2008 es el gasto público – el mismo que reconstruyó y dio salida a la depresión de 1929, sin que esto fuera demonizado – y se cae en responsabilizar a la ciudadanía como culpable de ese gasto. Pero, ¿quién es el que determina el gasto público? No son los ciudadanos, sino el Gobierno en cuestión. Se esgrime, y así lo recoge el propio Sánchez, en que la ciudadanía es responsable ante las peticiones y exigencias que realiza sobre el Estado. En una situación de crisis económica, en este caso, de la crisis de la economía keynesiana, «cualquier gobierno recién elegido se encuentra con la contradicción de mantener el nivel de gasto público o asumir la impopularidad y el posible desgaste electoral que representaría la reducción de un gasto público que beneficia a muchos ciudadanos» (Sánchez, 2006, pp. 248 - 249). El famoso desgaste por la crisis.

En 2008, ante el estallido de la burbuja financiera, la reacción fue recortar del gasto público antes que en cualquier materia, ante la imposibilidad de hacerlo como alternativa dado el escaso poder real que tiene el Estado tras ceder ante la iniciativa privada y las grandes corporaciones. El modelo de Estado de Bienestar está condenado a las crisis por dos motivos según la corriente liberal: un exceso de democracia por la demanda ilimitada de los ciudadanos, y la imposibilidad de los partidos políticos de cumplir unas expectativas ciudadanas irreales por ir, éstas, en aumento. Es decir, que si Winston Churchill dijo que la democracia era imperfecta, pero dentro de lo malo, era lo más viable, es la democracia quien precisamente condena al capitalismo a sus cíclicas crisis. Y, además, la ciudadanía es culpable por exigir a unos partidos políticos lo que estos no pueden hacer, abocando a promesas incumplibles. En ningún momento, desde el foco liberal, la culpa recae en las mentiras o engaños en los que se apoyan los partidos políticos por no perder rédito electoral. Nadie pone el énfasis en un valor tan interesante como la ética, epicentro – por ausencia – de la crisis financiera de 2008 para Antón Costas (2010).

El neoliberalismo acentúa aún más esas críticas. La nueva derecha considera que el Estado de Bienestar atenta, precisamente, contra la ética, por ir en contra de la libertad política y económica. Abandona el paternalismo liberal del liberalismo progresista u organicista, asistencial para los más pobres. Esta nueva corriente se basa en una radicalización de las ideas más conservadoras del liberalismo clásico que ya apuntara Adam Smith. Es decir, proponen, de por sí, una mayor libertad para la autonomía del individuo, que sea privada y en la que el Estado intervenga lo más mínimo posible. Esta tónica es la que se impondría en la década de los ochenta del siglo XX, con una desregulación abrumadora del mercado, confiando en la regu-

lación de éste por sí solo. Los intentos neoliberales surgieron nada más concluir la segunda guerra mundial (Curtis, 2002; Klein, 2009), pero no pudieron imponerse ante la necesidad de inversión pública para reconstruir la Europa de posguerra. Más adelante, cuando se hable de la crisis financiera de 2008, se verán los desbarajustes de esta teoría económica.

Lo cierto es que, en coherencia a esta postura, el Estado de Bienestar es un freno para el libremercado y el capitalismo. Como modelo interventor es contrapuesto a los intereses neoliberales, y se alude, además, a que no ha sido capaz de erradicar la pobreza tampoco, por lo que resulta ineficaz (Sánchez, 2006, pp. 249 - 250). Cabría preguntarse aquí si el problema es, entonces, el Estado de Bienestar o las dinámicas neoliberales que acentúan las desigualdades entre clases. El Estado de Bienestar es visto desde esta perspectiva neoliberal casi como marxista. La visión opuesta, de la izquierda, afirma precisamente que «la crisis no debe buscarse en el Estado de Bienestar sino en el capitalismo tardío» (*Ibidem*, pp. 251).

¿Y desde el punto de vista neomarxista? La crisis del Estado de Bienestar se produce porque la tendencia del capitalismo es, precisamente, a esas teorías neoliberales. Para los neomarxistas el Estado de Bienestar es criticable en tanto que insuficiente. Según Jordi Sánchez (2006, p. 251), «la tendencia es que los gastos se incrementen más rápidamente que los medios para su financiación», por lo que el neomarxista entiende que el Estado de Bienestar sufre de una crisis fiscal del Estado. Son conscientes, a su vez, de que un gobierno de izquierdas tampoco puede intervenir por completo ante la oposición de los sectores más conservadores y pudientes. El Estado de Bienestar se elevaría otra vez a la categoría de la virtud del término medio.

3. Legitimar el Estado de Bienestar

Pese a que los mejores años del capitalismo han coincidido con el esplendor del Estado de Bienestar, este modelo ha requerido de numerosas fuentes de legitimidad para estar vigente. Las causas, la disparidad – como se ha visto justo antes – de posturas sean de un lado o de otro. El Estado de Bienestar contenta a todos, pero las posturas menos flexibles tienden a radicalizarse, por lo que el Estado de Bienestar queda en entredicho. Acepta el capitalismo, pero hay demasiada intervención estatal (neoliberales); permite asistencia social, pero dependen de la salud del capital (neomarxistas).

De lo que no hay duda es que el Estado de Bienestar necesita, casi más que nada, de un consenso y una legitimación que permita su funcionamiento. El cambio de tornas de la década de los ochenta, con un libremercado más pronunciado, le dejó en una situación delicada, si bien la imposibilidad de derrocarlo de inmediato por la reacción de las masas lo ha mantenido. Su

protagonismo no es el de mediados de siglo XX ante la oleada de privatizaciones y, como ya se ha apuntado, cuando la economía se resiente, el primer acto reflejo es mirar hacia el Estado de Bienestar.

Jordi Sánchez (2006, p. 252 - 253) hace constar dos premisas previas a esta legitimidad. Por un lado, que cuando el mercado es incapaz de garantizar la legitimación del poder, es el sistema político quien ha de hacerlo; y por otro, que a medida que el Estado controla cada vez más sectores, hay que corresponder a la mayor demanda de participación ciudadana para asegurar la legitimidad de esa intervención. El propio Sánchez arranca, a partir de ahí, tres posturas. En primer lugar, y en referencia a García Pelayo (1977), el Estado de Bienestar estará legitimado si cumple con las demandas sociales, y para ello se hará valer de la *operational authority*, que se traduce en la delegación de la autoridad a las personas más capacitadas para responder a esas demandas. En segundo lugar, el Estado de Bienestar estará legitimado siempre que cumpla los términos de eficacia y eficiencia, por los cuales, dice Habermas (1975, cit. Sánchez, 2006), que si el Estado «no puede satisfacer la utilización eficiente de los impuestos para prevenir crisis perturbadoras del crecimiento, el resultado será la aparición de un déficit de legitimación». Y, finalmente, en tercer y último lugar, el Estado de Bienestar sólo es posible mediante un consenso, que se favorece con un grado de participación e integración de la ciudadanía «en los procesos de formación de la voluntad política», que resumido en un concepto es la democracia política.

Sánchez (2006, pp. 253 y 254) recupera, aquí, la problemática de las demandas ciudadanas. Sólo puede clasificarse como clave que la crisis del Estado de Bienestar «se explicaría de forma muy simple por el hecho de que el Estado de Bienestar no puede ofrecer aquello que ha prometido o aquello que la gente espera de él, posiblemente porque los ciudadanos esperan recibir demasiado en relación a los impuestos y cotizaciones que efectúan al Estado». Retorna la dicotomía por la que el ciudadano quiere unos servicios sociales públicos de calidad sin tener que pagar en demasía ni el empresario dar por compensación. Por tanto, la legitimidad del Estado de Bienestar se centra en una ecuación que parece sencilla enunciada, pero que en la práctica es un auténtico quebradero de cabeza: ser virtuosa en el término medio. Pero nunca llueve a gusto de todos.

El modelo de Estado de Bienestar escandinavo fue y es un éxito. Sánchez (2006, p. 245) lo aclara en que «implicó una reducción de los conflictos entre clases y una adaptación mutua y cooperativa entre capital y trabajo». Por definición es indudable que es el funcionamiento ideal para el Estado de Bienestar, pero esta visión idealista no usa un enfoque estructural donde se visibilicen diferentes variables. El funcionamiento y éxito del bienestar escandinavo tiene complejidades en tanto que debe ser objeto de análisis su mentalidad, los valores de una sociedad conservadora – pese a ese concepto

de moderno repartido por el resto de Europa – y los mecanismos por los que se mantiene y financia. También la historia, y es que Suecia, como ya se dijo en páginas anteriores, fue uno de los primeros países en apostar fuertemente por ese Estado social.

El modelo de Estado de Bienestar se basa en un fuerte compromiso ciudadano por mantenerlo, tanto que resulta prácticamente un símbolo nacional. El porcentaje de impuestos es muy elevado, pero a cambio reciben unos servicios públicos de una calidad muy superior, también, a la media. Hasta el punto de que, la educación universitaria, no sólo es gratuita, sino que se basa en compensación salarial mensual sobre el alumnado para que éste se forme. También, por el lado empresarial, el despido es casi a coste cero. El Estado de Bienestar escandinavo no ha sufrido tanta denostación por su excelente funcionamiento, pues la simbiosis entre las dos partes interesadas (capital y trabajo) es obvia.

Ahora bien, por el contrario a lo que sucede en otros países de un Estado de Bienestar no tan sólido, es lo conservador de su sociedad, muy recelosa de inmigrantes y de cambios que puedan llevar a la inestabilidad dicho modelo. En Noruega, sin ir más lejos, es el partido socialdemócrata quien gobierna desde 1927 sin que haya habido alternancia en el poder desde entonces. Las condiciones para permanecer en el país sin tener la nacionalidad en cuestión también son duras, con un máximo de tres meses para encontrar trabajo y, en algunos casos, con la obligación de aprender la lengua nativa en el plazo de un año – pese a que su población es completamente bilingüe –.

4. El Estado de Bienestar en España

El Estado de Bienestar en España se asemeja al nacido, habido y existente en los países occidentales. Si bien, y esto es innegable, las coyunturas económicas no son las mismas y cuando el sistema se resiente, las consecuencias pueden ser más o menos graves. Pero esos son los matices de cada país, no es España la única peculiaridad occidental. Y como cada uno, resulta innegable, también, la presencia de rasgos propios.

Moreno y Sarasa (1992, pp. 3 - 6) nombran y otorgan un papel clave a una institución cuyo poder y fuerza en otras naciones es mucho más liviano. En efecto, la historia de España siempre ha estado muy ligada a la influencia eclesiástica y la Iglesia tiene un papel fundamental en la concepción del Estado de Bienestar, no sólo como participante sino también como parte pensante del mismo.

La preocupación social del siglo XIX viene ya desde la Constitución de 1812 con principios ilustrados basados en la extensión de la educación y la salud, pero Moreno y Sarasa (1992, p. 3 y 4) añaden que en toda la experiencia decimonónica fue la Iglesia Católica la que se encargó de la beneficencia y

asistencia social. Pero aquí estaba la trampa, pues no se trataba ni mucho menos de un germen de Estado de Bienestar al uso. La jerarquía eclesiástica y su hegemonía estaba antepuesta – y mucho – a esas protecciones sociales. La Iglesia no deseaba incorporar, ni el Estado tampoco, ningunas reformas sociales. A esto ayudó, probablemente, la desamortización sobre las tierras pertenecientes a la Iglesia a mediados del siglo XIX, cuyo cambio fue el enorme botín de controlar la educación y cederle tales asistencias sociales, medios de adoctrinamiento que reforzaron el papel eclesiástico en España.

A esta situación surgen dos ramas según Moreno y Sarasa (1992, pp. 4 - 6). Por un lado, los krausistas, que ante el atraso español y el subdesarrollo industrial propusieron auspiciar mejor a las clases sociales ante el freno del *laissez faire* propio del liberalismo clásico y de la propia Iglesia Católica. Ahora bien, «no proponían que fuese necesariamente una responsabilidad del Estado» esa respuesta social (*Ibidem*, p. 5). Por el otro, y dentro de la misma Iglesia Católica, surgieron los católicos sociales, cuyo destacado es que reconocían que no todas las desigualdades tenían un origen natural o divino y que, ante esa situación, habría que actuar. Eso sí, siempre desde una postura católica y religiosa. El refrán español hace buen uso por hechos como éste, y es que los católicos sociales con la Iglesia habían topado. La más conservadora, y mayoritaria, claro. Ambos tenían en común, por tanto, que la Iglesia Católica era un problema, pero diferían en la forma de menugar ese poder.

Aunque Moreno y Sarasa (1992, pp. 7 – 9 y 10 - 15) ponen la creación del Estado de Bienestar en España durante el franquismo⁵, sobre todo tras la apertura del régimen en 1959, lo cierto es que ya durante la II República se produjeron importantes antecedentes que bien deben cuestionar si es la dictadura franquista o el periodo republicano la génesis del modelo de Estado de Bienestar. Estos mismos autores afirman que el franquismo retomó la iniciativa republicana del Instituto Nacional de Previsión. Respecto a lo

⁵ Martín (2018, pp. 39-46) es contrario a esta tesis al considerar que lo realizado en el franquismo no se le puede considerar un Estado de Bienestar homologable sino concesiones hechas por el régimen. Esas concesiones, que ni pasaron el apoyo internacional de los juristas en Múnich en 1962, lo que hicieron es afianzar, precisamente, al capitalismo, las bases del liberalismo español donde la iniciativa privada seguía siendo prioritaria. La intervención estatal sólo respondía a consolidar el capitalismo y no a contentar a la población. A este respecto caben ciertas matizaciones: el Estado de Bienestar se enmarca dentro de la corriente capitalista, no es necesario que sea contrapuesto a él; y las concesiones no llegan solos desde regímenes dictatoriales, sino también de sistemas democráticos que basan en él la legitimación del *establishment* financiero. Acierta Martín, en todo caso, en el fondo, pues el Estado de Bienestar es servido no como un servicio público y verdadera vértebra de la ciudadanía, sino como un mal menor que proteja al poder establecido de sistemas más igualitarios.

expuesto por Jordi Sánchez (2006, p. 241), resulta primordial que el sufragio universal femenino es un primer paso para que el Estado de Bienestar fuera posible, y eso se produce en 1933, en la época republicana. Y es que la tendencia venía antes del 14 de febrero de 1931, pero se encontró con los mismos escollos que la II República.

En primer lugar, la merma ya tradicional entre las izquierdas en España. Lejos de ceder en las posturas de cómo abordar esos problemas sociales, cada facción, matiz, interpretación de la izquierda se aferraba a su alternativa como preponderante. Eso frenó que hubiera progresos significativos en tales políticas sociales. El desgaste progresivo de la Restauración borbónica y la dictadura de Primo de Rivera provocaron, más por demérito, que las clases más desfavorecidas tomaran conciencia de la necesidad de ayudas sociales. Y aun así, en palabras de Moreno y Sarasa (1992, p. 7), «la casi exclusiva preocupación [de las organizaciones de trabajadores] atañía a las reivindicaciones salariales y a la mejora de las condiciones de trabajo».

La otra parte, y que también supuso un déficit para la experiencia republicana, fue la distancia entre los intelectuales y el pueblo llano. Moreno y Sarasa (*Ibidem*) recogen, también, que esa mayor preocupación por el fomento de la asistencia social y creación de estructuras para llevarlo a cabo fue desarrollada principalmente por esta élite. La II República careció de un pragmatismo eficiente a unas ideas teóricas realmente innovadoras y progresistas. El pensamiento de estos intelectuales no terminó de llegar a sus destinatarios.

Pese a todo, la II República realizó grandes avances, aunque siempre con la pata coja de no incluir seguros por desempleo – que sí incluiría más tarde la dictadura franquista –. De nuevo, la beneficencia continuaba con un papel importante en esa asistencia social, lo que también continuaba actuando como freno. En cualquier caso, y siguiendo la clasificación de Esping-Andersen (1990), la II República siguió más bien un modelo liberal organicista que un modelo socialdemócrata como el de los países escandinavos.

¿Cómo se desarrolla el Estado de Bienestar en el franquismo? Habría que matizar el sino de tal desarrollo. Éste se produce, como se ha dicho, a partir de 1959 con el Plan de Estabilización, una vez que el régimen tiene que abrirse internacionalmente para no morir por sí mismo. En la sociedad española comienza a «cuestionarse» mínimamente la dictadura dando lugar a algunos altercados en 1957 y, sobre todo, a un movimiento universitario cada vez más revoltoso. Ello provoca cambios en el Gobierno – los famosos tecnócratas –, los primeros distanciamientos de una pequeña élite que hasta ahora se había mantenido pegada al régimen (Morán, 2015, pp. 129 -

138)⁶ y cambios en las políticas, no sólo sociales sino también económicas dado que el autoabastecimiento era insostenible. Es fundamental reseñar este matiz. Las mejoras en la política social son producto de un régimen obsoleto y muy necesitado, más que una verdadera convicción política. Como recuerdan Fernández Sebastián y Fuentes (1997, pp. 293 - 296), hasta la obligada apertura de prensa – que daría lugar a la Ley Fraga de 1966 – debía hacerse con encaje de bolillos para que en el régimen no permearan ideas que lo destruyeran.

Hasta entonces, la Iglesia Católica, fiel aliada de la dictadura hasta que éste tenía los meses y años contados⁷, recuperó el poder que sensiblemente había mermado en el periodo de 1931 a 1936. El franquismo llevó la «Doctrina Social» basada en las ideas de Ángel Herrera Oria, que disponía que la economía debía estar basada en la moral. Así lo atestigua el texto de Moreno y Sarasa (1992, p. 11), claro que hay que matizar que la concepción de aquel capitalismo moral se basaba en la moralidad católica y no social, asunto prohibido por ser socialista. Como ocurriera con el resto de fascismos, el sistema era de un liberalismo conservador organicista, en la que una élite llevaba los designios de la nación – siempre supeditada al líder –, pero que como élite también debía corresponder a la sociedad. «Sin embargo, el capitalista debía hacer patente sus muestras de caridad y benevolencia detrayendo de sus ganancias un suplemento para los trabajadores» (*Ibidem*).

La muestra de que el Estado de Bienestar es un sustento elitista se ve claramente en el anterior párrafo. Ángel Herrera Oria fue el fundador de la Editorial Católica en 1910, el ente mediático de la Iglesia en España, que se convirtió en el principal conglomerado periodístico en la dictadura franquista y sobre el que se asentaban otras élites como la banca (Moya López, 2016). Un conglomerado mediático que pertenecía a la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, órgano que editaba en la década de los sesenta la revista *Cuadernos para el diálogo*, que empezó a promover la idea de una salida democrática de la dictadura. He aquí el reposicionamiento de las élites (*Ibidem*).

El Fuero del Trabajo, que buscaba compensar la vuelta al hogar de la mujer y las cargas familiares (hijos), y el Seguro Obligatorio para la Vejez y la Invalidez (SOVI) fueron los dos grandes proyectos sociales del franquismo en

⁶ Gregorio Morán señala que la derrota de las potencias fascistas en la II Guerra Mundial no supone un reposicionamiento en las élites, que se mantienen fieles hasta que las primeras tensiones a finales de los cincuenta abren la posibilidad a que el régimen no fuera eterno.

⁷ A ello ayudó el Concilio Vaticano II en 1962, que abrió a la Iglesia a posturas compatibles con la democracia por primera vez en su historia (Huntington, 1994, pp. 76 - 87).

sus primeros 20 años. Sus carencias imposibilitaban la creación de un verdadero Estado de Bienestar, cuestión que tampoco pretendía el régimen dictatorial, como ya se ha expuesto.

En 1961 se instauró el seguro obligatorio de desempleo, que se unía a las políticas para facilitar el acceso a la vivienda de unos años antes. Todo para, como recogen Moreno y Sarasa (1992, pp. 13 y 14), paliar los efectos de una posible recesión tras las medidas adoptadas y exigidas por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) en el Plan de Estabilización. La mejora económica hizo posible la mejora, también, de las políticas de protección social con la inclusión del Salario Mínimo Interprofesional y la Ley de Bases de la Seguridad Social. Ahora sí, España comenzaba a ostentar un Estado de Bienestar ligeramente más sólido. No obstante, Moreno y Sarasa (1992, . 15) advierten de que este sistema asistencial «son los precedentes delimitadores del Estado de Bienestar» en España.

A este despegue económico que sería fundamental para la implantación de las políticas sociales en la bonanza de los sesenta ayudó el trasvase de sectores productivos. España migró del sector industrial a un sector servicios cada vez más poderoso – el turismo se conformó como una de las señas del país – que modernizó España y alimentó ese Estado de Bienestar (transporte, sanidad, educación, nuevos negocios, etcétera). A la larga, esa migración al sector terciario ha estancado a la economía en las últimas décadas por ser más difícil rentabilizarlo en términos productivos, si bien el modelo predominante no es ese capitalismo social de mediados de siglo, sino el neoliberalismo.

En los últimos coletazos del régimen franquista, con éste amoldándose para, en vez de una ruptura, sufrir tan sólo una reforma, se produjeron avances toda vez que se entra en la Comunidad Económica Europea (CEE). Las mejoras sociales del último lustro y también la fuerte subida salarial (Moreno y Sarasa, 1992, p. 15) permiten estabilizar y apaciguar los ánimos en la transición de la dictadura a la democracia liberal⁸. A ello también contribuye, como recogen estos mismos autores, los pactos de la Moncloa de 1977 en la que se sobrepone la visión principal historiográfica de la Transición, la idea de consenso. Precisamente el consenso, como se ha visto en Sánchez (2006, pp. 252 y 253), es un elemento fundamental para la consolidación del Estado de Bienestar.

⁸ Cabe decir que la situación económica durante la Transición Española fue realmente delicada y difícil de aplacar ante una impopularidad en las medidas que pusiera en peligro el proceso (Lluch, 1992, pp. 36 y 37). Esa parálisis para afrontar el problema económico produjo el desencanto en la población con el proceso democrático, eminentemente político y realizado sólo desde las cúpulas. (Morodo, 1984, p. 145).

Sin embargo, esos Pactos de la Moncloa tienen otra cara en la moneda. Sus ajustes de austeridad y de carácter antiinflacionista – basado en el recorte salarial, por ejemplo – sirvieron para consolidar el sistema capitalista y salvaguardarlo de sus grietas (Noguera, 2018, pp. 66-74). Lo mismo ocurrió con la crisis financiera de 2008, que llevó a una urgente modificación constitucional para anteponer el pago de la deuda a la protección social de la ciudadanía. Lo público queda al servicio de lo privado, por lo que el Estado de Bienestar parte en una posición de debilidad y fragilidad. Estos dos hechos responden a lo que el propio Noguera (2018, pp. 63-66) denomina salidas antidemocráticas de la crisis.

Los representantes políticos y sindicales formaron ese consenso entre representados de muy diversa índole. Pero, aquella España llega a la democracia en los años setenta, justo con la crisis energética de 1973. El mundo occidental, tras lo que se entendía como un fracaso de ese capitalismo social, giraría hacia las políticas neoliberales y España, cada vez más sumergida en esos devenires occidentales, corrió a una velocidad apresurada, pero sin una base por cuarenta años de régimen extremadamente conservador. Cuando llega la crisis financiera de 2008 cabría preguntarse si la debilidad del Estado de Bienestar español reside en unos cimientos apresurados y mal colocados.

Este neoliberalismo llevó a partidos como el PSOE – en el ideario colectivo, de izquierdas y carácter eminentemente progresista – a llevar a cabo políticas de ese corte neoliberal, como denuncia Juan Carlos Monedero (2014, p. 177) al hacer referencia a su «refundación» en el preludeo a la Transición Española⁹. Desde un enfoque crítico como el de Ramón Reig (2011), no hay demasiadas diferencias entre PSOE y PP – partido hereditario del franquismo –, tan sólo en algunas políticas sociales más de formas que de fondo en tanto que, lo que navega realmente en el sistema neoliberal impuesto en la década de los ochenta es la economía y el sometimiento de todo lo demás a ésta. Y ahí pocas diferencias separan a socialistas y populares.

La visión historiográfica más crítica con la Transición Española recoge un periplo en el que el único consenso habido fue el de adaptar unas élites obsoletas para renovarlas en las apariencias exigidas por el nuevo sistema democrático (Monedero, 2014; Morán, 2015). Pero, basado en la obra *‘Il Gattopardo’* de Lampedusa, se produjo una maniobra lampedusiana por la cual

⁹Una Transición Española que coincidió en tiempo con el nacimiento de la Comisión Trilateral, organismo mundial surgido del Club Bilderberg. Visto con una panorámica más amplia, coincide con la tercera ola de democratizaciones analizada por Huntington (1994), paralelo a su vez al nombre al objetivo inicial de ser una comisión para la paz y la prosperidad internacional. Es decir, ya era un intento de globalización política y económica en un escenario fuertemente golpeado por la crisis energética de 1973 y el resquebrajo de algunos gobiernos totalitarios europeos.

todo hubo de cambiar para que nada cambiase. En el artículo de Moreno y Sarasa se observa cómo el gasto público se resiente, aunque el gran incremento se produce en las prestaciones sociales – subsidios de desempleo, pensiones, etcétera –. «La política social de los gobiernos de la democracia a partir de 1977 ha pretendido un mayor grado de universalización de las políticas sociales preexistentes – subsidios de paro, pensiones de vejez, seguros de enfermedad – y no tanto la implantación de una radical reestructuración de las mismas» (Moreno y Sarasa, 1992, pp. 19 - 21). En esta visión coincide Tezanos (1992, pp. 38 - 40), que pone la universalización social del PSOE en los ochenta en tres vertientes: sanidad, pensiones y educación. Un sostenimiento del Estado de Bienestar hecho a través de la inversión extranjera frente a la privatización del gasto público (Dorado, 1992, p. 67). Así, cuando aparece la crisis financiera de 2008, el Estado de Bienestar español no está preparado para resistir las embestidas y tumbos de las políticas neoliberales.

Como conclusión a este epígrafe sirven las palabras de Sebastián Martín (2018, pp. 57 y 58), que sostiene cómo este abrazo neoliberal de la España de los ochenta fue en contra de las posibles virtudes de la Constitución de 1978:

Lo que ocurrió, sin embargo, es que esa potencialidad encerrada en la Constitución fue sepultada a manos de quienes más la habían invocado.

El sepelio tuvo dos momentos simultáneos, estrechamente interrelacionados. Las «reformas estructurales» de la economía y del trabajo impulsadas desde el primer Gobierno de Felipe González se dirigieron a una mayor liberalización, no a una creciente socialización. Se recortó el gasto público, comenzaron las privatizaciones, se redujo el nivel de protección al colectivo trabajador, comenzó a estimularse la oferta y el intervencionismo estatal pasó a fomentar la productividad en vez de a procurar mayores cotas de igualdad.

5. 2008: crónica de una crisis no anunciada

Antón Costas (2010, pp. 11 - 61) hace un excelente ejercicio para entender los designios económicos desde los ochenta hasta la actualidad. ¿Ha fracasado la alternativa a ese capitalismo social de mediados de siglo XX? Costas pone énfasis en el factor ético como causa del maremágnum financiero que se vivió en 2008. Dicho de otro modo, que la crisis económica es consecuencia y no causa. Consecuencia de una crisis estructural en la que se han resentido multitud de ámbitos de los que bebe la economía. Costas, sin ir más lejos, lo reconoce en las primeras páginas: «Éste es un cambio que nos hace pensar que lo que ahora está ocurriendo es diferente a lo que hemos vivido con crisis económicas y financieras anteriores». No hay duda de que, como ya adelantara Marx, el capitalismo está condenado a crisis cíclicas, pero como Costas expone en su texto, hay que atender bien a lo que hay detrás

de la de 2008, sobre todo cuando el neoliberalismo se creía sabedor de cómo dominar las fluctuaciones más complicadas del mercado.

El neoliberalismo venido de la década de los ochenta estableció un mercado inestable en el que la única norma era la capacidad del mercado para regularse por sí mismo. La desregulación económica recogía la idea de un liberal clásico como Adam Smith y su mano invisible, por la cual el mercado en sí mismo se autoimponía un orden. Claro que Adam Smith también dibujó la teoría de los sentimientos morales basada en un hombre ético. Justo lo que, en el texto de Costas, ha faltado¹⁰. La propia cultura neoliberal ha esbozado y modelado ese individuo – el lobo de Wall Street –, que no sólo se ha quedado en las élites económicas sino que ha trasvasado al individuo más cotidiano. La ciudadanía se ha dejado llevar en esa cultura de bonanza neoliberal, a lo que el sector bancario respondió con crédito fácil y rápido, provocando una burbuja irreal. La responsabilidad, en todo caso, vuelve a la falta ética de esas entidades financieras que se alimentaron del clima optimista sin prever lo que podía ocurrir. O quizás sin querer verlo, haciendo caso omiso confiando en las regulaciones propias del mercado.

Costas establece ahí otra de las grandes críticas a la crisis financiera de 2008, lo que da título también a este epígrafe. Nadie advirtió de la ola que se estaba formando en el horizonte del mar. La crisis no se previó y sus graves consecuencias también se deben a este hecho. No obstante, llegados aquí es de relevancia ver hasta qué punto era posible esa anticipación. Desde una postura contraria al neoliberalismo hubo voces que criticaron y avisaron de este devenir, pero fueron silenciadas en tanto que eran contrarias al sistema vigente. Nadie pudo anticiparse porque eso iba en contra del capitalismo salvaje al poner en cuestión su dinámica. Costas hace hincapié, además, en el grave error de las teorías económicas. Pero, ¿quién financia esas teorías? ¿Quién subvenciona las investigaciones? Nadie muerde la mano que le da de comer. Y, con respecto a la formación – aspecto que también incluye el artículo –, sucede lo mismo, con la penetración de grandes corporaciones tras las universidades, no sólo privadas, sino también públicas.

De hecho, el propio artículo de Costas recopila textos realizados por asesores del Fondo Monetario Internacional o el Banco de España que, a posteriori, sí han sido capaces de diagnosticar y aleccionar sobre la crisis financiera de 2008, pero que en su momento no lo advirtieron, previeron o hicieron algo al respecto.

El Estado de Bienestar se ha resentido cuando se ha endeudado para dar lugar a una pérdida de soberanía con respecto al sector privado. No hay que

¹⁰ Una reflexión impopular es reconocer que el propio liberalismo, con su corriente neoliberal, ha faltado a sus propios basamentos teóricos.

obviar, que como ya se ha comentado en páginas anteriores, las reglas de juego pertenecen al capital, y ése es el que marca cómo ha de fluir el nuevo sistema socioeconómico – en realidad evolución por inercia del mismo –, donde el modelo de bienestar social ha perdido protagonismo, relevancia y, para las nuevas élites económicas, lo más importante, legitimidad. Aunque no directamente ligado, si se ha producido un proceso paralelo con la globalización en la era actual. Las fronteras políticas se desfazan ante el principal marco de juego, el sistema capitalista, y ese movimiento globalizador ha desarrollado, también, una pérdida de la soberanía nacional por parte de los Estados. El propio Costas lo recoge con el caso concreto de una Unión Europea que se ha construido a la inversa: primero económica, después política y falta por construir socialmente. Dani Rodrik (2009, cit. Costas, 2010) presenta una alternativa que no rompe con el modelo globalizador, pero sí frena los pies:

Un escenario más adecuado para gestionar la economía en el futuro sería una globalización, que sin poner en cuestión la globalización per se, busque un mejor equilibrio entre la integración global de los mercados y la capacidad de los gobiernos nacionales para elegir el mix de seguridad e innovación más adecuado con las preferencias políticas de cada país (p. 31).

Resulta necesario caer, como lo hace Antón Costas, en un elemento nuevo que, hasta entonces, no había intervenido en la historia de los hechos económicos. Internet se ha convertido en un aliado inmejorable para ese neoliberalismo globalizador. Derriba fronteras y permite un flujo económico a una velocidad muy superior. Se ha llegado al mercado digital, más rápido y accesible, con un ritmo más frenético. El sistema socioeconómico también se juega en el formato virtual, convirtiéndose por sí mismos en un gran centro financiero. La tecnología es, también, un elemento que resta y quita soberanía a la sociedad, pese a la apariencia de que empodera al ciudadano (Moya López y Mancinas-Chávez, 2019).

6. Los medios de comunicación y el *establishment*

El papel de los medios de comunicación es capital en el nuevo sistema socioeconómico. La prensa empresarial no nace, ni mucho menos, con la llegada del neoliberalismo, sino que a finales del siglo XIX comienza a estructurarse como un verdadero negocio (Moya López y Mancinas-Chávez, 2018). Sin embargo, es en el siglo XX – en España en el primer tercio de centuria (Moya López, 2016) – cuando se consolida la introducción de las grandes corporaciones en el accionariado de los principales medios de comunicación del mundo. Al contrario de lo que podría pensarse, y así lo hacía este investigador hasta que su hipótesis quedó desmentida en su Trabajo Fin de Máster, las grandes empresas no llegan a los medios de comunicación con la implantación del sistema neoliberal.

Así, el periodismo – en sus distintos soportes –, que debiera ser un importante garante de ese Estado de Bienestar en tanto que protector del ciudadano, ha perdido su soberanía y su función social para servir a los intereses, precisamente, de los grandes actores neoliberales y capitalistas. Los medios de comunicación silencian, marginan y juegan un papel contrario a la cuestión social por el mero hecho de que su capital no pertenece al ciudadano sino a las grandes empresas. Su servicio es al *establishment* (Reig, 2011 y 2013).

Un ejemplo clarividente: el 28 de enero de 2015 el Banco Santander compró las portadas de los siete principales diarios de España mientras el drama de los desahuciados por la crisis financiera vivía su punto álgido. Resulta muy difícil que los propios diarios le den – no ya la misma visión – la misma cobertura. Precisamente, el del Banco Santander es un buen ejemplo ya que los principales accionistas de los medios de comunicación vienen del sector bancario (el Santander lo es), así que la crisis de 2008 ha tenido un recorrido mucho más suave por el periodismo. De esta forma, para que se cumplan las salidas antidemocráticas de las crisis mencionadas por Noguera (2018, pp. 63-66), se necesitaría una estrategia de dos pasos. La primera de ella es la elaboración de un discurso que, a través del miedo, exponga la necesidad de recortar el Estado de Bienestar y la toma de medidas drásticas contra la ciudadanía. Los medios de comunicación hacen de canal para ello. El segundo paso sería la adopción por parte de la ciudadanía de esos ítems y la aceptación de ese discurso emitido por las grandes multinacionales y propagado por sus medios de comunicación.

Antón Costas (2010, p. 32) otorga mucha importancia a la percepción que han tenido los ciudadanos de toda la crisis económica. Una percepción, que como bien establece el autor, viene de los medios de comunicación, que lejos de hacer un papel de cuarto poder – como alguna vez antaño se le otorgó¹¹ – funciona como brazo derecho del sistema socioeconómico. Ni siquiera ya del político. Los medios de comunicación pertenecen a los poderosos, a los de arriba (Fernández Buey, 2002), por eso su defensa será siempre la del *establishment*.

En cualquier caso, no es acertado hablar de una crisis del periodismo como un hecho actual, pues éste siempre ha estado en crisis prácticamente. Claro que, a veces era por la amenaza que el poder político establecía sobre él por lo incómodo que era para sus intereses, y otras – como la actual – porque ha dejado de lado su faceta social y su deontología profesional para abrazar a los mercados financieros, dejando huérfana a una sociedad que se ha quedado sin representación en sus medios. Como instrumento poderoso que resulta – no hay hegemonía sin discurso (Reig y Labio Bernal, 2018) –, el

¹¹ El primero fue Edmund Burke en 1774 durante una sesión en el parlamento británico

periodismo siempre ha sido objeto de controversia para unos u otros en la historia.

7. ¿Vuelta al capitalismo social? El denostado Estado de Bienestar

Hasta el momento, todas las crisis del capitalismo han acabado como punto de inflexión hacia un nuevo modelo. Si la gran depresión de 1929 llevó, junto con la Segunda Guerra Mundial, al capitalismo social y al Estado de Bienestar; y la crisis energética de 1973 contribuyó a la hegemonía del neoliberalismo, cabría pensar que la crisis financiera de 2008 supondrá una vuelta de tuerca. Sin embargo, y como Costas (2010, p. 39) refleja en su artículo, parece que no será así.

Desde los ochenta hasta hoy neoliberalismo y Estado de Bienestar han coexistido pese a ser, por definición, incompatibles. Bien es cierto, y como se vio en las primeras páginas, el Estado de Bienestar no es algo que se pueda dismantelar dada la construcción social que tiene para contentar a las masas. No obstante, la situación de crisis ha percutido sobre el mismo responsabilizándole de ser el culpable por el inmenso gasto público y la posterior deuda que los Estados han contraído. Pero, como refleja Costas, es la crisis la que ha provocado la deuda de los Estados. Actualmente, desde la corriente neoliberal, el Estado de Bienestar pasa un momento crítico. Etiquetado de insostenible, insolvente e inviable, está por ver qué capacidad tienen los Estados para resistir ante un poder financiero privado que ha quitado soberanía a las instituciones públicas.

Si la crisis energética de 1973 abrió la puerta al neoliberalismo, el Estado de Bienestar podría volver a ser predominante dado que el último modelo tampoco ha funcionado y que los considerados años dorados del capitalismo coinciden con el segundo. Sin embargo, se presenta un problema complicado de atajar. Las estructuras neoliberales están muy consolidadas, hasta el punto de que han construido entre sí mecanismos de seguridad y defensa por si esta situación llegaba. ¿Qué legitimidad tiene un Estado que debe millones a un sector privado para exigirle una merma de poder? Estas grandes corporaciones pueden exigir desde su posición privilegiada por tener ingresos pendientes por parte de los entes estatales. Por otro lado, los Estados son los primeros que han permitido un crecimiento enorme a tales corporaciones flexibilizando normas y aceptando la desregulación mercantil. Favores que no serán devueltos por razones capitalistas.

Al Estado le queda un as en la manga, pero está por ver si tiene la fuerza suficiente como para emprender semejante medida. No en vano, muchos de los administradores de esos Estados tienen vínculos muy cercanos con esas grandes corporaciones – consejos de administración en las famosas puertas giratorias, por ejemplo –. Este as en la manga va en relación a la

tesis elaborada por Antón Costas (2010) y es la de llevar a la praxis castigos a las empresas carentes de ética en sus actuaciones. Pero el neoliberalismo ha convenido en sus intereses. En palabras de Costas (2010, p. 29): «la reputación controladora requiere que los fallos sean severamente castigados». Un control que, en esa norma desreguladora, debían ejercer los propios actores económicos, pero que en efecto no han hecho. La ley individual del neoliberalismo dicta que aquel que no tiene éxito es porque no ha sabido llevar un proyecto certero. Sin embargo, aquel proyecto que fracasa por codicia – no confundir con ambición – es rescatado en detrimento de otros individuos. No hay una verdadera educación capitalista.

La palabra nacionalizar ha pasado a tener en el diccionario neoliberal y, por ende, en el cotidiano, una connotación negativa – véase el tratamiento de los medios de comunicación a la nacionalización de sectores privados en Latinoamérica que afectaban a Occidente (Rodríguez Illana, 2012 y 2014) –. No obstante, el Estado como garante del bienestar social debe de tener la potestad de, en el caso de que una empresa no cumpla con órdenes éticos, ser capaz de controlar como castigo, y ser coherente con esas normas neoliberales. Claro que esto sería visto como una intervención del Estado contraria a la libertad de los individuos en el mercado.

¿Hasta qué punto es responsable el Estado? Por ausencia reguladora, obviamente, y por omisión en tantos ámbitos. El Estado aceptó las reglas neoliberales en un momento de debilidad en su legitimación y ha visto como el neoliberalismo ha arrollado sin hacer nada. Pero cargar toda la responsabilidad en el Estado además de tendencioso es erróneo. El neoliberalismo fue quien se consideró capaz de sostener un mercado y una economía de casi completa desregulación, pero ha fallado en su convicción. El neoliberalismo se ha derrumbado en su codicia – insistir en que no es lo mismo que ambición – y el principal causante de ello ha sido el propio neoliberalismo, que como bien dice Costas (2010, p. 35): «ha fallado la profesionalidad de la mayor parte de los actores del sistema financiero y de las grandes corporaciones empresariales».

En esa falta de educación de las élites mencionada párrafos atrás entra en juego el factor de la responsabilidad de las mismas, que se hablaba dentro del liberalismo conservador organicista. Las élites, en tanto que lo son, han de desempeñar un papel con la masa que no lo es. Ser élite permite el elitismo, pero no privilegios. Las élites económicas neoliberales, del liberalismo conservador libertario, no están sujetos a ninguna responsabilidad más que a la obtención de sus propios beneficios. Pero es que, incluso en este apartado, han cometido un inmenso error. Su teoría económica, basada en el capitalismo salvaje, se ha obcecado en conseguir beneficios a toda costa, cuanto antes mejor, hasta que la cantera de hacer dinero se quedara seca, sin preocuparse de hacerla renovable. Un modelo de capitalismo social, no enfocado al beneficio directo, sino preocupado también por tener

una repercusión social positiva, resulta más estable a largo plazo y, por supuesto, mucho más rentable. Se trata de una cantera cuidada, de la que se sacan beneficios porque los clientes, el actor que es la masa consumidora, se sienten respetados en un clima que alimenta la prosperidad conjunta. Probablemente sean beneficios en bruto menores a corto plazo, pero crecientes a largo plazo por duraderos. Preocupación y aportación social igual a rentabilidad futura.

Los mercados son construcciones humanas, como bien apunta Costas (2010, p. 38), y la pérdida de confianza – término, de hecho, que es mera especulación porque medir la confianza es algo sumamente relativo – se debe, también, a la desvaloración producida por los actores económicos por parte de la masa. Todas las sociedades de la historia tienen algo en común y es que estaban formadas por seres humanos. El neoliberalismo ha entendido tan sólo la existencia de individuos económicos – el *homo economicus* de Adam Smith –, pero se olvidó de que al ser humano lo componen muy diversos factores.

En esta crisis se ha cuestionado, de nuevo, la legitimidad del Estado de Bienestar, cuando hacerlo sobre los designios de la teoría económica neoliberal parece un sacrilegio. Antón Costas (2010, p. 41), citando la aportación de Josep Ramoneda, lo expone a la perfección: «las políticas giran hacia la austeridad, que pagan los más débiles y hacia una nueva oleada de privatizaciones, ahora de servicios públicos sociales, que se les darán a aquellos que financiaron el desastre». Se atenta contra el Estado de Bienestar. Se desmantela. Pero, en la crisis, ¿quiénes son los que han recibido ayuda? ¿Quiénes son los que han ganado pese a todo? ¿Quiénes son los que han crecido? El rescate financiero salvó a los bancos, de malas prácticas y faltos de ética, que a su vez no salvan al ciudadano. Algunas grandes multinacionales, pese a todo, cuentan con ganancias anuales y hay las cuales crecen en su hegemonía dentro del mercado. ¿Cómo es posible que los ciudadanos tengan peor calidad de vida y las élites económicas salgan de la crisis más reforzadas?

Hasta el momento, las opciones políticas que han optado por un modelo más social en Europa (obviando Escandinavia), se han encontrado con el muro. Syriza en Grecia ha acabado aceptando la superioridad de la Troika, y en España, Podemos, está en plena batalla tras las elecciones del pasado diciembre de 2015. Está por ver si, una vez accede al poder, es capaz de tener mejor suerte que los griegos.

8. El fin de la historia de Fukuyama

Francis Fukuyama escribía en 1992 que la historia se había acabado tras la victoria del modelo capitalista por la debacle de la URSS. Fukuyama usó un procedimiento dialéctico para alcanzar contundente conclusión. El sistema

capitalista (tesis) se había impuesto al modelo soviético (antítesis), por lo que automáticamente pasaba a ostentar la hegemonía (síntesis). La ausencia de una alternativa que actuara de contrapeso al capitalismo daba como síntesis final a éste. Pero, tras la crisis financiera de 2008, ¿puede reabrirse la pregunta?

Según Costas (2010, p. 27), así debe hacerse: «Esa creencia del fin de los ciclos económicos fue contemporánea a la idea del ‘fin de la historia’ expresada por Francis Fukuyama». Una vez desatada una depresión económica, se ha comprobado que la confianza del neoliberalismo en ser capaz de controlar un mercado desregulado por la experiencia de décadas atrás ha sido errónea. Sin embargo, y en conceptos estrictos de Fukuyama, la historia sigue acabada. La razón es muy simple, y es que no hay alternativa ninguna (antítesis) que establezca contradicción con el capitalismo (síntesis, que es la actual tesis en una nueva disputa en la dialéctica).

Ahora bien, en una revisión de la teoría de Francis Fukuyama – que, paradójicamente, era positiva porque se acababan disputas que frenaban el progreso de la sociedad –, quizás no es necesaria la aparición de un modelo distinto para ver una nueva confrontación dialéctica. Esta posibilidad nace de que la antítesis del capitalismo es el propio capitalismo – casi como aquello que decía Hobbes de que el hombre es un lobo para el hombre –. El capitalismo es un lobo para el capitalismo. El capitalismo salvaje ha dado lugar a una antítesis, que es una advertencia del propio capitalismo, más orientado a la sociedad, como a mediados de siglo XX. La síntesis será ver si, a la salida de esta crisis, se mantiene el neoliberalismo o se vuelve al liberalismo progresista.

Puede criticarse a este planteamiento que no puede ser objeto de análisis dialéctico un modelo que, en su esencia, es el mismo. Pero ha derivado el neoliberalismo a una desregulación tan salvaje que, aunque la principal norma de juego sea la misma (el capital), las leyes complementarias (regulaciones), convierten al capitalismo social en un modelo casi opuesto al actual. Y dentro de ese capitalismo social se hallaría el Estado de Bienestar, antítesis de un neoliberalismo contrario a él y que lo ha minado poco a poco. En las actuales embestidas, está por ver quien permanece en pie. Para Costas (2010), es el modelo implantado desde la década de los ochenta el que, de momento, va ganando. Ya se mencionó antes la excelente consolidación de sus estructuras.

Respecto a esa última afirmación, el autor concluye que «mientras no haya un control externo, a través de la acción de instituciones sociales como la prensa, mecanismos de opinión pública u organizaciones sociales como los sindicatos, no es previsible que veamos cambios». En esa línea, puede pensarse lo que David Hume pensó siglos atrás cuando afirmaba, a modo de crítica, que no se comprendía desde la razón cómo la población permanecía

pasiva y entregaba toda la legitimidad a los representantes. En la actualidad hay una desmovilización que mantiene al actual sistema desahogado de presión. Una desmovilización promovida, claro, por el mismo. Ya se ha comentado cómo los medios de comunicación forman parte del *establishment* y controlan la opinión pública haciendo, incluso, de mensajes antisistema alimento para la perpetuación del sistema (Reig, 2011). Esto no es contradictorio, se trata de dar falsa sensación de libertad al individuo para mantenerle con el miedo a algo que perder. En efecto, argumento parecido al del establecimiento del Estado de Bienestar, contranatural a la esencia del liberalismo.

9. Conclusión

Una vez vista la formación del Estado de Bienestar en el siglo XX y el peligro que corre tras la llegada del neoliberalismo y su solapamiento en la década desde la década de los ochenta, cabe reflexionar sobre el futuro de un Estado de Bienestar mermado, cuestionado y en horas bajas. Su edad de oro supuso un gran avance en una Europa devastada por las guerras y la inestabilidad. Dio pausa y crecimiento, prosperidad y unión, pero la tendencia del capitalismo originó una crisis energética en 1973, aprovechado por la corriente neoliberal, de planteamientos liberales conservadores renovados y más extremos, para instaurar su modelo.

El Estado de Bienestar ha sufrido un daño importante, aunque está por ver si es irreparable. De momento, su desaparición a corto e incluso medio plazo parece poco probable. El Estado de Bienestar es un regulador social, un garante social y una esponja para la ciudadanía. Algo a lo que agarrarse para mantener más inmóvil a ese grueso que si no hubiera nada que perder. Es virtud y trampa. El término medio aristotélico.

Referencias bibliográficas

- Costas, A. (2010). Algo más que una crisis financiera y económica, una crisis ética. *Mediterráneo Económico*. Vol. 18, 11-61.
- Curtis, A. (2002). *El siglo del Individualismo*. Reino Unido: BBC Four y RDF Media.
- Esping-A. (1990). *The Three Worlds of welfare capitalism*. Estados Unidos: Princeton University Press.
- Fernández Buey, F. (2002). *Sobre la utopía socialista*.
- Fernández Sebastián, J. y Fuentes, F. (1997). *Historia del Periodismo Español*. Madrid: Síntesis.
- Forsthoff, E. (1975). *El Estado de la sociedad industrial*. España: Centro de Estudios Políticos Constitucionales.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la Historia y el último hombre*. EEUU: Free Press.
- García Pelayo, M. (1977). *Las transformaciones del estado contemporáneo*. España: Alianza.
- Guerra, A., y Tezanos, J. F. (1992). *La década del cambio: diez años de gobierno socialista, 1982-1992*. Madrid: Sistema.
- Huntington, S. P. (1994). *La tercera ola: la democratización a finales del siglo XX*. España: Paidós.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Canadá: Random House.
- Martín, S. (2018). Las dos sepulturas del Estado «social y democrático». En Escudero, Rafael, y Martín Sebastián (coords): *Fraude o esperanza: 40 años de la Constitución*. Madrid: Akal.
- Monedero, J. C. (2014). *La Transición contada a nuestros padres. Nocturno de la democracia española*. Madrid: Catarata.
- Morán, G. (2015). *El precio de la Transición*. Madrid: Akal.
- Moreno, L. y Sarasa, S. (1992). Génesis y desarrollo del Estado de Bienestar en España. *Documentos de trabajo (CSIC. Unidad de Políticas Comparadas)*, N°13, 2.
- Moya López, D. (2016). Historia de las empresas periodísticas de España en el siglo XX (1881-1989). Antecedentes de los actuales conglomerados mediáticos. Trabajo Fin de Máster: Universidad de Sevilla.

- Moya López, D. y Mancinas-Chávez, R. (2018). El nacimiento de la prensa de empresa en Andalucía durante la Restauración. Análisis estructural de la propiedad de sus principales cabeceras. *Cuadernos de Ilustración y romanticismo*. N° 24, 521-539.
- Moya López, D., y Mancinas-Chávez, R. (2019). *Comunicación emergente para tiempos de emergencia*. Introducción al IV Congreso Internacional Comunicación y Pensamiento. Libro de Resúmenes. Sevilla: Egregius Ediciones
- Noguera, A. (2018). La Constitución social como acumulación de soluciones antidemocráticas a las crisis. En Escudero, Rafael, y Martín, Sebastián (coords): *Fraude o esperanza: 40 años de la Constitución*. Madrid: Akal.
- Reig, R. (2011). *Los dueños del periodismo*. Barcelona: Gedisa.
- Reig, R. (2013). *Crisis del sistema, crisis del periodismo. Contexto estructural y deseos de cambio*. Barcelona: Gedisa.
- Reig, R., y Labio Bernal, A. (eds.). (2018). *El laberinto mundial de la información. Estructura mediática y poder*. España: Anthropos.
- Rodríguez Illana, M. (2012). Análisis crítico, ideológico, cualitativo y cuantitativo del mensaje periodístico en torno a la figura de Evo Morales: las ediciones sevillanas de ABC, El Mundo y El País. Tesis doctoral: Universidad de Sevilla.
- Rodríguez Illana, M. (2014). *Un caso de satanización mediática: Cristina Fernández y la renacionalización de YPF*. Libro de Actas del I Congreso Internacional Infoxicación: mercado de la información y psique. Sevilla.
- Rodríguez Jiménez, J. L. (2006). De la vieja a la nueva extrema derecha (pasando por la fascinación por el fascismo). *Historia Actual Online*, N°9, 87-99.
- Sánchez, J. (2006). El Estado de Bienestar. En Caminal Badia, Miquel: *Manual de Ciencia Política* (pp. 258 – 281). España: Tecnos.
- Titmuss, Richard M. (1963). *Essays on 'The Welfare State'*. London: Unwin University Books.

EL PAPEL DEL ENTRETENIMIENTO DE MASAS EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA. UNA REFLEXIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE JOHN DEWEY

Dr.ª Gloria Luque Moya¹

Universidad de Málaga, España

Resumen

El mundo actual, determinado por las redes sociales y las nuevas vías de comunicación, se caracteriza por un dominio innegable del entretenimiento de masas, siendo posiblemente la forma más común de experiencia estética para la mayor parte de la población. De este modo, el arte de masas ha creado un nuevo marco de recepción y experimentación que promueven la necesidad de una reflexión filosófica actual. Este nuevo escenario, caracterizado por la instalación de la industria cultural en la experiencia cotidiana desde un nuevo marco de comunicación, expresión y recepción en el que todos podemos participar, la reflexión estética de John Dewey puede realizar una valiosa contribución.

En su célebre obra *El arte como experiencia* (1934), el filósofo intentó restaurar la continuidad entre arte y vida, tratando de devolver el arte al contexto cultural en el que se originó. Para ello, considera la dimensión cultural del arte: tanto el contexto sociocultural que conforma la obra; así como el papel del arte para transmitir los significados de una cultura. En este sentido, estas páginas proponen una reflexión sobre la industria cultural y su difusión a través de los nuevos mecanismos de comunicación siguiendo la estética deweyana. Para ello, en primer lugar atenderá a las características propias de la industria actual en nuestro contexto presente. En segundo lugar, revisará los significados culturales inscritos en la misma, resaltando la base sobre la que se sustenta, así como su valía y sus limitaciones. A modo de conclusión, destacará el potencial de la estética de Dewey para el análisis de la industria cultural en nuestros días.

Palabras clave: Arte de Masas, Experiencia Estética, Noël Carrol, Dispersión, Theodor Adorno.

¹ Investigadora posdoctoral del área de Filosofía y doctorado Internacional en Estudios Avanzados en Humanidades (Debate Actuales en Filosofía) con beca de colaboración FPU por la Universidad de Málaga. Máster en Filosofía Teórica y Práctica con la especialidad de Filosofía Práctica y licenciatura en Antropología por la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Licenciatura en Filosofía por la Universidad de Málaga. Premio Young Scholar Award concedido por la International Association for Aesthetics por la comunicación presentada en el 19th International Congress of Aesthetics. Premio Nacional de Excelencia al Reconocimiento Académico Universitario (Mención de reconocimiento), 2010. Premio Fin de Carrera del diario *El País* al mejor expediente académico del curso 2008-2009. Su línea de investigación se centra en la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea con especial dedicación a sus implicaciones estéticas.

1. Introducción

Hoy en día pocos cuestionan que vivimos en un mundo dominado por el arte de masas (series de televisión, películas, música popular, *best-sellers*, fotografía, etc.). Esta situación, sin duda, se ve acentuada por las redes sociales y las nuevas vías de comunicación que generan, en el que el entretenimiento de masas es posiblemente la forma más común de experiencia estética para la mayor parte de la población. Lo que es más, el arte de masas no sólo se ha convertido en el arte dominante en nuestro tiempo, sino que sus vías de difusión (instantánea, global y masiva) han creado un nuevo marco de recepción y experimentación que promueven la necesidad de una reflexión filosófica actual.

Este fenómeno no ha pasado desapercibido por diferentes filósofos, estetas y teóricos que han valorado el papel que desempeña este tipo de arte (como Walter Benjamin y Marshall McLuhan) o criticado su función en la sociedad (como planteaban Dwight MacDonald, Collingwood, Adorno, Horkheimer, Greenberg o Jean Baudrillard). No obstante, como ha puesto de relieve Noël Carroll (2002, p. 165), la tarea de condenar o alabar este arte en virtud de su propia naturaleza parece una labor «quijotesca», ya que como en la mayor parte de las prácticas y productos humanos habrá ejemplos dignos e indignos de alabanza.

Es decir, estas propuestas, aunque resultan valiosas, parecen verse restringidas por una mirada filosófica limitada que aún sigue inmersa en esos ámbitos en los que se puede rescatar una genialidad artística o unos atributos del arte elevado que condenan o recomiendan este arte en base a una teoría del arte del siglo XIX. Sin embargo, en un momento en el que la industria cultural se ha integrado en la experiencia cotidiana y ha pasado a formar parte del día a día a través de los nuevos marcos de comunicación, expresión y recepción, se muestra necesario reflexionar sobre las características de este arte de masas, el significado y valor adscrito al mismo.

En este sentido, la estética de John Dewey puede realizar una valiosa contribución a este escenario. En su célebre obra *El arte como experiencia* (2008), el filósofo intentó restaurar la continuidad entre arte y vida, tratando de devolver el arte al contexto cultural en el que se originó. En palabras del filósofo:

A fin de entenderlo estético en sus formas últimas y aprobadas, se debe empezar con su materia prima; con los acontecimientos y escenas que atraen la atención del ojo y del oído del hombre despertando su interés y proporcionándole goce mientras mira y escucha (p. 5).

Para Dewey, aquel que pretende reflexionar sobre la estética tiene que atender a «los espectáculos que detienen a la muchedumbre» (*ibid.*), pues la mayoría de las personas tienen experiencias estéticas a través de éstos. Es

decir, hay que desproveer del halo que caracterizaba la teoría estética y bajar de ese pedestal remoto del arte con mayúsculas para atender a los productos, experiencias y actividades dignas de cualificarse como estéticas. Como el propio autor explica: «si las obras de arte se colocaran directamente en un contexto humano de estimación popular, tendrían una atracción mucho más amplia de la que obtienen bajo el dominio de las teorías que ponen al arte en las alturas.» (p. 12)

Dewey justifica esta manera de proceder destacando que el arte ha sido creado en un contexto cultural propio, sin el cual no puede entenderse. Por ello, uno de los aspectos cruciales será el análisis de la dimensión cultural del arte: tanto el contexto sociocultural que conforma la obra; así como el papel del arte para transmitir los significados de una cultura.

En este sentido, estas páginas proponen una reflexión sobre la industria cultural y su difusión a través de los nuevos mecanismos de comunicación siguiendo la estética deweyana. Para ello, en primer lugar atenderá a las características propias de la industria actual en nuestro contexto presente. En segundo lugar, tratará de atender a una pregunta clave ¿es posible tener una experiencia estética (según Dewey) del arte de masas? Para ello se destacará las limitaciones y problemática que plantea, así como la posible experimentación y los significados culturales inscritos en la misma. A modo de conclusión, destacará el potencial de la estética de Dewey para el análisis de la industria cultural en nuestros días.

2. Definiendo el arte de masas hoy

El arte de masas ha sido ampliamente tratado dentro de los filósofos y teóricos del arte desde posiciones muy diversas. A finales de los años noventa, Noël Carroll proponía una clasificación del mismo, sin juzgarlo moralmente, en su obra *La filosofía del arte de masas* (2002). En ella trataba de definir los rasgos que permitían identificar esas obras del arte de masas, destacando que este no había existido en todos los lugares de la historia de la humanidad:

El tipo de arte –cuyos ejemplos son las películas, las fotografías y las canciones de rock and roll- que sacia la cultura contemporánea tiene cierta especificidad histórica. Es el arte de una cultura particular. Ha surgido en el contexto de la sociedad de masas moderna e industrial y se ha concebido expresamente para tal sociedad, empleando las fuerzas productivas características de tal sociedad [...]. (p. 165).

En esta sección trato de resaltar las características más significativas de estos productos culturales, teniendo en cuenta los análisis de figuras celebre, a la luz del contexto actual, caracterizado por esas nuevas vías de comunicación y de difusión.

La primera cualidad indiscutible del arte de masas es que se realiza mediante los medios de producción y distribución de masas. Es decir, no sólo está la obra, sino que contamos con infinidad de copias disponibles para que el público pueda tener acceso a ellas en cada momento. El entretenimiento de masas aparece, por la posibilidad de la reproducción técnica de esas obras y por la aparición de las masas, esto es, una población con la capacidad económica suficiente para consumir bienes culturales. Y aunque en el siglo XX asistimos a la mayor transformación en este tipo de entretenimiento, que puede retrotraerse incluso la invención de la imprenta (1440), en la actualidad vivimos un contexto único.

Hoy en día no sólo contamos con las nuevas tecnologías que se crearon en el siglo pasado y posibilitaron el nacimiento de la radio, el cine o la televisión; sino que la tecnología actual permite realizar y repartir las copias a nivel internacional. Esto se ve claramente con la disponibilidad de estas obras por internet (ya sea a través de plataformas legales e ilegales) que ha permitido a la población tener acceso a estas formas de entretenimiento en cualquier momento y lugar.

En otras palabras, la producción y la distribución del arte de masas adquiere un nuevo matiz con un consumo de las mismas inimaginable hace tan sólo veinte años. En la actualidad, estas obras se muestran inmediatamente accesibles al público y será esta accesibilidad lo que propicie el gran alcance del mismo a nivel global.

En segundo lugar, como el propio Carroll indica (2002, p. 171), para que este tipo de arte sea accesible de manera rápida y sin elección el público no requiere instrucción. Esto es, tiene que hacerse comprensible a primera vista. La narración, el argumento, se presenta a través de imágenes sencillas y fáciles de seguir que facilitan al público la experimentación del mismo.

Esto se ve en la temática del mismo. La búsqueda del acceso al mayor número de personas posibles determina el contenido del arte de entretenimiento. Considérese los temas de los *bestsellers* que ocupan las librerías o las series televisivas que se han convertido en fenómeno mundial con su visualización por un amplio público. Piénsese por ejemplo Los Simpson, en antena desde 1989; Friends, cuyo último capítulo fue uno de los momentos televisivos más seguidos de 2004; o Juego de Tronos, la serie más vista de la historia de la HBO.

Asimismo, como ha puesto de relieve Carroll (2002, p. 173), se facilita el seguimiento de la narración, a través de estrategias repetitivas y formulas. Adorno y Horkheimer lo denominaran «la eterna repetición de lo mismo» (2018, p. 178). Estos autores destacan como esta forma de proceder no sólo hace posible un fácil acceso a una masa sin instruir, sino que encadena a la masa a una ideología que los esclaviza sin dejar hueco a la novedad, innovación o sorpresa. «La máquina rueda sobre el mismo lugar»

y para ello se servirán del ritmo y dinamismo. Esto es, la ausencia de novedad se camufla bajo el incesante transcurrir, esa sensación de continuo movimiento, de un continuo proceso de producción que esconde un tranquilizador éxito en ventas.

Los tipos formales congelados, como entremés, historia corta, película de tesis, canción de moda, son la media, convertida en normativa y amenazadoramente impuesta al público, del gusto liberal tardío. [...] Es como si una instancia omnipresente hubiese examinado el material y establecido el catálogo oficial de los bienes culturales que presenta brevemente las series disponibles. (2018, p. 179).

Lejos de entrar a debatir el papel de la industria cultural en el sistema capitalista y el mundo occidental, lo cierto es que Adorno y Horkheimer aciertan al señalar cómo frente a las bellas artes, con el uso de las técnicas de reproducción en serie los bienes culturales se modifican para adecuarse al consumo masivo a través de la estandarización. Lo más relevante en este sentido es que ya no necesitan del valor social que tenía el arte para ocupar un lugar privilegiado en la sociedad, sino que esta valía le viene dada por presentarse como un producto que promete diversión.

Ahora bien, a diferencia de lo que explicaba Clement Greenberg (2002, p. 29), y el propio Carroll lo apoya (2002, p. 173), no todo el arte de masas es fácil. Piénsese por ejemplo en la serie *Twin Peaks*, en la cual ni su contenido y argumentación se presentan sencillos, ni el contenido puede describirse como meramente formulario. Esta serie tuvo un tremendo éxito en los años noventa, alcanzando grandes cuotas de audiencia en nuestro país, sin embargo la trama resultaba enrevesada y compleja. De hecho, la particular forma de narrar la historia quizás era el mayor aliciente para mantener a la audiencia en vilo, deseosa de un nuevo capítulo.

Esto nos conduce a la tercera característica es el estilo básico para los diferentes modos de representación y las estructuras narrativas. Como destaca Carroll, incluso si ciertas obras son concebidas para espectadores con gustos e intereses especiales, éstas intentaran asegurar el mayor público posible por su estructura fundamental (2002, p. 182). Al fin y al cabo el fin de este tipo de arte es ser accesible y consumido por el mayor número de personas posibles.

Como ya se indicó previamente, debido a la limitada extensión de estas páginas, no se va a entrar a considerar el análisis de Adorno y Horkheimer sobre cómo este arte de masas es un sistema de dominación que bajo la ilusión de libertad de elección, nos sume en un mundo de objetos de consumo. Sin embargo, resultan sumamente valiosas sus consideraciones acerca de lo que ellos definen el estilo de los productos de la cultura de masas. Para estos autores el estilo de estas obras trabaja con la identificación, reduciendo cualquier tensión entre la imagen y la vida cotidiana.

Como evidencia Alejandra Bertucci (2013), Adorno y Horkheimer señalan los esfuerzos tecnológicos en el cine, para que el individuo no perciba diferencia alguna entre la experiencia vivida en el cine y fuera de él; o en la radio a través del uso de un lenguaje coloquial igual al que el oyente usa en su vida cotidiana. De este modo a diferencia de las bellas artes, el cual se erigía desde la distancia con la vida cotidiana, como diría Dewey se situaba en un remoto pedestal, el estilo del entretenimiento de masas homogeneiza los productos culturales con la vida diaria.

Pese a la gran diversidad y al cambio de contexto al que asistimos en nuestros días, estas tres características pueden aplicarse a las producciones culturales de masas en general. No obstante, resulta necesario reflexionar sobre el rol que tienen estos productos culturales en la sociedad contemporánea, cómo podemos experimentarlos y el valor de dichas experiencias.

3. El papel del arte de masas en la cultura contemporánea

El entretenimiento de masas forma algo constitutivo del día a día de cualquier persona y resultaría inverosímil no reflexionar sobre el mismo desde un ámbito filosófico. El propio Dewey cuando inicia su teoría del arte en *El arte como experiencia* destaca la problemática de las bellas artes, las cuales se habían situado en un remoto pedestal que causaba más repugnancia que agrado a las personas. Por el contrario, dirá Dewey:

Las artes que hoy tienen mayor vitalidad para el hombre de a pie son cosas que no considera como arte; por ejemplo, el cine, el jazz, frecuentemente la página cómica, los relatos periodísticos de amores, asesinatos y correrías de bandidos. (2008, p. 6).

El filósofo destacaba ya en el año mil novecientos treinta y cuatro como la relegación del arte al museo o la galería había circunscrito a las bellas artes a experiencias que se podían gozar en sí mismas como escapes de aquello que constituye nuestra cotidianidad. Esta escisión arte-vida no ha pasado desapercibido por teóricos del arte contemporáneos, como Larry Shiner, quien en su obra *La invención del arte* (2004) ya exponía «la gran división» que se erigió tras el surgimiento del sistema moderno de las bellas artes.

Tras realizar una genealogía de esta disciplina, explica que nuestra concepción del arte no es más que una invención surgida en el siglo XVIII, la cual había originado las divisiones entre arte y artesanía, entre el placer estético y la experiencia ordinaria, entre el artista y el artesano. El autor propone una sociología de la recepción de la obra en los distintos contextos de la historia occidental poniendo en entredicho las instituciones y las categorías.

En relación al arte de masas, Shiner ha evidenciado cómo aunque en el siglo XIX se produjo una escisión entre las obras, el público y las instituciones,

la expansión y mejora del cine, la radio, el sonido, grabado y la reproducción fotográfica transformarán gradualmente la relación con las bellas artes en el siglo XX (2014, p. 387).

En la misma línea María Jesús Godoy ha puesto de relieve como el juego de oposiciones y subordinación no funciona realmente en nuestros días (2017, p. 117). Todo lo contrario, asistimos a un nuevo momento histórico en el que el jazz se ha convertido en un arte reconocido, se producen películas más complejas que acaban por convertirse en «filme artístico», como las obras maestras como las de Charles Chaplin y novelas que ocupan el top de ventas en librerías se describen como obras maestras de la literatura.

Como reivindica Shiner, «hoy la frontera entre la música artística o el arte cinematográfico y las artes populares es más permeable que nunca, se trata menos de una frontera que de una continuidad» (2014, p. 388) En este contexto, ¿cuál es el papel del arte de masas en la cultura contemporánea y que significados le inscribimos al mismo? ¿Qué tipo de experiencias podemos tener cuando la obra en cuestión procede del arte de masas? En lo que sigue pasó a considerar estas y otras cuestiones, siguiendo la reflexión estética del filósofo estadounidense John Dewey.

3.1. ¿Qué tipo de significados transmiten el arte de masas?

En el último capítulo de *El arte como experiencia* (2008), titulado «Arte y civilización», Dewey defiende que el arte es el medio de transmisión y perpetuación de los significados que dan continuidad a una cultura (p. 369). Así, dirá Dewey, el arte griego nos muestra la gloria de Grecia y el arte romano la grandeza de Roma (p. 370).

En este respecto, es importante destacar que incluye no sólo a las grandes civilizaciones y a los objetos que la tradición moderna fácilmente había identificado con las Bellas Artes, sino también aquellos productos que proceden de civilizaciones previas y que parecían objetos o acciones más propios del estudio antropológico (como armas, alfombras, mantas, cestas o tarros, así como ritos o ceremonias). En palabras del autor:

El rito y la ceremonia, así como la leyenda, ligaban lo vivo y lo muerto en una camaradería común. Eran estéticos, pero más que estéticos. Los ritos de lamentación expresaban más que la pena; las danzas guerreras y de la cosecha eran más que una acumulación de la energía para tareas que debían ejecutarse; la magia era más que una manera de dominar las fuerzas de la naturaleza, para hacer la ofrenda del hombre; las fiestas eran más que una satisfacción del hambre. Cada uno de estos modos cornunales de actividad unía lo práctico, lo social y lo educativo en un todo integral con forma estética. (2008, p. 371).

Las costumbres sociales, pues, son más que meros modos de acción uniformes y externos porque se saturan con historia y significado, forman parte

de nuestras mentes y son transmitidas a través del arte. Y este no es un aspecto que haya pasado desapercibido, sino que, como indica el filósofo estadounidense, el énfasis que puso la Iglesia para regular el arte se debe a su conciencia sobre este efecto (2008, p. 372). En la misma línea, Adorno y Horkheimer ya destacaban el poder de la industria cultural para perpetuar la ideología y el armazón conceptual.

De esta manera, en las obras vemos inscritos una serie de valores y atributos que tratan de perpetuar el orden establecido. En este sentido, puede plantearse la cuestión ¿son criticables los significados transmitidos por el arte de masas? Como ha puesto de relieve Noël Carroll, la principal razón de que los críticos contemporáneos se preocupen por la ideología del arte de masas se debe a que creen que a través de éste se mantiene la opresión del mundo moderno (2004, p. 303).

Para Dewey, la principal problemática que había desarrollado nuestra sociedad derivaba del tipo de interacción con nuestro medio, que había dejado poco espacio para la creatividad y la innovación. Es decir, no es incoherente que la sociedad inscriba sus significados en el arte de masas, lo que el filósofo rechaza es la banalización del arte, limitándolo al mero consumo pasivo, ya que esta posición desvirtúa el papel de este producto cultural. El arte es una celebración de la vida de una civilización (2008, p. 306), que nos transmite los significados de la cultura, pero también deja lugar al potencial creativo del ser humano.

Para ello será necesario desarrollar un tipo concreto de experiencia, la experiencia estética, para alcanzar esta participación genuina. Este será el punto clave para entender la visión del filósofo sobre el arte de masas y será la cuestión que se discuta en el apartado siguiente.

3.2. ¿Es posible tener una experiencia estética del arte de masas? Limitaciones y problemas

Lo hasta aquí expuesto no debe conducirnos a creer que Dewey fue un defensor del entretenimiento de masas. Todo lo contrario, como ha puesto de relieve recientemente Ramón del Castillo, en *El arte como experiencia* Dewey dejó claro que «uno de los grandes problemas de la sociedad moderna era la forma en la que la cultura de masas y el mundo del espectáculo convertían el ocio en el nuevo opio del pueblo» (2018, p. 89).

Dewey va a criticar ferozmente esas fuerzas que habían producido históricamente tantas dislocaciones y divisiones en la vida moderna, ya que habían propiciado un desprecio por las bellas artes por la mayor parte de la población, en favor de productos culturales vulgares, preparados meramente para una experimentación dispersa. Es en ese momento, cuando de-

terminados objetos son reconocidos como obras de arte por la gente cultivada, cuando habitualmente «se revelan insustanciales a la masa del pueblo por su lejanía» (2008, p.6).

Él, en cambio, promueve una restauración del arte y la vida cotidiana y reivindica que podemos tener experiencias estéticas en cualquier situación de nuestra vida diaria. Ahora bien, como veremos a continuación no todas las experiencias de esos productos culturales pueden recibir el calificativo de estética. El propio Dewey indica que el halo que se había adscrito al arte con mayúsculas, acompañado de una mezcla de temor e irrealidad había alejado a la población y los había dejado hambrientos, con una necesidad estética por cubrir que estaban dispuestos a buscar en lo barato y lo vulgar. Esto se evidencia claramente si atendemos a su noción clave de experiencia estética.

El filósofo considera que a través de las continuas interacciones el ser humano participa en su entorno y el entorno es modificado por el ser humano. Estas interacciones constituyen el proceso vital y no son necesariamente cognitivas. Los seres humanos están constantemente ampliando sus horizontes de significado y Dewey introduce la cualidad estética para señalar aquellas experiencias que se abren hacia finales significativos y acciones consumadas. La experiencia estética es, pues, más completa e inclusiva que otras experiencias porque implica un proceso de crecimiento en el que los seres humanos crean nuevos significados y alcanzan una nueva armonía con el medio. Es decir, la experiencia estética, caracterizada por la indeterminación de su análisis, alcanza la consumación cuando es experimentada como un todo, cuando fluye de un punto a otro. En palabras del autor:

A causa de su continua confluencia no hay huecos, juntas mecánicas ni puntos muertos, cuando tenemos una experiencia. Hay pausas, lugares de descanso, que señalan y definen las cualidades del movimiento, resumen lo que se ha padecido y evitan su disipación y su evaporación vana. (2008, p. 43).

Por ello, según Dewey, la limitación del arte de masas radica en que plantea experiencias caracterizadas por una recepción, masiva, pasiva, instantánea y desconcentrada. «Las experiencias también ven interrumpidas su maduración por exceso de receptividad» (2008, p. 52), dirá el filósofo. El ritmo acelerado de nuestra cotidianidad, caracterizado por la sobreestimulación, la aceleración y la dispersión desvirtúan la posibilidad de tener una experiencia estética de estos productos culturales. «El exceso de receptividad corta la maduración de la experiencia y lo que se aprecia entonces es el mero padecer de esto o de aquello, sin importar la percepción de algún significado.» (*Ibid.*)

En este sentido, como ha puesto de relieve Ramón del Castillo, Dewey diagnostica como la nueva cultura de masas no dejaba ahondar en ninguna experiencia (2018: p. 91). Por el contrario, para el filósofo estadounidense, la persona, entendida como una existencia dinámica y cambiante, cuando tiene una experiencia estética cuando adopta una orientación concreta que le permite interpretarla. Esto es, cuando despliega una orientación o atención, que implica la completa absorción en la experiencia. Así, parece inviable tener una experiencia estética de esos productos propios del entretenimiento de masas que sólo parecen operar como «excitaciones de compensación, agradables y pasajeras» (Dewey, 2008: p. 11).

De hecho, el análisis de Dewey parece cobrar mayor significado en nuestros días en los que nos vemos estimulados y excitados masivamente, ya no sólo por el entretenimiento de masas o la publicidad, también por lo que han pasado a formar parte de nuestras vías de comunicación (mensajería instantánea y redes sociales). En este contexto, apenas tenemos tiempo u oportunidad para tener «una experiencia», porque inmediatamente se nos presenta una nueva cosa que nos lo impide:

Lo que se llama experiencia es una cosa tan dispersa y mezclada que apenas merece este nombre. La resistencia se trata como una obstrucción que debe evitarse, no como una invitación a la reflexión. El individuo trata de buscar, inconscientemente más que por reflexión deliberada, situaciones en las cuales pueda hacer el mayor número de cosas en el menor tiempo. (2008: p. 52).

Ahora bien, esto no nos puede conducir a desechar el poder tener una experiencia estética de este tipo de arte. Como ha puesto de relieve Ramón del Castillo, Dewey prefirió desarrollar su estética dependiente de la antropología filosófica, pero si se hubiera adentrado en una sociología de la cultura quizás hubiera entendido que las nuevas artes que fascinaban al público y captaban su atención no corroían necesariamente la vida, sino que, irónicamente, también podían contribuir a la misma (2018, p. 96).

Por ello, a continuación trataré de poner en evidencia las posibles vías desde las que se pueden tener experiencias estéticas de éstas, si se dan ciertas características o situaciones específicas.

3.3. Hacia una experimentación estética del arte de masas.

El hecho de que el arte de masas se caracteriza por un público disperso no es algo novedoso. El propio Walter Benjamin ya indicaba en su ensayo *La obra del arte en la época de la reproductibilidad técnica* que, frente a la obra de arte, en la que el espectador cultivado se adentraba en la obra desde el recogimiento, tal y como narra la leyenda que le ocurrió al pintor chino Wang Fo, la masa se sumerge dispersa en sí misma, disipada:

Disipación y recogimiento están inmersos en una oposición que permite la fórmula siguiente: quien ante la obra de arte se recoge se sumerge en ella; penetra en esa obra tal como nos cuenta la leyenda que le ocurrió a un pintor chino que contemplaba su cuadro y acabado. Pero, en cambio, la masa disipada sumerge por su parte la obra de arte dentro de sí; la envuelve en su oleaje la abarca por entero en su marea. (Benjamin 2008, p. 43).

Este será el principal motivo por el que Dewey criticará el arte de masas, porque su experimentación se hace de forma dispersa, sin atención en la misma. Por el contrario, en su obra *El arte como experiencia* dedica una especial atención a este punto en relación a la noción de mente. La mejor introducción a esta cualidad de la experiencia la podemos realizar citando las propias palabras de Dewey en relación a la noción «mente»:

La mente es, en primer lugar, un verbo. Indica todas las vías para tratar consciente y expresamente las situaciones en que nos encontramos. Por desgracia, una manera influyente de pensar ha transformado los modos de acción en una sustancia subyacente que ejecuta las actividades en cuestión. (2008, p. 298).

Este texto pone de manifiesto una de las cualidades esenciales de la experiencia estética: el modo u orientación en el que nos encontramos en el espacio-tiempo de la situación y que Dewey lo denominará con la noción «mente» (*mind*). El filósofo supera la tradición cultural que consideraba el término exclusivamente como verbo, limitándolo a mera sustanciación y reduciendo las teorías estéticas a la contemplación aislada y plantea una propuesta participativa e integral.

Como ha destacado Jerry Levin (1999, p. 72), al igual que William James, Dewey no considera la mente como algo activo contra o sobre el mundo, sino como una fuerza natural, al igual que el resto, constituida por y desde un medio natural y cultural:

Porque en su uso no técnico, 'mente' denota toda especie y variedad de intereses y preocupaciones por las cosas: prácticas, intelectuales y emocionales. Nunca denota nada autosuficiente, aislado del mundo de personas y cosas, sino que siempre se usa respecto a situaciones, acontecimientos, objetos, personas y grupos. (2008, p. 297).

Sin embargo, Dewey va más allá de James y, al igual que Santayana, presenta el término «mente» (*mind*) como el modo en que ponemos atención en el mundo (práctica, intelectual y emocionalmente). A diferencia de la conciencia, la cual será intermitente, esta noción alude a la interacción plena del hombre con el mundo, denota todo un sistema de significados que son incorporados en las acciones de la vida orgánica. De esta manera, el filósofo ofrece una nueva caracterización de la «mente» que la alejaba de las alusiones que tradicionalmente se le habían adscrito y que se muestra más cercana al término *mindfulness* esa forma de prestar atención a lo que

está ocurriendo en la experiencia inmediata con cuidado y discernimiento. En otras palabras, esta noción implica el proceso (la práctica consciente) y el resultado (la propia atención consciente).

Si esto es ¿qué posibilidades existen de tener experiencias estéticas de las obras procedentes del arte de masas, caracterizadas por la dispersión, la distracción? Pese a que el filósofo se mostraba reacio a la experimentación estética de este tipo de artes, creo que resulta coherente plantear la posibilidad de tener «una experiencia» de estas obras por varios motivos.

En primer lugar, asistimos a un momento histórico en el que las fronteras se desvirtúan y asistimos a una continuidad digna de alabanza por el propio Dewey. Como explica Shiner (2014, pp. 388-389), en el ámbito de la música el tráfico entre lo clásico y lo popular, el *folk* o la música étnica es muy intenso, dando pie a la fusión entre lenguajes, aportando nuevos ritmos y melodías. Piénsese por ejemplo en el grupo *Baka beyond* formado por miembros de diferentes culturas en el que mezclan música celta y de origen occidental con la música tradicional del pueblo Baka, procedente de Camerún.

En segundo lugar, estos productos culturales transmiten los significados propios de nuestra era, como no podría ser de otro modo. Ahora bien, que transmita dichos significados no implica que no desarrolle una actitud crítica y creativa, que dé pie a la reflexión y cuestionamiento de las circunstancias, al menos desde la ficción, y promueva el desarrollo de nuevos significados y modelos. Considérese la serie *Black Mirror*, que ha sabido evidenciar como la tecnología afecta en nuestros días, sacando en ocasiones lo peor de nosotros.

En tercer lugar, este tipo de obras han conseguido situarse en el ámbito al que Dewey pretendía devolver el arte, la vida. Y para ello no recurren a formas vulgares meramente dispuestas para su consumo, sino que no hay que olvidar que destacados directores, como Hitchcock o Kurosawa han sabido realizar películas que eran artísticamente innovadoras y transgresoras, aunque accesibles y populares al mismo tiempo.

Dewey define la experiencia estética como un proceso que confluye en un todo único y autosuficiente, pese a las diferentes fases y etapas del proceso. Es decir, «[...] tenemos una experiencia cuando el material experimentado sigue su curso hasta su cumplimiento» (2008, p. 41). En este sentido, sin duda alguna asistimos a un contexto en el que podemos tener experiencias estéticas del arte de masas. Obviamente, no todas las interacciones que tengamos con estos productos serán esa «experiencia», como tampoco lo eran todas las experiencias cotidianas, pese a que Dewey defendiera que se podían producir en cualquier momento de nuestro día a día.

Como el propio filósofo reivindicaba, la experiencia estética no puede reducirse a un hecho aislado, la contemplación con las obras de artes, sino que

emerge en nuestra cotidianidad, cuando se da esa unidad y cierre del proceso. Y, como he tratado de evidenciar, resulta oportuno ampliar la perspectiva de Dewey y destacar que este tipo de circunstancias pueden producirse en nuestra interacción con las obras procedentes del entretenimiento de masas, siempre y cuando despleguemos una atención plenamente consciente.

4. Conclusión

Las escisiones que han acompañado la teoría del arte desde el siglo XVIII han resultado muy dañinas para la estética, propiciando divisiones, críticas y olvidos dentro de su discurso. El filósofo John Dewey, pionero en recuperar esa continuidad entre arte-vida, entre las bellas artes y la artesanía, parece mostrarse reacio respecto al arte de masas, ya que promovía un consumo frenético, disperso, distraído.

No obstante, como se ha tratado poner de manifiesto, el alcance y la trayectoria de estas obras hace necesario: por un lado, reflexionar sobre el papel de las mismas en la sociedad contemporánea; por otro lado, qué tipo de experiencias tenemos de estas obras. Y en este sentido, la reflexión que presentaba Dewey en su obra *El arte como experiencia* puede aportar una valiosa contribución al contexto actual: primero, porque pone el foco en cómo el arte de masas, al igual que el arte en general, transmite los significados de la cultura; segundo, porque su noción de experiencia estética puede ayudar a plantear una vía desde la que experimentar estas obras, que han pasado a formar parte de nuestro inventario cultural como clásicos u obras maestras.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Th, y Horkheimer. (2018). *Dialéctica de la Ilustración*, trad. de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.
- Benjamin, W. (2008). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. trad. de Juan Barja, Félix Duque y Fernando Guerrero. En *Obras*, libro I vol. 2. Madrid: Ábada.
- Bertucci, A. (2013). Sobre la Industria cultural. Horkheimer y Adorno. Problemas filosóficos contemporáneos. En Analía Melamed (comp.), *Cuaderno de cátedra. Perspectivas sobre filosofía, arte y comunicación*. La Plata: Cuadernos de cátedra de la Facultad de Periodismo y comunicación social de la UNLP.
- Castillo, R. (2018). La corrosión de la experiencia. Populismo, abstracción y cultura de masas. En L. Arenas, R. Castillo y A. Faerna, *John Dewey: una estética de este mundo* (pp. 77-96). Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- Carroll, N. (1998). *Una filosofía del arte de masas*, trad. de Javier Alcoriza Vento. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Dewey, J. (2008) *El arte como experiencia*, trad. de Jordi Claramonte. Barcelona: Paidós.
- Godoy Domínguez, M. J. (2017). Midcult y el arte de masas en la sociedad contemporánea. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 70, 115-129.
- Greenberg, C. (2002). *Arte y cultura*, trad. de Justo G. Beramendi. Barcelona: Paidós.
- Levin, J. (1994). The Esthetics of Pragmatism. *American Literary History*, 6(4), 658-683.
- Shiner, L. (2014). *La invención del arte*, trad. de Eduardo Hyde y Elisenda Julibert. Barcelona: Paidós.

CAPÍTULO VII

NATURALEZA JURÍDICA DE LA LIBERTAD DE EXPRESIÓN Y EL DERECHO A LA INFORMACIÓN EN LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

Dr. Jesús López de Lerma Galán¹

Universidad Rey Juan Carlos, España

Resumen

Esta investigación se centra en el estudio de la naturaleza jurídica de la libertad de expresión y el derecho a la información desde una perspectiva jurídica y constitucional. En una primera fase se hace una revisión del contexto histórico en el que surge la libertad de expresión, analizando su proyección en las Declaraciones de Derechos del siglo XVIII. Posteriormente se aborda la definición de la libertad de expresión como derecho fundamental en la Constitución española de 1978, con la finalidad de definir su significado en relación con otros derechos como honor, intimidad o propia imagen. También se investiga la libertad de información y la profesionalización del periodismo en las sociedades democráticas. Por último, se realiza un estudio jurídico y científico sobre la libertad de expresión en diversos países e instituciones internacionales desde una perspectiva en Derecho comparado.

Palabras clave

Información, libertad de expresión, derecho, comunicación.

¹ Profesor Ayudante Doctor del Área de Derecho Constitucional del Departamento de Derecho Público I y Ciencia Política de la Universidad Rey Juan Carlos. Ha sido profesor de Derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia y profesor de Derecho Constitucional de la Universidad de Castilla-La Mancha. Ha trabajado como abogado. Doctorado por la Universidad de Sevilla con Beca Nacional del Congreso de los Diputados. Licenciado en Derecho por la Universidad de Castilla-La Mancha y en Periodismo por la Universidad de Sevilla. Autor del libro *Prensa y Poder Político en las Cortes de Cádiz* (2011). Ha participado en el Proyecto de Investigación *La Constitución de 1812 y su influencia en América* PII109-066-3787. Su línea de investigación se centra en el derecho a la libertad de expresión y en la comunicación en la sociedad democrática.

1. Introducción

La investigación que se presenta incide en el estudio del concepto de libertad de expresión determinado por la filosofía jurídica, hasta su posterior configuración como derecho constitucional. Se estudia su origen y naturaleza jurídica, incidiendo en su definición y en la influencia que ha tenido para el desarrollo de las sociedades democráticas.

2. Objetivos

El concepto filosófico de «libertad» nos aboca a la expresión libre de ideas sin ningún tipo de censura. El principal objetivo de este texto es analizar la naturaleza jurídica de la libertad de expresión y el derecho a la información. Esta participación, vinculada al simposio 22 sobre «filosofía y comunicación en occidente», es un acercamiento metodológico y docente a ciertos contenidos, que analizan la conformación de la libertad de expresión e información como derechos constitucionales, y su valor en el desarrollo del periodismo.

3. Metodología

Respecto a la realización de esta investigación interdisciplinar hay que señalar que analiza cuestiones jurídicas, filosóficas y periodísticas empleando bibliografía de varias ramas científicas, a través de los trabajos de especialistas en la materia en las que se contrasta diversos posicionamientos teóricos al respecto. El estudio de la comunicación como disciplina científica encierra discursos muy variados que son de vital importancia en el desarrollo de acciones docentes, y que sirven para producir enunciados, basados en una metodología empírica o desde una aproximación teórica y descriptiva. También se ha realizado un estudio de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional en relación a la naturaleza jurídica de la libertad de expresión, y su colisión con otros derechos fundamentales como el honor, la intimidad y la propia imagen. Asimismo, hay referencias a las líneas jurisprudenciales que establece el Tribunal de Justicia de la Unión Europea en relación a la protección de la libertad de expresión y el derecho a la información.

4. El contexto histórico-constitucional de la libertad de expresión. Las Declaraciones de Derecho

Para empezar un análisis correcto de la naturaleza de la libertad de expresión es necesario profundizar en las raíces jurídicas y filosóficas que originan estos derechos. Si hacemos un estudio histórico, podemos descubrir que será a partir de la constitucionalización de los derechos humanos, en el siglo XVIII con las primeras Declaraciones de Derecho, cuando la doctrina comienza a diferenciar entre derechos humanos y derechos fundamentales. Entre los primeros textos podemos destacar la Declaración de Virginia de

12 de junio de 1776, que proclama en su párrafo segundo que «todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes». En un sentido similar la Declaración de Independencia Norteamericana de 04 de julio de 1776 mantenía que «todos los hombres son creados iguales; que están dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre estos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad...». También podemos referirnos a la Constitución de los Estados Unidos de América de 1787, que recoge en su articulado la pretensión de alcanzar la justicia, el bienestar común y la libertad, para posteriormente en 1791 introducir, a través de las diez primeras enmiendas, una serie de derechos fundamentales como la libertad de religión, de palabra o de reunión, entre otros. Además, la Asamblea Nacional de Francia, el 26 de agosto de 1789, elabora su Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, proclamando en su artículo 1, que «todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos» (López Ulla, 1994, p. 21). Textos todos ellos herederos de las revoluciones liberales que supusieron una transformación de la sociedad de su tiempo.

En la base del surgimiento y consolidación del constitucionalismo liberal del siglo XVIII, surge la libertad de expresión como uno de los clásicos derechos de libertad frente al Estado. Un derecho que no solo se limita a proteger la esfera del individuo ajena a las intromisiones provenientes de terceros o de los poderes públicos, sino que se consolida como la garantía de una opinión pública libre (Valero Herédia, 2014, p 89). Hay que reseñar que expresar libremente la opinión y las ideas, se concebía por los liberales como el fenómeno externo de una conciencia libre y racional, que sólo podía subsistir en libertad y que únicamente con ella, se podría sostener y erigir un Estado justo, regido por la razón. Así, la lucha por expresar en libertad significaba luchar por un tipo de Estado, que se diferenciaba de otros que basaban su poder en la persecución de las ideas disidentes (Villaverde Menéndez, 2002, p. 22-23). Los liberales basándose en el «imperio de la razón» entendían que un Estado justo, en el sentido clásico de justicia, solo podría ser aquel que fuera tolerante con la expresión de ideas. De lo contrario se entraría en la dinámica de la represión, el control y la censura, posicionamientos contrarios al concepto liberal.

Frente a esta situación imperante en la libertad de expresión, no podemos obviar que su vertiente relacionada con el derecho a la información ha sido uno de los derechos constitutivos que conforman el núcleo inicial de las Declaraciones de Derechos, que se consignará en los textos constitucionales. Si hacemos una retrospectiva observamos que la Constitución Federal de los Estados Unidos de América, incorpora el derecho a la información al texto constitucional a través de la Primera Enmienda, manifestando que el Congreso no hará leyes que restrinjan la libertad de palabra o de prensa. En España serán las Constituciones de 1837 y la de 1845, en las cuales aparecía

el derecho a la información en el artículo 2, tras definir quiénes eran los ciudadanos españoles (Pérez Royo, 1999: 19). Finalmente destacar que la importancia del derecho a la información surgirá a lo largo del siglo XIX con un importante impacto en la sociedad de su tiempo, que demanda otras formas de expresión, a través de nuevos canales como es el periodismo, pero también partiendo de una base que le otorga el reconocimiento en los textos constitucionales.

5. El artículo 20.1 de la Constitución española. Su definición como derecho fundamental

La libertad de expresión e información se determina en el artículo 20.1 de la Constitución española. Este precepto está ubicado dentro de la Sección Primera, del Capítulo II, del Título I, o lo que es lo mismo, estamos ante uno de los derechos fundamentales más protegidos del ordenamiento, de acuerdo con el artículo 53.2 de la CE (López Ulla, 1994, p. 17). La propia situación del artículo 20 dentro de los derechos y libertades del Capítulo II del texto constitucional, y en la sección 1ª dedicada a los derechos fundamentales, resaltan la importancia que en la redacción de la CE se otorgó a un derecho tan determinante en la democracia como es la libertad de expresión e información. Una proyección que se observa también cuando se introduce un sistema de garantía jurisdiccional a través del recurso de amparo, y además, ese mismo derecho es recogido en el artículo 53.2 de la CE al reconocer que cualquier ciudadano podrá recabar la tutela de las libertades y derechos reconocidos en el artículo 14 y la Sección primera del Capítulo segundo ante los tribunales ordinarios por un procedimiento basados en los principios de preferencia y sumariedad y, en su caso, a través del recurso de amparo ante el Tribunal Constitucional.

A pesar de esa ubicación privilegiada de la libertad de expresión y el derecho a la información en la Constitución como derechos fundamentales, no gozan de una naturaleza que los dote de una posición de superioridad frente a otros derechos. Será el artículo 18.1 de dicho texto constitucional el que garantizará el derecho al honor, a la intimidad personal y familiar, y a la propia imagen, que junto a la protección de la juventud y la infancia, aparecerán como límites especiales a las libertades del artículo 20.

Los potenciales atentados a los derechos al honor, a la intimidad y a la propia imagen se producen mediante acciones o actuaciones públicas y privadas que, en la práctica totalidad de las hipótesis inimaginables, se encuadrarían como exponente de ejercicios de otros diferentes derechos fundamentales como el derecho a expresar y difundir libremente los pensamientos, ideas y opiniones mediante la palabra, el escrito o cualquier otro medio de reproducción, esto es el derecho a la libertad de expresión del art. 20.1

a) de la CE, y también el derecho a comunicar o recibir libremente la información veraz por cualquier medio de difusión del art. 20.1 d) de la CE.

A ello debemos añadir que los posibles atentados al honor o la propia imagen de una persona se exterioriza mediante una expresión oral o escrita o gráfica, cuyo autor siempre podría intentar situar la conducta que reprocha bajo la cobertura del derecho fundamental a la libertad de expresión o de información, que colisionaría con el ejercicio al derecho al honor o el derecho a la propia imagen de una persona (Garberí Llobregat, 2007, p. 64). La naturaleza de la libertad de expresión y el derecho a la información siempre ha entrado en conflicto con otros derechos como el honor, intimidad y propia imagen, ya que el desarrollo de expresar ideas va unido al concepto de adoptar un posicionamiento cuyo exceso puede significar el ataque a otros derechos fundamentales. En los conflictos ocasionados solo la ponderación de los derechos del artículo 20 y del 18, puede dirimir en parte las consecuencias de los abusos cometidos.

Asimismo, solo el acceso a las múltiples fuentes de información posibilita una vida ciudadana plena, es por ello que la Constitución española consagra como derecho fundamental el de comunicar o recibir libremente información veraz por cualquier medio de difusión, lo que ha dado lugar a una prolija jurisprudencia constitucional de la que los periodistas han sido su núcleo básico, aunque esta figura no ha centrado exclusivamente la problemática constitucional (Embid Irujo, 1996, p. 290), que goza de mayor amplitud.

En España, el Tribunal Constitucional desde sus primeras resoluciones ha venido sustentando que las libertades del artículo 20 no son sólo derechos fundamentales de cada ciudadano, sino que significan asimismo el reconocimiento y la garantía de una institución política fundamental que es la opinión pública libre, indisolublemente ligada al pluralismo político como valor fundamental y requisito del funcionamiento del Estado democrático (Arias Rodríguez, 1990, p. 31). Este reconocimiento de las libertades del artículo 20 no solo como derecho fundamental del ciudadano sino como reconocimiento de una garantía pública fundamental que es una opinión pública libre, viene recogido en sentencias como la STC 20/1990, de 15 de febrero, que en su fundamento jurídico 4º reconoce que: «las libertades del artículo 20 (STC 104/1986) no son sólo derechos fundamentales de cada ciudadano sino que significan el reconocimiento y la garantía de una institución política fundamental, que es la opinión pública libre, indisolublemente ligada con el pluralismo político que es un valor fundamental y un fundamento del Estado democrático» o como se dijo ya en la STC 6/1981: «El art. 20 de la Constitución, en sus distintos apartados garantiza el mantenimiento de una comunicación pública libre, sin la cual quedarían vaciados de contenido real otros derechos que la Constitución consagra».

La jurisprudencia tendía a configurar la libertad de información como un factor necesario para poder alcanzar la formación de una opinión pública, entendida como presupuesto de un régimen político democrático. Esto es un error, en opinión de Fernández Areal, puesto que una cosa es poder informar libremente y otra es aportar la libre opinión sobre lo que ha pasado o puedes pasar, o respecto a los protagonistas de los hechos, estableciéndose limitaciones constitucionales cuando lo relacionamos con otros derechos personales como honor, intimidad o propia imagen (Fernández Areal, 2002, p. 125-126). Hay que distinguir la libertad de información frente a la libertad de opinión, pues si bien podemos hablar de términos que encajan dentro de la protección constitucional que otorga el artículo 20 de la CE, no podemos obviar que existen matices en su propia esencia en la que la opinión debe quedar diferenciada de un contenido puramente informativo, que carece de valoración.

6. La libertad de comunicación. La profesionalización del periodismo

La libertad de comunicación entendida en un sentido muy amplio desde la perspectiva constitucional comprende la emisión de un mensaje y la recepción de sus destinatarios, lo que abre a una serie de diferentes derechos. Un primer bloque englobaría la libertad de expresión en sentido estricto y la libertad de información. La norma constitucional garantiza la libertad de expresión con objeto de proteger de una manera extensiva esa comunicación pública libre (García Guerrero, 2007, pp. 360 - 362). Esa garantía la otorga el poder constituyente y la jurisprudencia, en un intento de matizar los límites y extensión de los derechos que engloba la libertad de expresión y el derecho a la información.

La información desde una perspectiva activa de libertad para informar o en su lado pasivo, entendido como derecho a recibir esa información, presupone una característica propia de los Estados democráticos y los sistemas constitucionales (Grassi, 2012, p. 259). Lo primero que hay que destacar es la máxima de que para poder opinar libremente es necesario una información veraz. Pese a todo cuando quien informa lo hace «profesionalmente» porque vive de informar u opinar, los jueces tienden a considerar su carácter profesional como un plus en orden al disfrute del libre ejercicio del derecho. Esto ha permitido que los jueces hayan evolucionado en sus análisis jurídicos y centren sus esfuerzos en analizar los hechos con rigor y sobre todo busquen esclarecer la verdad de una supuesta conducta delictiva, cuando están implicados comunicadores públicos profesionales (Fernández Areal, 2002, pp. 126 y 127), o incluso como destaca el Tribunal Constitucional en la Sentencia 23/2010, de 27 de abril cuando hablamos de personas de relevancia pública. Así lo define entre otras sentencias en la Sen-

tencia 23/2010, de 27 de abril en f. j. 5, cuando señala que: «...aquellas personas que alcanzan cierta publicidad en la actividad profesional que desarrollan o por difundir habitualmente hechos y acontecimientos de su vida privada, o que adquieren un protagonismo circunstancial al verse implicados en hechos que son los que gozan de esa relevancia pública, pueden ver limitados sus derechos con mayor intensidad que los restantes individuos como consecuencia justamente de la publicidad que adquiera su figura y sus actos» (SSTC 134/1999, de 15 de julio, f. j. 7; 192/1999, de 25 de octubre; 112/2000, de 5 de mayo, f. j. 8; 49/2001, de 26 de febrero, f. j. 7; 99/2002, de 6 de mayo f. j. 7; en el mismo sentido, SSTEDH Karhuvaara y Iltalehti c. Finlandia, de 16 de noviembre de 2004; Lindon, Otchakovsky-Laurens y July c. Francia, de 22 de octubre 2007; Avgi Publishing and Press Agency s.a & Karis c. Grecia, de 5 de junio de 2008). Entre estas limitaciones está, sin duda, la de soportar el debate público sobre diversos aspectos de relevancia pública de su persona, en la medida en que, por las materias a que se refiera, resulte de interés general, pues quien de un modo u otro hace de la exposición personal a los demás su modo de vida, y acepta instalarse en el mundo de la fama, no solo está contribuyendo a delimitar el terreno reservado a su intimidad personal, sino que también se somete al escrutinio de la sociedad. En tal sentido, el juicio acerca de la idoneidad de los personajes públicos y las opiniones relativas al merecimiento en su consideración pública entran dentro del ámbito protegido por la libertad de expresión en la medida en que no afecten innecesariamente a otros derechos fundamentales, en especial los referidos en el artículo 20.4 CE».

Las teorías clásicas que han fundamentado la libertad de comunicación acuden a fuentes como la teoría de la verdad de Stuart Mill, el libre desarrollo de la personalidad y la participación de los ciudadanos en la democracia, para conformarse como derecho. La Constitución española recoge, como fundamento teórico de los derechos a una libre comunicación, la tesis de la dignidad personal y de su libre desarrollo. Esto significa que los derechos reconocidos en el artículo 20 se podrían definir siguiendo una consolidada jurisprudencia de un derecho libertad, un derecho de defensa y un derecho límite vinculado directamente a la dignidad de la persona. Además, el mayor protagonismo de la teoría democrática ha llevado a reconocer ese derecho a la libre comunicación, sin perder su carácter preferente como derecho de libertad, está dotado de una vertiente institucional (García Guerrero, 2007, pp. 365 y 366). De hecho, Stuart Mill había defendido la libertad de expresión en su vertiente de «libertad de prensa» como seguridad contra un gobierno corrupto y tiránico (Mill, 2011, p. 28). La libertad de expresión o una comunicación libre siempre redundan en beneficio de la dignidad y el libre desarrollo de la personalidad, de ahí que el poder constituyente entienda la necesidad de reforzar ese papel.

De aquí podemos inferir que la profesionalización del periodismo ha servido para mejorar el tratamiento informativo, y ha aportado a los jueces elementos de control, que les permite diferenciar cuando es un libre ejercicio de la libertad de expresión frente a un ejercicio profesional del derecho a la información por parte de los periodistas.

7. Revisión histórica en Derecho Comparado sobre la libertad de expresión

Particularmente es interesante, cuando hacemos una revisión histórica en Derecho Comparado sobre la libertad de expresión, mencionar el caso alemán en el que las experiencias de la Primera República y la Dictadura Nacional Socialista no derogaron la Ley de 1874, que establecía una declaración constitucional abiertamente liberal, que garantizaba la libertad de prensa y de información. La Ley Fundamental de la República Federal Alemana de 23 de mayo de 1949, reconoce el «derecho a expresar y difundir libremente información». Y en una línea de progresión, las leyes de los *Länder* han ido incorporando estas ideas al ordenamiento jurídico de la República Federal Alemana. A ello debemos añadir que fue bajo el régimen nazi y la Ley de 27 de septiembre de 1933, donde por primera vez se otorga a la «información» su carácter de función pública, y que la Ley de 4 de octubre de 1933 reconoce oficialmente a los periodistas como profesionales, aunque con ello lo que se pretendía era controlarlos. Pese a que en 1945 esa legislación se derogó en su totalidad, el concepto de interés público de la información se fue consolidando; de hecho, los procesamientos contra periodistas fueron haciéndose más raros y en una Sentencia del Tribunal Federal de 22 de diciembre de 1959 se anuló toda la jurisprudencia anterior. Con excepción de la Ley de Hessen, todas las leyes de prensa de los *Länder* encabezan en su artículo tercero con la rúbrica *Oeffentliche Aufgabe der Presse*, traducido como deber, cometido o función pública de la prensa. La Ley de Baviera habla de ideas democráticas *Die Presse dient dem demokratischen Gedanken*; las de Berlín y Bremen insisten en la función pública *Die Presse erfuehlt eine oeffentliche Aufgabe*; la de Schleswig-Holten ratifica el concepto de función pública de la prensa; la de Baden-Wuerttemberg, Baja Sajonia, Renania del Norte y Westfalia, entre otras matizan el carácter de que la prensa influya en la formación de la opinión pública (Desantes Guanter, 1976, pp. 35 y 36). El caso alemán es particularmente curioso porque parte del derecho a expresar y difundir la información, para ir dotándolo de contenido, en el que el periodista pasará de ser una figura controlada por el poder y perseguido por la justicia, a convertirse en un elemento de vital importancia en la democracia, consolidando la prensa como un servicio público.

La Declaración Universal de Derechos del Humanos aprobada por la Asamblea General de la ONU el 10 de diciembre de 1948 es un importante referente en el reconocimiento de la libertad de información (Zaccaría, Valastro y Albanesi, 2013, p. 3). Su artículo 19 destaca que: «Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión». La configuración como parte de los derechos humanos, de la libertad de información, en un contexto amplio de expresión y opinión, supuso un avance en la configuración legal y constitucional, que posteriormente tomarán las democracias contemporáneas.

El Derecho norteamericano ha ensanchado el ámbito de la libertad de expresión e información de los medios a través de la evolución de la jurisprudencia. Cualquier información que los medios hayan podido adquirir legalmente pueden difundirla, sea favorable o perjudicial a los acusados o las partes de un proceso (Espín Templado, 1983, p. 119). La sentencia dictada por el Tribunal Supremo de los Estados Unidos en el caso *Brandenburg v. Ohio* ha sido calificada como uno de los elementos claves de la jurisprudencia norteamericana moderna sobre la libertad de expresión en la que se determina que «las garantías constitucionales de la libertad de expresión y la libertad de prensa no permiten a un Estado prohibir o proscribir la defensa del uso de la fuerza excepto cuando tal defensa esté dirigida a incitar o producir una inminente ilegalidad y sea probable que incite o produzca tal acción». Sin embargo, este alto estándar de protección de la libertad de expresión establecido por el Tribunal Supremo interpretando la Primera Enmienda llevó a los Estados Unidos a formular una reserva, que obliga a prohibir por ley toda propaganda a favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituya incitación a la discriminación, la hostilidad o la violencia (Rollnert Liern, 2014, p. 254). Todo esto nos hace reflexionar sobre si tenemos o no que otorgar una libertad ilimitada en el uso de la libertad de expresión o por el contrario podemos establecer limitaciones en aquellas manifestaciones que hacen apología de la discriminación, el racismo, la violencia o el terrorismo. Quizás en este sentido debemos defender la existencia de ciertos límites para depurar el ejercicio de la libertad de expresión, es decir con el objetivo de que su valor no pueda ser corrompido con manifestaciones, que puedan destruir su valor como derecho fundamental.

En este análisis constitucional hay que señalar también que existe una vinculación entre la libertad de expresión como libertad que posibilita la existencia de una opinión pública libre y el régimen democrático (López Ulla, 1994, p. 34). Esto convierte la libertad de expresión no solo como una condición de desarrollo individual de una persona sino una exigencia insoslayable del sistema político democrático (Solozabal Echevarria, 1991, p. 78).

Sin una democracia instaurada, que dote a los ciudadanos de libertades, sería muy difícil hablar de derechos fundamentales, y de libertad de expresión e información, lo que impediría el desarrollo de la opinión pública.

Por último, hay que destacar que la Convención Americana de Derechos Humanos ha establecido en su artículo 13 la «*libertad de pensamiento y expresión*» como un derecho que comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección. La Corte Interamericana de Derechos Humanos ha señalado que la libertad de expresión tiene un alcance especial cuando se restringe ilegalmente destacando dos dimensiones, una individual que alude al derecho que tiene cada individuo de manifestar informaciones e ideas por cualquier medio apropiado para su difusión, y una social, que hace referencia al derecho que tiene la colectividad de recibir la información y conocer la expresión de pensamiento ajeno (Eguiguren Praeli, 2012, pp. 88 y 89). Toda sociedad democrática debe garantizar la libertad de expresión y de pensamiento, lo que exige a los órganos públicos, el máximo compromiso para adelantar las reformas institucionales. La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos encuentra varios casos de Estados que han incumplido la obligación de respetar la libertad de pensamiento (Arcila Cano, 2011, p. 113), lo que ha motivado toda una actuación para consolidar la libertad de expresión como derecho.

8. Resultados y discusión

Una vez expuestos los diferentes planteamientos teóricos sobre las aportaciones de la comunicación, la disciplina jurídica y la filosofía en la conformación de derechos, debemos inferir varias consecuencias. Por un lado, el acceso a las múltiples fuentes de información posibilita un periodismo plural, y crea un ciudadano más libre. La Constitución española consagra como derecho fundamental el de comunicar o recibir libremente información veraz por cualquier medio de difusión, lo que ha dado lugar a una prolija jurisprudencia constitucional de la que los periodistas han sido su núcleo básico. Por otro lado, hay que distinguir la libertad de información frente a la libertad de opinión, pues si bien podemos hablar de términos que encajan dentro de la protección constitucional, no podemos obviar que existen matices en su propia esencia en la que la opinión debe quedar diferenciada de un contenido puramente informativo, que carece de valoración. En consecuencia, este trabajo de investigación implica una reflexión sobre la influencia de la filosofía y el constitucionalismo liberal en el desarrollo de la libertad de expresión e información, destacando su valor en las sociedades democrática.

Hay que partir de una concepción global de la libertad de expresión, con el objetivo de tutelar de una forma preventiva los valores de la sociedad democrática relacionados con la seguridad, la protección del orden o la reputación de las personas, con la finalidad de impedir la divulgación de información reservada, que impida garantizar la imparcialidad del poder judicial (Catelani y Filaci, 2012, p. 31). La información debe estar dotada de característica como imparcialidad, la apertura a diversas tendencias políticas o culturales, pues ahí reside el fundamento de la pluralidad (Zaccaria, Valastro y Albanesi, 2013, p. 24). Un sector doctrinal defiende que la libertad de comunicación se limita a actividades políticas, sociales, filosóficas o culturales. Esto genera la controversia sobre si la libertad de comunicación es un derecho público subjetivo o una garantía institucional. El mayor peso reside en la primera opción al considerarlo como un derecho de libertad, que persigue ámbitos materiales muy diversos que generan conexiones constitucionales (García Guerrero, 2007, p. 89), sin embargo, esa determinación no impide que puedan surgir colisiones con otros derechos fundamentales, lo que exigirá una ponderación por parte de los órganos jurisdiccionales.

A modo de síntesis, debemos señalar que será en la finalización de la II Guerra Mundial cuando las libertades informativas para el orden democrático toman forma en las Declaraciones Internacionales, con un gran avance en el desarrollo de los derechos fundamentales y constitucionales. Una transformación jurídica de la que se hará eco el contexto internacional, para que diferentes países empiecen a trabajar en el desarrollo contemporáneo de su Derecho Constitucional. En ese contexto podemos citar el caso de España que, en el año 1978, elabora un texto garantista muy cuidado y estudiado, en el que se introduce la libertad de expresión y el derecho a la información como uno de sus grandes baluartes del concepto de libertad.

Referencias bibliográficas

- Arias Rodríguez, J. M. (1990). Breves consideraciones respecto a la libertad de expresión e información en la doctrina del Tribunal Constitucional. *Poder Judicial, N° Especial XIII*, 31-35.
- Arcila Cano, J. A. (2011). La Libertad de expresión en la jurisprudencia de la Corte Interamericana (1985-2009). *FORUM N° 1, Revista del Departamento de Ciencia Política*, Universidad Nacional, Sede Medellín, 113-146.
- Catelani, E., Filaci, R. (2012). Libertà di espressione, Internet e Cybercrime: quali forme di cooperazione? VV. AA: *L'informazione il percorso di una libertà*, Volume II. Firenze: Passigli Editori.
- Desantes Guanter, J. M. (1976). *La función de informar*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Eguiguren Praeli, F. J. (2012). Las libertades de pensamiento y expresión, de asociación y reunión en la Convención Americana de Derechos Humanos y la jurisprudencia de la Corte Interamericana. *Pensamiento Constitucional Año XVI N° 16*, 87 - 115.
- Embid Irujo, A. (1996). El derecho a la información del parlamento y de los parlamentarios. Nuevas reflexiones a la luz de las innovaciones del ordenamiento jurídico. *Anuario Jurídico de la Rioja N.º 2*, 289-320.
- Espín Templado, E. (1983). Libertad de información y publicidad de los juicios (En torno a la sentencia del Tribunal Constitucional de 1 de julio de 1982). *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, N.º 67. Madrid, 107-126.
- Fernández Areal, M. (2002). El derecho a la información como garantía de libertad en VV. AA: *Información, libertad y derechos humanos: la enseñanza de la ética y el derecho a la información*. Fundación COSO de la Comunidad Valenciana para el Desarrollo de la Comunicación y la Sociedad, Valencia, 125-144.
- Garberí Llobregat, J. (2007). *Los procesos civiles de protección del honor, la intimidad y la propia imagen frente a la libertad de expresión y el derecho a la información*. Barcelona: Editorial Bosch.
- García Guerrero, J. L. (2007). Una visión de la libertad de comunicación desde la perspectiva de las diferencias entre la libertad de expresión, en sentido estricto, y la libertad de información. *Teoría y Realidad Constitucional, N.º. 20*, UNED, Madrid, 359-399.

- Grassi, S. (2012). *L'informazione ambientale*. VV. AA: *L'informazione il percorso di una libertà*, Volume II, Passigli Editori, Firenze.
- López Ulla, J. M. (1994). *La Jurisprudencia del Tribunal Constitucional*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Mill, J. S. (2011). *Ensayo sobre la libertad*. Barcelona: Edición Brontes.
- Pérez Royo, J. (1999). Derecho a la información. *Boletín de la ANABAD*, Tomo 49, nº. 3- 4.
- Rollnert Liern, G. (2014). Incitación al terrorismo y libertad de expresión: El marco internacional de una relación problemática. *Revista de Derecho Político UNED N.º 91*, 231-262.
- Solozabal Echevarría, J. J. (1991). La libertad de expresión desde la teoría de los derechos fundamentales. *Revista Española de Derecho Constitucional*, N.º 32, 73-114.
- Valero Heredia, A. (2014). Libertad de expresión y sátira política: un estudio jurisprudencial. *Revista Internacional de Historia de la Comunicación*, N.º 2, Vol. 1, 86-96.
- Villaverde Menéndez, I. (2002). Introducción histórica a las libertades de información y expresión. VV. AA: *La libertad de información y de expresión*. Actas de las VII Jornadas de la Asociación de Letrados del Tribunal Constitucional. Madrid: Centro de Estudios y Constitucionales.
- Zaccaria, R., Valastro, A., Albanesi, E. (2013). *Diritto dell'informazione e della comunicazione*. Milani: CEDAM.

EL DIÁLOGO SOCRÁTICO Y LAS VENTAJAS DE SU APLICABILIDAD EN EL AULA. UNA REIVINDICACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO A TRAVÉS DE LA AUTONOMÍA

Elia Sánchez Gómez¹

Universidad de Oviedo, España

Resumen

Partiendo del contexto histórico cultural y social en el que se engendra el método socrático y ayudándome principalmente de las teorías de W. Jaeger, entre otros, se expondrá en qué consiste dicho método. Posteriormente se llevará a cabo un análisis sobre la posibilidad de aplicación del método socrático en la actualidad en el ámbito educativo a través de la teoría de M. Nussbaum para comprobar los beneficios e inconvenientes que este podría acarrear al aplicarlo analógicamente en la actualidad, siempre con una serie de modificaciones acordes al devenir histórico. El análisis conducirá a la necesidad de promover una enseñanza basada en el método socrático que sea orientativa y reflexiva en la que garantice la libertad del individuo, algo que difícilmente se respeta en el modelo de enseñanza imperante.

Palabras clave

Educación, método socrático, pensamiento crítico, diálogo, autonomía.

¹ Opositora a la enseñanza pública secundaria. Máster en Formación del Profesorado y ESO, Bachillerato y FP y grado en Filosofía por la Universidad de Oviedo. Posee cursos de extensión universitaria tanto en materia filosófica como en el ámbito educativo. Su línea de investigación se centra en la filosofía y la teoría de la educación.

1. Introducción y objetivos

El carácter comunicativo y didáctico de la filosofía socrática resulta innegable; de hecho, Sócrates entiende la educación como la búsqueda colectiva de la verdad a través de un ejercicio de diálogo continuado. El carácter comunicativo y expansivo del modelo educativo socrático dista mucho de los métodos de enseñanza predominantes hoy en día, que están más orientados hacia la adquisición de una serie de conocimientos teóricos estipulados por el sistema, relegando asá la verdad como *telos* a un segundo plano.

Actualmente los supuestos de los procedimientos de enseñanza ‘tradicionales’ siguen teniendo una presencia significativa. Enaltecen el papel del educador, al que contemplan como el único poseedor de unos saberes que «debe» transmitir enciclopédicamente a sus alumnos. En un símil histórico, las pedagogías tradicionales se asemejan mayoritariamente a un método de enseñanza ‘sofista’ que a la metodología socrática que hemos descrito. El papel del alumnado en los procedimientos educativos tradicionales (derivados de la sofística) queda reducido al de espectador-receptor; esto es, en buena parte de la práctica docente actual que las mentes de los alumnos son concebidas, al más puro estilo lockiano, como tábulas rasas.

En último término, el principal objetivo de esta reflexión será el de meditar acerca de la implementación del método socrático en la educación como manifestación práctica y material de una educación cívica y libre. Esto resulta crucial, pues considero que esta concepción puede ponernos en la pista de la consecución no solo de conocimiento integrador y transversal por parte del alumnado, sino también de autonomía y pensamiento crítico, ingredientes esenciales para un desarrollo personal pleno.

2. Las formas de transmisión del saber en la Grecia clásica: Sócrates y los sofistas

En el siglo V a.C., en toda Grecia en general, pero muy especialmente en Atenas en particular, cohabitan dos concepciones muy diferentes sobre el saber, y por ende dos formas de transmitir conocimiento; o más claramente, dos modos de enseñar. Estas visiones, que difieren en contenido y forma, son la sofística y la socrática, esta última encarnada en la figura de Sócrates. Ambas posturas rompen con la tradición educativa ateniense más *conservadora*, que aparece reflejada en *Las nubes* de Aristófanes en el año 423 a. C. Para el modelo de enseñanza más conservador, que acaba por convertirse en un modelo educativo, el más elevado fin al que aspirar es la prosperidad de la vida en la polis, cuya mejoría se alcanza, de acuerdo a este modelo, a través de la formación en ciertas destrezas físicas y cuestiones ideológicas, entre las cuales se encuentran los principales elementos de la *paideia* griega ;la educación en las artes y oficios, la instrucción acerca de

los dioses y la religión y las enseñanzas con respecto a la vida política y familiar preestablecida (Velàsquez. O, 2001, p. 192).

Hasta la llegada de Sócrates, los sofistas que por ese entonces habían desbancado la educación tradicional griega anterior, eran los principales educadores en la polis. Haciéndose llamar «maestros de la *areté*», enseñaban la virtud a los jóvenes, no sin antes percibir un pago por adelantado. Por *areté* o virtud los griegos entendían una actuación de la voluntad que era propia de los seres humanos y que hacía que el que la poseía se decantase por el justo medio, actitud propia del hombre juicioso y sabio, «la virtud es el medio entre dos vicios» (Ferrater Mora, 1994. p. 3704). Los sofistas se interesaban por el lenguaje y por el papel que desempeñaba la palabra como instrumento en la retórica y en la oratoria; es más, algunos sofistas como Gorgias incluso llegaron a caer en un relativismo extremo con respecto a la comunicación. Tanto es así, que, en su obra, *Acerca de la naturaleza del no-ente*, Gorgias llegó a afirmar que la realidad experimentada por el que habla no es la misma que por el que escucha, lo cual, sin lugar a duda, recuerda a la doctrina solipsista. Cometiendo un gran anacronismo, Gorgias podría incluso llegar a ser tildado de nihilista, especialmente si tenemos en consideración que sus conclusiones sobre la imposibilidad de comunicación entre sujetos parten de la afirmación de que nada existe, para proseguir diciendo que si algo existiera no podría ser conocido y que, si algo pudiera ser conocido, no podría ser comunicado (Sexto empírico, p. 156). Con este *relativismo radical*, el sofista se colocaría en las antípodas de Parménides al negar la correlación entre el ser el pensamiento y el lenguaje, pues para Parménides el ser *es*, puede ser conocido porque es uno y estable. Así dejaría de lado la posibilidad de una transmisión de conocimientos real y verdadera entre los seres humanos. A pesar de la posición de Gorgias, no todos los sofistas cayeron en el relativismo radical. Para la mayor parte de los sofistas, el lenguaje resultaba útil para intercambiar sentimientos y opiniones y era además, capaz de crear nuevas posibilidades en el mundo. Sin embargo, estas posibilidades son por lo general prácticas e instrumentales; es decir, el lenguaje era útil para el debate empleándose como *instrumento* y, finalmente, dada su facilidad para generar nuevas posibilidades, podía ser usado como elemento de manipulación y dominio, ya que los sofistas consideraban que la finalidad de un diálogo no es la aproximación a la verdad o el conocimiento, sino la derrota del interlocutor, que es visto como un oponente o adversario. No resulta difícil extrapolar estos esquemas al ámbito educativo de los sofistas, para ellos, la finalidad de la educación sería el éxito en la vida pública, en la política y en el ámbito práctico inmediato del diálogo, que es visto como una batalla dialéctica encarnizada, como una competición o momento *agónico*.

El método de transmisión de saber de los sofistas presuponía que la multitud era ignorante. Por esto mismo, los interesados en aprender actuaban únicamente como receptores pasivos del saber. Estos pensadores transmitían sus conocimientos a sus *clientes*, que los reciben de forma pasiva y acrítica. En este escenario entraría Sócrates que, como afirma Cicerón, es «el hombre que baja la filosofía del cielo y la releva al ámbito de los hombres» (Cicerón citado en Jaeger 1945, p. 43) Sócrates llegaría con el fin de criticar esta forma de enseñanza en la que según su criterio se menosprecian las habilidades y capacidades del pupilo relegándole a un papel pasivo en proceso de enseñanza-aprendizaje. Según Jaeger, esta afirmación de Cicerón no se referiría únicamente al cambio de temática o a un cambio en el foco de atención, al paso del interés cosmológico por el interés hacia los problemas humanos (pues si fuese así, habrían sido los sofistas los innovadores en este aspecto) sino también a un cambio en la concepción del saber y a un nuevo método de adquisición y transmisión de conocimientos (Jaeger 1945, p. 43). Este nuevo método (heredero de la tradición médica griega por la que Sócrates estaba familiarmente muy influenciado) se podría denominar empírico-inductivo, pues se sirve de la inducción para emprender la búsqueda de definiciones universales. Por consiguiente, será la base metodológica del proceso educativo y comunicativo socrático. La metodología empírico-inductiva tiene por origen la intención, por parte de Sócrates, de dar fin al relativismo gnoseológico y ético sofista. Es más, para Sócrates, quien sabemos que habla a través de la pluma de Platón, los sofistas son ‘mercadere del saber’, « ¿No adviertes, Hipócrates, que el sofista es un mercader o un tendero de todas las cosas de que se alimenta el alma? Así al menos me lo parece a mí» (Platón, 2008, p. 48d). Los sofistas llegaron a la conclusión de que conceptos como lo justo, lo bueno o lo bello eran relativos y convencionales. Por ejemplo, Protágoras defendió el relativismo moral y cultural tras analizar las costumbres de varios pueblos y contrastar las grandes diferencias culturales que existían entre ellos. Protágoras puso por caso el incesto, un acto absolutamente abominable para los griegos; por contrapunto, indicó que el incesto estaba bien visto por los egipcios. Protágoras se sirvió de este caso para señalar que conceptos como el *bien* y el *mal* son relativos y no pueden ser tomados por absolutos, pues cada pueblo posee unas costumbres y leyes que, desde luego, no tienen carácter universal, sino de convención, de acuerdo. Por su parte, Sócrates confiará en la existencia de una verdad absoluta que nos permita que esos conceptos tengan cierta validez objetiva, pues, si no existen conceptos universales, ¿cómo sabemos que algo es justo? Si no tuviésemos una idea de justicia o de belleza ni siquiera sabríamos qué es lo justo o lo bello para nosotros, pues no tendríamos nada con que compararlo, y mucho menos varias personas podrían poseer el mismo canon o ideal de belleza (como sabemos en la Grecia clásica los griegos coincidían en un ideal de belleza basado en el cuerpo humano con equilibrio de proporciones y simetría). Para Sócrates tanto la belleza

como la justicia y demás conceptos deben ser universales, es necesario superar el relativismo, buscar entre todos y a través de la mayéutica esa definición universal que nos permita saber o acercarnos cada vez más a cada concepto. Sócrates dedicara su vida a *conocerse a sí mismo* (*gnoti seauton*), después de haber tenido una experiencia mística en el oráculo de Delphos, y a conocer a los demás. Una máxima que posee vital importancia en el ámbito pedagógico pues «entre más nos acerquemos a los elementos que conforman nuestras normas de actuación, más podremos resolver si hemos actuado bien o mal, tanto actitudinal como prácticamente desde el punto de vista pedagógico – didáctico y personal» (Artavia 2011, p. 10) Por ello escudriña un método para extraer la verdad que, según considera, se encuentra oculta en nosotros mismos, todos tenemos en nuestro interior una parte de la verdad y podremos externalizarla, eso sí, siempre con la ayuda de los demás. Cabe destacar en este punto las aporías existentes a la hora de analizar las supuestas teorías socráticas, pues estas solo aparecen descritas con concreción en las obras de Platón lo cual conduce a la duda de cuáles son las ideas de Sócrates y cuales las de Platón y si Sócrates existió realmente o si simplemente era un invento de Platón para exponer sus ideas (pues las ideas de Sócrates en la gran mayoría coinciden con las platónicas) (Copleston.F 2011, p. I-93). Numerosos estudiosos de la filosofía griega tales como Burnet y Taylor (citado en Copleston.F, 2011) o R. Hackforth (citado en Copleston.F, 2011), han dedicado varias de sus obras a resolver las aporías del corpus platónico. En cualquier caso, sea de una forma u otra a mi parecer y para el objetivo que busco es de mayor importancia el contenido y el extrapolar este a la actualidad, y no tanto el autor, por ello *confiando* en la interpretación de Burnet y Taylor del problema socrático hablaremos y trataremos las teorías que estos dicen socráticas como tales.

3. Sócrates. El método y los espacios de enseñanza

En un primer momento, en el método educativo impulsado por Sócrates, hoy conocido como ‘método socrático’ se emplea el arte de ir formulando determinadas preguntas para lograr que el interlocutor asuma su propia ignorancia. A continuación, y siempre mediante la continuada sucesión de preguntas, se va acompañando al interlocutor en el descubrimiento paulatino de una verdad que habría permanecido oculta en su interior hasta ese preciso instante. Así, con este método provocador Sócrates se dirigía a aquellos que acudían a él creyendo saber y les hacía ver su ignorancia (ironía), condición indispensable para que el alumbramiento de la verdad interna pudiera tener lugar (mayéutica).

Gregory Vlastos un gran estudioso y especialista en filosofía antigua, y en especial, en el método socrático, a la hora de analizar la metodología socrática resalta que esta está basada en la técnica del *elenchus* (ἐλεγχος). Esta técnica implicaría la ironía, la cual conduciría a una serie de preguntas y

respuestas entre interlocutores para acercarse así finalmente a las definiciones universales. En su obra sobre la filosofía socrática plantea este ejemplo para entender en qué consiste:

[A] un visitante británico, que en mitad de un aguacero aterriza en Los Ángeles, se le oye comentar: « ¡Qué buen tiempo tienen ustedes aquí!». Aunque hace un tiempo horrible, el visitante lo califica de 'bueno', y no tiene problema en comunicarse dando a entender lo contrario de lo que dice (Vlastos 1991, p. 21).

La ironía consiste en decir algo que no es cierto ni literal y a pesar de ello que el oyente no lo entienda como una mentira. En otras palabras, pronunciar algo incongruente con la realidad que se percibe, siendo de vital importancia que el oyente lo detecte y entienda que dicha formulación de la realidad es una formulación irónica y no meramente descriptiva. La ironía a la que se refiere Vlastos se puede observar en el fragmento del diálogo platónico *Teeteto* en el que Sócrates compara la ironía con el arte de partear, porque asumir la propia ignorancia genera el mismo dolor que el dar a luz. Este dolor se produce porque descubrimos el engaño vital en el que estábamos sumidos, porque se rompe con lo creído y tomado como verdadero hasta el momento, lo que la tradición y la familia nos ha enseñado, una caída de nuestras convenciones e ídolos, que nos hace cuestionar el sentido y veracidad nuestra propia realidad.

Sócrates – Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no con sus cuerpos. Ahora bien, lo más grande que hay en mi arte es la capacidad que tiene de poner a prueba por todos los medios si lo que engendra el pensamiento del joven es algo imaginario y falso o fecundo y verdadero. Eso es así, porque tengo, igualmente, en común con las parteras esta característica: que soy estéril en sabiduría. Muchos, en efecto, me reprochan que siempre pregunto a otros y yo mismo nunca doy ninguna respuesta acerca de nada por mi falta de sabiduría, y es, efectivamente, un justo reproche. Así es que no soy sabio en modo alguno, ni he logrado ningún descubrimiento que haya sido engendrado por mi propia alma (Platón 1871, 150c).

Con el método de la ironía ayudará a *dar a luz los conocimientos antes ocultos en el seno del alumno*, pues para Sócrates todos tenemos una parte de la verdad en nuestro interior (aquí podemos ver también una clara similitud con la teoría de la anamnesis platónica). La ironía sería el arte de hacer preguntas, Sócrates acorralaba a sus alumnos con preguntas para hacer que asumiesen su propia ignorancia «solo sé que no se nada». El método guarda relación con la reducción al absurdo, lo cual se ve en el diálogo platónico de juventud *Eutifron*. En un debate formado por dos interlocutores, el que hace las preguntas no estará buscando que las responda correctamente,

sino que no sepa responderlas, que se contradiga a sí mismo y asuma su propia ignorancia. Pasada esta primera fase en la que se disipan las ideas tomadas como ciertas y estables por el alumno, se avanza hacia la fase de la mayéutica (*maieuo* que significa «dar a luz»). En esta fase el alumno llegará a descubrir la verdad por sí mismo, aunque siempre guiado por Sócrates, que le ayudara a *dar a luz* a lo que el alma llevaba en su interior, a los conceptos que estaban ocultos, una verdad de la cual derivará la *aletheia* heideggeriana analizada y desarrollada en profundidad en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1927, p. 44), la cual romperá con la idea clásica de verdad como correspondencia y avanzará hacia una nueva forma de entender la verdad. Esta contendrá algunos matices socráticos, una verdad como *desocultamiento* del ser que consistirá en tomar algo que estaba oculto para nosotros y hacerlo evidente, revelarlo.

En cuanto a los lugares en los que impartían sus enseñanzas, los sofistas se reunían con sus alumnos, por lo general de clases adineradas que querían instruirse en artes específicas, en lugares particulares y acotados a ese grupo de alumnos selectos. Sin embargo, Sócrates practicaba sus enseñanzas en lugares cotidianos y públicos, entre los que destacan los gimnasios de la época, a los cuales podía acceder cualquier ciudadano de pleno derecho (por lo general hombres cuyo padre y madre sean atenienses, hayan nacido en Atenas y sean mayores de veintiún años). Lugares muy transitados en los cuales se cultivaba el cuerpo, pero también el alma pues según comenta Mancorda, para Sócrates «las dos series de competiciones, del cuerpo y de la mente, van al mismo paso» (Mancorda, 1987, p.109) Tanto los gimnasios como los simposios serán los lugares, por naturaleza, más utilizados por Sócrates, quedando el resto que nos han llegado en algunos diálogos platónicos y testimonios de Jenofonte, entre otros, relegados a situaciones fortuitas y casuales. Así con la unión de un lugar de cultivo del cuerpo, con una discusión sobre los problemas humanos y la ilustración del alma, surgió una «gimnasia del pensamiento que pronto tuvo tantos partidarios y admiradores como la del cuerpo y que no tardó en ser reconocida como lo que ésta venía siendo ya desde antiguo: como una nueva forma de la *paideia*» (Jaeger, 1945, p. 46). Así, podemos concluir que la antítesis entre Sócrates y los sofistas va más allá de una cuestión metodológica y de objetivos, ya que difiere no solo en lo que a la transmisión del conocimiento respecta, sino también en los lugares donde esta difusión se practicaba. Esto no resulta casual; como hemos comprobado, va estrechamente ligado a los fines perseguidos por cada uno de los dos modelos educativos, el sofista y el socrático.

4. La comunicación actual en el aula, la herencia socrática-sofística

En este artículo definiendo la mayéutica como método para una educación y aprendizaje autónomo y libre, no obstante, esto no quiere decir que el método sofista sea totalmente negativo a la hora de transmitir conocimiento. Por otro lado, tampoco significa que no se haya producido una herencia socrática en la educación actual. Si analizamos las metodologías educativas imperantes a lo largo de la historia podemos ver que han sido las sofistas, sobretudo en la forma, ya que en contenido la tradición es esencialmente socrática con la identificación entre bien y verdad que posteriormente tomará el cristianismo. Sin embargo, cabe señalar más concretamente algunos aspectos en educación que derivan de cada corriente. La forma de transmitir conocimiento para los sofistas estaba centrada en pronunciar largos discursos a sus alumnos, discursos que profesaban la verdad, una verdad siempre útil y orientada a fines prácticos expuesta de forma enciclopédica. Estaba orientada a fines prácticos porque los sofistas enseñaban básicamente la labor del ciudadano ateniense, y sobre todo a ganar debates en la asamblea, educando en oratoria y retórica. Esta forma de transmisión de saberes es criticada por Sócrates porque, para él, las largas ponencias en las que el orador tiene el monopolio de la conversación impiden discutir lo que dice el orador cuando se dan momentos de desacuerdo o duda. Era común para los sofistas acompañar sus enseñanzas de comentarios de textos antiguos, algo que Sócrates también rechazaba por la imposibilidad de preguntar a los autores por el significado de dichos textos. En este aspecto, lo que está claro es que Sócrates apostaría por una educación más dinámica, en la que tanto educador como educando tienen un papel fundamental y activo a la hora de la adquisición de los saberes. Una formación que se extendería durante toda la vida del individuo.

Hemos visto cómo Sócrates pone de punto de partida en el proceso de enseñanza el asumir por parte del alumno su propia ignorancia. A través de un método basado en la ironía, que conduce, según Sócrates, a que el alumno vea que las ideas creídas hasta ahora eran erróneas, este se dará cuenta de su propia ignorancia. Dicho método, en boca del Sócrates expuesto por Platón, es vital porque ayudará a buscar y tener « [...] una mejor disposición de espíritu en relación con la cosa que ignora» (Platón, 1981, p. 448). Sin embargo, esto no significa que el maestro sea el conocedor de la verdad y se la esté imponiendo al alumno; el maestro en cuestión es un guía para que el alumno descubra una certeza propia, se conozca a sí mismo y pueda exteriorizar dicha certeza, la cual será útil para conseguir una verdad sobre los conceptos o definiciones universales más sólida. Resulta paradójico como Sócrates cuya frase estrella es «solo sé que no se nada», puede hablar de una verdad objetiva y universal. Esto se explicaría a través de la

teoría de la reminiscencia platónica, la cual se puede percibir en el mito del carro alado del *Fedro*,

Por eso es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por el vulgo como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está, es «entusiasmado», poseído por un dios». (Platón, 1986, p. 344).

Con esto y a través de la teoría de las ideas se conseguirá entender el acceso del hombre a la verdad, como al tener una copia de las ideas del mundo suprasensible en nuestro interior, podemos acceder de las verdades particulares y a las definiciones universales. El elemento crucial que Sócrates quiere desvelar con esta metodología es la desnudez intelectual, la desmitificación de todas las creencias que el alumno consideraba como ciertas solidas o naturales. Cuando el alumno asumiera no solo su propia ignorancia intelectual, sino también todas las ideas recibidas de la tradición familiar y cultural, las ideas que profesan el sentido común, este podría avanzar en el proceso de conocimiento. Una tradición que Sócrates y Platón materializaran en los poetas, como representantes de las costumbres más antiguas y arraigadas, hombres que modifican la realidad proporcionando imágenes distorsionadas de esta a los ciudadanos, cuya única guía (para Sócrates y Platón) debe ser la razón.

Después de estos grandes hombres de Estado me fui a los poetas, tanto a los que hacen tragedias como a los poetas ditirámbicos y otros, no dudando que con ellos se me cogería in fraganti, como suele decirse, encontrándome más ignorante que ellos. Para esto examiné las obras suyas que me parecieron mejor trabajadas, y les pregunté lo que querían decir, y cuál era su objeto, para que me sirviera de instrucción. Pudor tengo, atenienses, en deciros la verdad; pero no hay remedio, es preciso decirla. No hubo uno de todos los que estaban presentes, incluidos los mismos autores, que supiese hablar ni dar razón de sus poemas. Conocí desde luego que no es la sabiduría la que guía a los poetas, sino ciertos movimientos de la naturaleza y un entusiasmo semejante al de los profetas y adivinos; que todos dicen muy buenas cosas, sin comprender nada de lo que dicen. Los poetas me parecieron estar en este caso; y al mismo tiempo me convencí, que a título de poetas se creían los más sabios en todas materias, si bien nada entendían. Les dejé, pues, persuadido que era yo superior a ellos, por la misma razón que lo había sido respecto a los hombres políticos (Platón. 1871, p. 56).

Como afirma George H. Sabine en *Historia de la teoría política*, en la teoría política platónica es posible observar la herencia socrática que se cuestiona la autoridad de los lazos de sangre, la familia y en general la cultura, así

como todo lo que postula que todos estos lazos se sitúan por encima de la razón. Es un hecho ya en la Grecia clásica que la razón capitanea un cruento enfrentamiento contra gran variedad de tradiciones, que, aunque no sean todas deleznable o perjudicial para la vida política o la vida en sociedad ninguna de ellas es, según Sócrates; un argumento válido a la hora de encontrar la mejor forma de solucionar un problema. Así, la razón socrática operará contra las costumbres más arraigadas de una sociedad, por ello luchará contra el tiempo, *el espíritu de cada época* y el contexto histórico que determina y en ocasiones justifica determinadas costumbres que no tienen por qué ser validadas racionalmente por el simple hecho de ser tradiciones.

La filosofía y la educación en sentido socrático, serán esa ruptura del sentido común, poner en tela de juicio las tradiciones que damos por sentado en nuestro suceder vital. Al trasladar estas ideas a la actualidad y compararlas con la educación de nuestros días, podemos comprobar que de ningún modo se acercan al proceso comunicativo en el aprendizaje del alumnado. Así, situándonos ya en la actualidad, para dilucidar el problema planteado podemos observar cómo la razón ha perdido fuerza, su capacidad de puesta entre paréntesis se ha desvanecido y ahora más que enseñar a los alumnos a que la utilicen como herramienta para cuestionarse lo que les rodea, todo queda en manos de la decisión personal del docente en cuestión. En este sentido, la sofística mantendría, al igual que Sócrates y Platón, una sólida crítica a la cultura y sus tradiciones viendo estos la educación como un proceso consciente por parte del ciudadano que le permite *desengancharse de las garras* de las tradiciones culturales.

Es innegable que ha sido la metodología sofista, en su forma, la que ha tenido más éxito como método de trasmisión del saber durante la mayor parte de la historia, al menos de Occidente, hasta nuestras instituciones educativas actuales. Una educación basada en la escucha y repetición memorísticas de las ideas emitidas por un maestro. Algo palpable en la Edad Media con las escuelas monásticas y episcopales donde se aprendían tanto las enseñanzas de los libros sagrados como las artes *liberales*; el *Trivium* y el *Quadrivium*. Era una enseñanza basada en la lectura y comentario de textos de autores ilustres en la que existía un gran respeto por los libros y lo *escrito*. Esta trasmisión del saber escolástica que a pesar de que en muchos aspectos tiene influencias aristotélicas y platónico-socráticas hincó sus raíces metodológicas en los métodos sofísticos. En el Renacimiento y sobre todo con la Ilustración, se intentó recuperar la concepción de la razón socrática. Son dignos de mención los esfuerzos e insistencia de Kant para recuperar la forma de filosofar socrática que funcionaría como base para ejercer una crítica a la razón, desde la propia racionalidad humana, buscando las objeciones, a través del método socrático, a la religión y la moralidad culturalmente establecidas (Cozi.M, 2012). Kant así buscaba, que el hombre saliese de su

minoría de edad, dejase de seguir las influencias de los demás y empezase a pensar por sí mismo y no por medio de otros.

[...] si la razón no se somete a las leyes que ella misma se da, habrá de inclinarse bajo el yugo de leyes que otro le da, pues sin ley alguna, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, impulsa su propio juego por mucho tiempo» (Kant, 1995, p. D 145).

Solo la razón podrá imponerse unas leyes a sí misma, lo cual únicamente se puede conseguir con su ejercicio. Además, Kant también reivindicará la libertad de pensamiento, claramente de tradición socrática, pues Sócrates fue de los primeros en resaltar la importancia de que cada persona sea libre de expresar sus ideas sin represión alguna. La razón debe poder liberar el pensamiento de forma abierta, para así poder resolver con los demás las dudas que no puede resolver por sí misma. Sócrates criticará la tutela y el prejuicio como obstáculos que hacen que la razón no sea libre, que constriñen la libertad de crítica. Hoy, será Martha Nussbaum, la cual ha tomado estas reivindicaciones de Sócrates y de Kant en su teoría sobre la educación, la que continuará esta tradición a través de una búsqueda continuada de un nuevo paradigma educativo fundado en la capacidad crítica de los ciudadanos. En el siguiente epígrafe analizaré en profundidad como Nussbaum desarrolla una teoría educativa que recogerá muchas de las ideas propuestas por ambos autores.

5. M. Nussbaum: un nuevo paradigma educativo

Martha Nussbaum tomará varias ideas platónicas expuestas en *Apología de Sócrates* para reivindicar el papel crítico de la educación a través de un constante examen vital y cotidiano no solo de nosotros mismos sino de los demás, ya que con Platón considera que «una vida sin examen no tiene objeto vivirla» (Platón, 1997, p. 180). Esta, asumirá la necesidad de una democracia (deliberativa) a la hora de implantar este tipo de educación (Nussbaum, 2005, pp. 28 y 29) Igualmente, considerará seriamente la necesidad de la educación socrática para fomentar las virtudes cívicas.

Es necesario resaltar que diálogos platónicos toma Nussbaum para realizar sus teorías, pues las aporías en torno a las interpretaciones del pensamiento de Sócrates hacen que haya diferentes formas de ver su educación y teorías dependiendo de los autores que lo citen, (Jenofonte, Aristófanes, Platón o Aristóteles entre otros) pero también dependiendo de los diálogos platónicos analizados. Nussbaum tomara fundamentalmente los diálogos platónicos *Gorgias*, *Critón* (Prudencio 2009, p. 412). Aquí se muestra a Sócrates como el ciudadano comprometido que unifica la política (ser buen ciudadano) con la filosofía. Un paradigma en el que se unirá, por una parte, la vida cotidiana de la polis ateniense y, por otra, la reflexión teórica. La democracia y este tipo de educación como hemos dicho van unidas, así los

lugares aislados o *inciviles* no pueden ser cuna de una educación crítica, creándose por ende dos requisitos necesarios para dicha educación; la presencia ineludible de civilización, democrática y de iguales y las instituciones públicas necesarias que sirvan de garantía y amparen dicha educación (Prudencio, 2009, p. 418)

En *El cultivo de la humanidad* Martha Nussbaum expondrá dicho programa de educación liberal basado en Sócrates, un programa que sirva para resolver las carencias educativas y los nuevos problemas a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas. Para ello tomará la importancia de la argumentación ya dada por los sofistas, lo cual se puede entender por la buena capacidad retórica de estos, pero introduciendo el pensamiento crítico, propiamente socrático, que hará que el ciudadano sea libre y autónomo (y no se quede varado únicamente en la retórica acrítica sofista). Según Nussbaum, a pesar de los beneficios de esta forma de educación hay algo que impide que se desarrolle en nuestras sociedades. Asimismo, ¿qué impide que esta nueva educación, cuyos valores éticos y cívicos beneficiarían a la libertad e igualdad de la población en su totalidad, se implante? Nussbaum pondrá el ejemplo de Estados Unidos para demostrar cómo la tradición, al igual que pasaba en la Atenas clásica en el caso de Aristófanes y su rechazo hacia los nuevos modelos educativos, (sofística y método socrático), luchará por desvalijar la educación *liberal* que esta propone. Una educación que ya está comenzando a dejar huella en las aulas no solo universitarias sino de enseñanzas medias e incluso primarias basada en criterios de igualdad y libertad (Nussbaum, 2005) Podemos comprobar análogamente en España cómo se empiezan a añadir a los currículos enseñanzas liberales como la historia y cultura de ciertas minorías étnicas, el feminismo, el ecologismo o la diversidad y libertad sexual. A pesar de esto, como hemos dicho, la tradición no acepta con los brazos abiertos dichas alteraciones, en palabras de Nussbaum:

Con frecuencia estos cambios se presentan en la prensa diaria como si fueran grandes amenazas, tanto respecto de los criterios tradicionales de excelencia académica como de las normas tradicionales de civilidad y ciudadanía. Los lectores reciben la imagen de una élite totalitaria y altamente politizada que está tratando de imponer una visión «políticamente correcta» de la vida humana, trastocando los valores tradicionales y, de hecho, enseñando a los alumnos a argumentar a favor de «golpear al padre». Todavía está en tela de juicio la indagación socrática. Nuestro debate sobre los currículos revela la misma nostalgia por una época más obediente, más reglamentada: la misma desconfianza frente al pensamiento nuevo e independiente expresada en la brillante descripción de Aristófanes (Nussbaum, 2005, p. 20).

Dentro de la práctica actual docente, no resulta insólito encontrar, tanto en los padres del alumnado como en el profesorado, las réplicas que Nussbaum menciona en este fragmento ¿Qué profesor o maestro no se ha encontrado alguna vez entre los padres o incluso entre sus propios compañeros docentes objeciones de este estilo? La tradición cultural propia de cada situación geográfica, país o familia generan en ciertas ocasiones, limitaciones en la práctica educativa. Esto se puede ver materializado, por ejemplo, en las tradiciones religiosas paternas que luchan por penetrar incluso en el seno de las instituciones educativas, en aras de la libertad de elección de las familias a la hora de conducir o reconducir a sus hijos. Las tradiciones culturales han luchado durante siglos por perpetuarse, ya en la Grecia clásica se miraba con recelo el espíritu crítico de la tendencia socrática por contaminar las mentes de los jóvenes. Esto mismo fue lo que llevó en su momento a Sócrates a numerosos problemas con los partidarios de la tradición, finalizando en una condena a muerte por no aceptar a los dioses y corromper a la juventud. Una pena que según Platón podría haber aludido pues tenía numerosos amigos que lo podrían haber liberado, pero que acepto por su respeto hacia la democracia ateniense y por no corromper el honor de sus compañeros, eso sí, a sabiendas de la injusticia de dicha pena (Platón, 1871, p. 36). Así, han pasado los años y todavía existe esa lucha perpetua que no permite que las instituciones educativas se libren en totalidad de ciertos dogmas culturales, muchas veces tan arraigados que resultan prácticamente indiscernibles.

En su obra *Sin fines de lucro: por qué la democracia necesita de las humanidades* Nussbaum defenderá la primacía de las humanidades a la hora de educar de forma crítica por su independencia y por su capacidad de no doblegarse, por no ser *ciencias dóciles* debido a su espíritu crítico intrínseco. Las humanidades regidas por el espíritu socrático serán las encargadas de formar el espíritu crítico de los ciudadanos siempre que se mantengan ciertas aptitudes que salvaguarden y fomenten sus libertades. Por ello, expondrá seis aptitudes necesarias para fomentar una vida libre y feliz en todos los habitantes de una democracia:

- Reflexionar sobre las cuestiones políticas que afectan al país para debatirlas sin deferencia a la autoridad o a la tradición.

- Reconocer a los otros ciudadanos como personas con los mismos derechos, sin importar su raza, religión, género u orientación sexual. De igual modo, considerar a los otros con respeto, como fines en sí mismos y no como medios.

- Interesarse en la vida de los demás al observar las consecuencias de las decisiones políticas.

- Reflexionar sobre la infancia, la adolescencia, la familia, la enfermedad y la muerte como temas importantes y no sólo en cuanto a datos.

-Pensar en el bien común de toda la nación, sin individualismos.

-Concebir al propio país como parte de la sociedad internacional (Nussbaum, 2010, pp. 48 y 49).

A través de estos principios, Nussbaum fundamentará una educación que no solo busque el compromiso individual o personal, tampoco únicamente una educación teórica, sino una educación práctica. Esta deberá poseer una razón ética y política, a poder ser transcultural, y que cree ciudadanos comprometidos del estilo del Sócrates de los diálogos platónicos. Inspiración tomada de la *paideia* griega (educación propia de la Grecia clásica), según en la cual ciudadanía y educación van inexorablemente entrelazadas. Algo que, desgraciadamente, no ha continuado hasta nuestros días, ya que la ciudadanía o vida política no está lo suficientemente unida a la educación o filosofía. En último término lo que Nussbaum procura es sentar las bases para una educación que se centre en formar sujetos críticos formando siguiendo a la tradición socrática, pensantes, pero también empáticos adaptados a los tiempos y a la situación geográfica y sociocultural.

Nussbaum partirá a la hora de fundamentar el método socrático en la educación actual y la necesidad de defensa de las humanidades de una crítica a la degeneración educativa del presente. La educación se ha mercantilizado, y para comprobarlo no necesitamos ir más allá del simple diálogo con sus principales *usufructuarios*, de preguntarles a los alumnos de cualquier instituto qué quieren estudiar en un futuro y el porqué. No sería extraño que una parte de ellos ofreciese respuestas relacionadas con la salida laboral de dicha elección o su salario a la hora de ejercer el trabajo pertinente (Sustaeta 2004, p. 67). El sistema capitalista, que ha exacerbado las lógicas de la sociedad de consumo ha afectado a la educación. Un hecho que deriva de una necesidad imperante por parte de la ciudadanía de competir para tener una mejor calidad de vida, algo que va de la mano con el propio sistema capitalista y de la necesidad de competencia debido a las desigualdades sociales. Así, las escuelas, institutos e incluso las universidades se han convertido en espacios donde el individuo, por lo general, persigue un fin distinto al de reflexionar, deliberar y pensar por sí mismo. Un fin más práctico y profesional que según las estadísticas disminuye en las humanidades (Sustaeta 2004: 69) Los conocimientos ofrecidos por los educadores son recibidos en muchas ocasiones de forma pasiva ya que a los alumnos no se les ha enseñado el valor que el propio saber, el valor que el conocimiento teórico tiene por sí mismo, sin necesidad de centrarnos en su aplicabilidad o su utilidad inmediata. Algo que, como afirma Nussbaum, se mantiene más en las ramas de Humanidades que en el resto de las ramas del conocimiento, sin embargo, las humanidades también se ven afectadas por la supuesta necesidad de que la aplicabilidad del conocimiento sea su fundamento de utilidad. El docente, que es de las figuras más afectadas por este fenómeno, junto con el alumnado, se dedica a dar unos conocimientos a los

alumnos para cumplir las metas y objetivos estipulados, que el gobierno en cuestión solicita. Esto genera competencia no solo dentro del propio país sino de forma internacional, por ejemplo, a través de programas de evaluación de estudiantes tales como el Informe PISA (OCDE 20015). Estos análisis acostumbran a ser cuantitativos, lo cual deja a un lado la consideración de aspectos educativos fundamentales como la imaginación, la capacidad de análisis, la reflexión, el aprendizaje adquirido o la capacidad crítica, que no son susceptibles de medirse cuantitativamente.

Para superar estos escollos educativos que dejan de lado la educación conforme al pensamiento crítico, Nussbaum propone utilizar el método socrático aplicado sobre todo a las Humanidades por su amplitud de miras (Nussbaum, 2005). Así propondrá cuatro características que, para ella, la educación debería poseer:

-Es para todos los seres humanos. Partimos de la idea socrática de que para el hombre la vida no vale la pena si no se examina. Es necesario algún tipo de enseñanza crítica y filosófica, pues implica la realización del sujeto.

-Debe adaptarse a las circunstancias y al contexto del alumno. La educación socrática vuelve activa el alma de cada individuo y, por ende, se lleva a cabo de manera muy personal. Hay que tomar en cuenta la situación del estudiante, sus conocimientos y creencias, para que alcance la introspección y la libertad intelectual.

-Debe ser pluralista, es decir, atenta a una diversidad de normas y tradiciones. El alumno debe ‘despertar’ de manera eficaz. Para ello, hay que lograr que realice las cosas de distinto modo al que siempre lo hace, sobre todo en áreas donde creía que sus métodos personales eran neutrales, necesarios y naturales. Al comparar sociedades para observar el modo en que éstas han contribuido al bienestar se conseguirá la indagación socrática y la pluralidad.

-Requiere garantizar que los libros no se transformen en autoridades. Hay que evitar la consideración de que los textos son obras maestras que deben seguirse al pie de la letra, como afirman los conservadores. Los libros deben poseer la capacidad de atraer la atención del lector, despertar en él cierta sensibilidad y una verdadera actividad racional que se adapte a las necesidades actuales y situacionales del alumno. Aunque sean valiosos recordatorios de distintos argumentos, los textos académicos pueden ser monótonos. No se les debe ver como incuestionables porque son propensos a dañar el conocimiento del estudiante (Nussbaum 2005, pp. 52 - 57).

El método socrático será un método por tanto válido y muy útil para la realización personal de todos los seres humanos. Sin embargo, no por ello debe ser estático, sino que deberá adaptarse a cada persona y por ello a cada cultura. Por esto habría infinitos métodos que respetasen las subjetividades

individuales adaptándose a cada cultura. Aquí podemos ver como la demanda de un pluralismo cultural en educación, hace que Nussbaum se separe de ciertos contenidos educativos socráticos, como por ejemplo la existencia de una verdad universal alcanzable para todos. Por ello esta perseguirá lo que podríamos denominar como *una política de mínimos educativa*. Por ello, tal y como afirma Nussbaum, es de vital importancia dejar claro en los alumnos que existen diversas culturas y que ninguna es más válida que otras y mucho menos por el simple hecho de que sea la propia. Según considero, y siguiendo a Nussbaum, es una labor de gran importancia si queremos mejorar la educación, socavar el etnocentrismo que la mayoría de los individuos poseemos (lo cual podría determinarse como una forma de autodefensa y reafirmación propia) lo cual podría ser uno de los primeros pasos a alcanzar en el alumnado. Es decir, asumir nuestra propia ignorancia con respecto a lo que creemos, pues la importancia de la duda es crucial. Como afirma Nussbaum, cuando se duda se cuestiona y se investiga para descubrir la verdad (Nussbaum 2006, p. 114). El método socrático, como sabemos, tiene como característica principal el cuestionamiento de las creencias hasta entonces asumidas como ciertas por parte del alumno. Esto implica que debe ser personal, ya que cada individuo tiene unas creencias preestablecidas que dependen de diferentes variables como la formación, el contexto cultural, la experiencia, el ambiente familiar... Esta premisa, aunque parece que complica la aplicación de la metodología socrática en el aula, realmente se complementa adecuadamente con su puesta en práctica. El profesor *no* acompaña a cada alumno individualmente; de hecho, esto sería imposible por tiempo y recursos (al menos en la educación pública de casi la totalidad de los países) y realmente como podemos comprobar en los diálogos de Platón ni siquiera el propio Sócrates hacia diálogos solo con un individuo. Con esto no quiero decir que no exista una educación individual útil y válida que se pueda servir de estas metodologías, lo que ocurre es que en tal caso dicha educación debería darse en lugares con mucha cantidad de educadores y muy poca de educandos, o en una sociedad donde la educación pública tuviese una gran cantidad de recursos.

El profesor en las clases de metodología mayéutica expondrá ciertas cuestiones que se adaptasen y sirviesen para reflexionar dentro de la cultura y tradiciones generales de los alumnos. Tras esto, los alumnos individualmente, después de haber cuestionado ciertas creencias compartidas, reflexionarán y podrán ya por sí mismos, sin la necesidad de la orientación del profesor y a través de la libertad intelectual, replantearse sus propias dudas de carácter personal.

Por último, considero esencial abandonar esa costumbre sofisticada y posteriormente medieval de utilizar los textos para la trasmisión del saber. A pesar de que los libros son útiles y sin ellos y con la cantidad de alumnado que

conforma el aula sería misión imposible transmitir los conocimientos exigidos, es tarea del profesor utilizar otras metodologías que puedan atraer la atención del alumno con mayor facilidad. Es necesario destacar que ni todos los libros de texto son iguales y caen bajo esta consigna, ni todas las escuelas e institutos en la actualidad utilizan libros de texto para transmitir los conocimientos. A través de técnicas de innovación educativas muchos profesores los relegan por otras formas más creativas de dar sus clases a través de métodos de enseñanza activa (González 2014). Pero los libros y textos no tienen solo el problema de su falta de atractivo sino también de su autoridad sapiencial. Hemos generado una serie de dogmas con respecto a que cualquier cosa que esté escrita y publicada posee una verdad casi incuestionable, lo cual afecta sobre todo a los estudiantes y que también se produce a través de otros medios de transmisión y comunicación de saberes. Además, de acuerdo con Sacristán los libros de texto hacen que la autonomía del profesor a la hora de dar clases se vea mermada:

La competencia profesional de desarrollar el currículum, en principio una de las atribuciones genuinas del profesor, la comparten cuando no la monopolizan los mecanismos de producción de materiales que hay detrás de un número reducido de firmas comerciales.» (Sacristán 1988, p. 185).

En muchas ocasiones los libros de texto, al venir estipulados y marcados *desde arriba*, hacen que los profesores pierdan libertad de elección a la hora de dar sus clases y que los alumnos tampoco se puedan beneficiar de posibles innovaciones educativas:

El profesor puede utilizar como ayuda muchos recursos que siente necesarios, pero la dependencia de los medios estructuradores de la práctica es un motivo de descualificación técnica en su actuación profesional....Es, en definitiva, lo que ocurre con los propios libros de texto: no son solamente recursos para ser usados por el profesor y los alumnos, sino que pasan a ser los verdaderos vertebradores de la práctica pedagógica» (Sacristán 1988, p. 187).

Sin embargo, un gran problema en los colegios e institutos es que los estudiantes están tan acostumbrados a recibir información a través de los libros, *masticarla, regurgitarla y escupirla* en los exámenes con consentimiento y satisfacción del profesor que ni siquiera se plantean que esa información sea válida o crucial o no. De esta manera, se crean individuos dóciles que no se preocupan en dudar acerca de lo que se les ofrece, educados para actuar y obedecer las normas que el mando superior les establece. El problema reside en que un alumno puede concluir (y de hecho suele hacerlo) las enseñanzas medias sin tener una opinión crítica sobre la mayoría de las cosas que ha estudiado, por no hablar de que la mayor parte de los conocimientos adquiridos, al no haber sido reflexionados y asentados, se habrán esfumado en un escaso periodo de tiempo.

6. Conclusión

Concluiré reivindicando que no es solo útil, sino necesaria la metodología socrática en las aulas, aunque no se aplique totalmente y en todas las materias, introducirla en la medida de lo posible podría ser altamente favorable para la capacidad de análisis del alumnado en el ámbito académico, pero también para una mayor y mejor reflexión, libertad personal y cívica. En términos generales, es vital la necesidad de llamar la atención sobre el menester de incorporar a las aulas técnicas similares a la socrática, que aboguen por la consecución de un pensamiento crítico por parte del alumnado. Estas técnicas, por supuesto, no pretenden desbancar a toda la metodología actual, pues serían susceptibles de combinarse con ella. En definitiva, se asevera es que la escuela debe de ser repensada y sus objetivos reconducidos del utilitarismo a la perspectiva crítica, y se propone una posible vía para hacerlo (por supuesto no la única), recuperando la sabiduría de parte del pensamiento clásico.

Referencias bibliográficas

- Artavia, C. E. R. (2011). Ética profesional docente: un compromiso pedagógico humanístico. *Revista Humanidades: Revista de la Escuela de Estudios Generales*, 1(1), 7.
- Ferrater Mora, J. (1994). Diccionario de filosofía, tomo I. *Ariel, Barcelona*.
- González, R. D. M. (2014). Aprendizaje por descubrimiento, enseñanza activa y geoinformación: hacia una didáctica de la geografía innovadora. *Didáctica geográfica*, (14), 17-36.
- Heidegger, M. (2005). *Ser Y Tiempo (rustica)*. Editorial universitaria.
- Jaeger, W. (1945). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de cultura económica.
- Kant, I. (1995). *¿ Qué significa orientarse en el pensamiento?* . Universidad Complutense, Facultad de Filosofía.
- Mancorda, Mario Alighiero (1987). *Historia de la Educación I. De la Antigüedad al 1500*. México: Siglo XXI.
- Nussbaum, M. (2005), *El cultivo de la humanidad: una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley (Vol. 77)*. Buenos Aires, Katz Editores.
- Nussbaum, M. (2010), *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*, Madrid, Katz Editores.
- OCDE (2015). Informe PISA. Recuperado de <https://www.oecd.org/pisa/pisa-2015-results-in-focus-ESP.pdf>
- Platón (1986). *Fedro* (Trad. de Emilio Lledó Iñigo). Madrid, Gredos.
- Platón (1871). *Apología de Sócrates* (Edición de Patricio Azcárate) Platón, Obras completas, tomo I. Madrid, España. Recuperado de <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf01043.pdf>
- Platón (1981). *Menón o de la Virtud* (P. Samaranch, Trad.). Platón, Obras Completas. Madrid, España: aguilar s.a ediciones.
- Polo Blanco, J. (2018). La educación como herramienta de combate: de Sócrates a Paulo Freire. *Areté*, 30(1), 163-188. Recuperado de <http://www.scielo.org.pe/pdf/arete/v30n1/a08v30n1.pdf>

- Prudencio, J. J. B. (2009). Martha Nussbaum, Peter Euben y la educación socrática para la ciudadanía¹ Martha Nussbaum, Peter Euben and Socratic education for citizenship. *Revista de educación*. Recuperado de http://www.revistaeducacion.educacion.es/re350/re350_17.pdf
- Sabine, G. H., Thorson, T. L., & Herrero, V. (1945). *Historia de la teoría política* (Vol. 3). México: Fondo de Cultura Económica.
- Sustaeta, P. N., & Julve, I. S. (2014). Las motivaciones de la elección de carrera por los estudiantes universitarios. *Revista de Sociología de la Educación-RASE*, 7(1), 61-81.
- Vlastos, G. (1991) *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cornell University Press: Ithaca.

NIETZSCHE Y EL ESPÍRITU AGÓNICO. RETÓRICA Y CRÍTICA INTERPELANTE

Cristina Alvarado Díaz¹

Universidad de Málaga, España

Resumen

En el siguiente texto se procura esclarecer de qué modo el agón recorre y compone el pensamiento nietzscheano. Así, a lo largo de los epígrafes se irá alzando como uno de los denominadores comunes en buena parte de las ideas claves del filósofo, como lo son el pesimismo dionisiaco y la voluntad de poder. En definitiva, el agón se revelará como un elemento no solo privilegiado, sino ineludible a la hora de abordar la obra nietzscheana, no solo a propósito del contenido de esta, sino también en lo que a la forma respecta.

Palabras clave

Nietzsche, Agón, Retórica, Crítica, Filosofía Trágica, Voluntad de Poder.

¹ Doctoranda en Filosofía con beca AUIP; Máster de investigación en Filosofía, especialista en Filosofía y Mundo Actual y Máster en Profesorado por la Universidad de Málaga. Grado en Filosofía por la Universidad de Oviedo. Actualmente cursa el Máster de Filosofía Teórica y Práctica, con especialidad en Pensamiento Contemporáneo y el grado de Psicología por la UNED. Ha impartido docencia en Universidad Simón Bolívar, Colombia. Ha sido investigadora del proyecto internacional *El efecto Black Mirror: La distopía tecnológica en el relato ficcional como espacio de reflexión filosófica sobre el entramado cultural contemporáneo* de la Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, y la Universidad de Pamplona, Colombia, y en la actualidad colabora con la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche. Su investigación se centra en la ontología y el nihilismo occidental desde una perspectiva nietzscheana, existencialista y psiquiátrica.

1. La tragedia

Pero han de tener en cuenta, que después del dolor, es necesario un heroísmo más tenaz y más intenso para decirle 'sí' a la vida, que para decirselo a la muerte.

Ramiro de Maeztu (1899, p. 123).

De manera paralela a la guerra franco – alemana, un jovencísimo Nietzsche de veintiséis años que se recupera de una enfermedad contraída en el campo de batalla escribe y *concluye*, entre sus «inevitables altibajos emotivos» (Llinares, 2017, p. 73) su primera obra, *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música*. Algunos meses después, a finales de ese mismo año, 1871, la publicación del texto provoca reacciones desiguales en Alemania. Mientras la opinión popular desoye la profundidad filosófica del libro y lo toma principalmente por una oda a la ópera de Wagner —con quien *el primer*² Nietzsche pretende dialogar— o ve en la obra una estrategia académica de un recién nombrado catedrático en Basilea (ibíd., p. 63), el escrito recibe también duras críticas de algunos de los académicos coetáneos a su autor. Especialmente notorias son las que profiere el doctor en filología Ulrich von Wilamowitz, poco menor que el filósofo, quien originó grandes polémicas a causa de sus libelos. En suma, la publicación de la obra fue un auténtico escándalo; tal y como señala Germán Cano (2009, p. XVIII):

De ninguna otra manera podía recibirse este intento filosófico, que traspasaba arrogantemente las frágiles fronteras de la filología clásica y, con la mirada puesta en Wagner, aspiraba a convertirse en crítica de la sociedad y de la cultura de su tiempo.

Respecto a este texto, el propio Nietzsche incluirá dieciséis años después, como prólogo a la segunda edición, su conocido *Ensayo de autocrítica*. En él, empleando una mirada más madura y exigente, no oculta el desagrado que le provoca la aproximación a sus palabras de juventud. Dice de *El Nacimiento* que es un libro «imposible», «mal escrito, torpe, penoso, frenético de imágenes y confuso a causa de ellas, sentimental acá y allá, azucarado hasta lo femenino, desigual en tempo, sin voluntad de limpieza lógica, muy convencido (...)»; repara, además, en que se encuentra cerrado al «*profanum vulgus* de los 'cultos' más aún que al 'pueblo'», por estar dirigido únicamente a «parientes de sangre», «iniciados» en las artes.

² Son varios los intérpretes del filósofo que han querido ver en él diferentes etapas. La tarea de compartimentar el pensamiento nietzscheano posee la dificultad de tener que haber fijado previamente unos criterios de corte, que en Nietzsche no suelen estar claros. Además, agotar en dos o tres periodos la pluralidad de un pensador tan controvertido obedece a un esfuerzo sistematizador del que Nietzsche se desmarca, muy especialmente, a través de su perspectivismo.

Empleando la expresión, «ante unos ojos más viejos», Nietzsche dice que la versión de sí mismo en *El Nacimiento* se le aparece «bajo la capucha del docto, bajo la pesadez y el desabrimiento dialéctico del alemán» que aún no se atreve a hacer uso de «un lenguaje propio para expresar unas intuiciones y osadías tan propias». Además, lamenta el haber tratado de expresar «con fórmulas schopenhauerianas y kantianas» lo que, más de década y media después, comprende como «unas valoraciones extrañas y nuevas» que no tuvo coraje de reconocer y abrazar enteramente y que confundió con el advenimiento de «cosas modernísimas» como el «ser alemán». Un *ser* que, posteriormente, a la luz de sus algo más de cuarenta años, encuentra tan mediocre.³ *El Nacimiento de la Tragedia* emerge así entre los tumultos de la *vox populi*, el éxito de Wagner, los ataques de otros académicos y, más adelante, también entre las críticas de su propio autor, que a duras penas se reconoce en ella. De hecho, en su *Ensayo de autocrítica*, Nietzsche comienza hablando de la paternidad de la obra en tercera persona, lo que, considero, resulta muy revelador para ilustrar su rechazo. Con estos precedentes, no es de extrañar que aún en nuestros días, *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música* sea un texto que siga dando mucho de qué hablar.

En esta y algunas otras obras del filósofo hoy reconocemos los gérmenes de las temáticas del Nietzsche maduro (Mabel Cano, 2005, p. 2) a través del que, ya desde su primer escrito «hablaba en todo caso, esto se admitió con tanta curiosidad como repulsa, una voz extraña, el discípulo de un ‘dios desconocido’ todavía, que por el momento se escondía»⁴, pero que le acompañará a lo largo de toda su vida y que se expresará a través de él hasta el colapso verbal sobrevenido inmediatamente después del episodio de Turín⁵.

La metáfora de Apolo y Dioniso que se aborda en *El Nacimiento* remite a los dos grandes tipos de impulso artístico, ejemplificados respectivamente en las artes clásicas de la Antigua Grecia de la escultura y la música. Este

³ Nietzsche, ‘Ensayo de autocrítica’ en *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. (Boterwisk. Edición ePub), sin año, no paginada.

⁴ Nietzsche, *El Nacimiento*, op. cit.

⁵ Una de las hipótesis sobre el estado del filósofo a partir del episodio acaecido el 3 de enero de 1889, baraja la posibilidad, a partir del análisis de su última correspondencia, de que el propio Nietzsche decidiese pasar *voluntariamente* a un estado de locura más allá de una pérdida de contacto temporal con la realidad. El punto de vista psiquiátrico más convencional sostiene que las psicosis crónicas (‘locuras’) sobrevienen de manera involuntaria, con lo que merecería la pena explorar la viabilidad de esta hipótesis y sus posibles implicaciones para con la filosofía nietzscheana, especialmente en lo que a la voluntad de poder y la concepción de lo dionisiaco respecta. Véase: Richard Schain, ‘Nietzsche’s Will to Madness’, en *The Agonist*, vol XII, issue II, 2019, pp. 42 – 52.

binomio constituirá, extrañamente, una *metafísica* —del artista, sí, pero metafísica al fin y al cabo—⁶. Nietzsche se sirve de estos elementos para dar cuenta del fenómeno de la tragedia ática como última expresión de un espíritu capaz de admitir la existencia sin edulcorantes, con todo lo que en ella hay de dolor y sufrimiento. Se trata, en último término, de dos principios del universo que, ontológicamente, mantienen una compleja tensión agónica y que de otra parte sitúan el arte como expresión fundamental de la existencia. Apolo «remite a ese impulso productor de imágenes definidas, de formas armoniosas, a la medida» (Mabel Cano, 2005, p. 4). Por otro lado, Dioniso «es el dios de lo caótico y desmesurado, el oleaje hirviente de la vida, sustracción y avasallamiento del *principium individuationis*» (ídem.). La tragedia griega es, en suma, la última expresión artística de un pensamiento que afirma la vida hasta sus últimas consecuencias, incluyendo lo que en ella hay de cambio, de devenir, de disgregación y de disolución; en definitiva, dando cuenta de todo lo que en ella hay de terrible y de muerte. Como señala Diego Sánchez Meca (2018, p. 237), «salud es, pues, ser lo bastante fuerte como para no retroceder ante el dolor de la vida. Sino aprovecharlo para llegar a hacerse aún más fuerte», pues «la voluntad de lo trágico no es en ellos —*los griegos*— sino la fuerza básica de la autoafirmación como impulso de vida ascendente y como fuerza para la que el dolor actúa como un estimulante» (ibíd., p. 238)⁷.

Según Nietzsche, a partir de la identificación de la verdad con el bien —introducida por Sócrates— comienza el declive, pues el rechazo de la verdad de lo *terrible* sustituye el decir sí a la vida con todas sus aristas por la negación de su aspecto doloroso. Es decir, «la religión griega no es primitivamente un código moral, sino un ethos. No trata de imponer el concepto del bien, sino de buscar el vivir bien» (ídem); por supuesto, y a diferencia del giro introducido por Sócrates, «en esta ética no hay desgarramiento entre el mundo aparente y el mundo real» (ídem.). Por el contrario, con el surgimiento de Sócrates y de la partición ontológica que distingue entre el ser y el deber ser, se «constituye la racionalización de la cultura griega y el alejamiento de su forma primitiva (estética y mítica) (ibíd., p. 42) Una vez más, en palabras de Diego Sánchez Meca (ídem):

En esta nueva atmósfera, la tragedia muere a manos de una logicización que la desvirtúa desde su interior amortiguando, neutralizando y desalojando de ella su subsuelo corporal, pulsional, musical, originario. Convertida en un mero espectáculo, los dioses y seres míticos dejan su puesto en la escena a personajes que despliegan una retórica de intención pedagógica y moralizante.

⁶ Nietzsche renunciará a la expresión metafísica en sus escritos posteriores, achacándola a la prontitud de su primera obra.

⁷ He añadido el texto en cursiva.

Así las cosas, desde Sócrates se elimina cualquier posibilidad de crecimiento y el anquilosamiento se apodera de la vida, ya que la verdad moral desestima lo que en la existencia hay de problemático y se afina en las expresiones apolíneas de la concreción y de la elusión del conflicto, del canon, del orden, de la proporción y de la belleza: de lo imperturbable, lo incorruptible, lo estático. El pesimismo postsocrático se convierte entonces en un impulso negador de lo agonal, muy lejos ya del pesimismo de la fuerza y de lo rebosante del espíritu trágico dionisiaco que tanto entusiasmaba al joven Nietzsche.

2. La fuerza agónica

La lucha tiene la forma afectiva de la alegría, que es resultado de la negatividad superada, de la afirmación reflexiva de la fuerza creciente.

(...) Y así, los hombres libres van contentos a la lucha, con un canto en el que se mezclan las lágrimas por la patria que se deja, con la esperanza del botín que la propia fuerza confía en conquistar.

Javier Hernández-Pacheco (1990, p. 185).

Antes de proseguir, hemos de dar unas cuentas pinceladas sobre el espíritu agónico. Como indica Yunus Tuncel en *Agon in Nietzsche*, en sentido amplio lo agónico se refiere al carácter competitivo, al reto o desafío de combatir al oponente, a la tensión generada a raíz de la confrontación, de la lucha y del empleo de la fuerza en cualquiera de sus formas. Poco se sabe sobre los orígenes del agón más allá de que surge en el marco de la cultura de competición de la antigua Grecia. Si bien es cierto que resulta difícil detallar en qué momento y a raíz de qué influencias, pues el espíritu competitivo griego tiene un origen realmente oscuro, podría decirse, con Tuncel, que el germen del agón se remonta probablemente a tiempos anteriores al siglo VIII a. C., ya que este es el siglo del nacimiento de los juegos olímpicos, cuya premisa fundamental se sustenta —o incluso se identifica— innegablemente en la condición agónica (Tuncel, 2013, pp. 7 – 9). La presencia del carácter agónico es tal que se extiende a varias áreas; esto es, además de en el deporte olímpico, es posible detectarlo en la guerra, en la retórica, en la política, en la religión o incluso en el arte. Desde la Grecia clásica, el agón ha pervivido durante siglos llegando incluso a impregnar la ontología occidental de nuestro tiempo, aunque este *principio* ya no es aprehendido, tal y como lo era en la Antigüedad griega, sino abiertamente rechazado o edulcorado.

Decíamos que el pesimismo decadente ha reemplazado al pesimismo de la fortaleza que Nietzsche trata de recuperar, pero, ¿en qué consiste este pesimismo de la fortaleza? ¿Puede relacionarse con el espíritu agónico? Y, si la

respuesta a esta última cuestión es afirmativa, ¿de qué forma y en qué medida se vincula con él? En primer lugar, hemos de preguntarnos si el pesimismo es, necesariamente, «signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados» o si, por el contrario, con Nietzsche, existe otra consideración del pesimismo que consiste en «una predilección intelectual por las cosas duras, horrendas, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una plenitud de la existencia»⁸. Si aceptamos que la manifestación de este pesimismo lozano se encuentra en el pensamiento griego y que a su vez este espíritu griego halla su mejor expresión en la tragedia... Si, con Nietzsche, admitimos, abandonando nuestro imaginario pesimista tardío, que alguna vez existió una muestra saludable de pesimismo —aquel nacido de la sobreabundancia, de la exuberancia vigorosa— entonces comprenderemos el interés por lo terrible de los griegos como una inquietud que sobreviene de la riqueza de un espíritu que, colmado, desafía el horror «por considerarlo el enemigo, el digno enemigo en el que poner a prueba su fuerza»⁹. Lo terrible, la atrocidad de la existencia como el único rival digno frente al que ponerse a prueba, tal es para Nietzsche la fortaleza del espíritu trágico del pueblo griego, de ánimo placenteramente pesimista y —ahora entenderemos sin dificultad— puramente *agónico*. En palabras de Luis E. De Santiago (2011, p. 11):

El *agón* es la tensión, y la tensión es la esencia de la contienda del certamen griego. Y el certamen era algo consustancial en la vida de los griegos. Trasladado a un nivel existencial, la tensión es lo que genera la fuerza. (...) Si uno quiere comprender no solo al Nietzsche juvenil, sino al Nietzsche ya maduro, esta palabra es esencial.

Efectivamente, la metafísica del artista propuesta por el joven Nietzsche de *El Nacimiento* reivindica el enfrentamiento, la lucha y su posición privilegiada en el pensamiento griego. El juego entre Apolo y Dioniso puede ser interpretado como una metáfora del agonismo, o para decirlo más claramente, lo que Nietzsche pretende señalar es que lo agónico es el *leitmotiv* esencial de lo trágico y que, por esto mismo, la tragedia es la manifestación artística más fiel a la vida.

A mi modo de ver, para reclamar el agón en *El Nacimiento*, Nietzsche emplea al menos dos dimensiones distintas. La primera, la de la contraposición esencial del impulso de Apolo y el impulso de Dioniso; la segunda, la del ejercicio trágico del espíritu dionisiaco, que encara todo lo problemático de la existencia. Cabe destacar que las lecturas más superficiales de la obra nietzscheana suelen quedarse en una exaltación pueril de Dioniso, a quien ensalzan como la única deidad a la que rendir culto. Más aún, algunas de

⁸ Nietzsche, *El Nacimiento*, *op. cit.*

⁹ Ídem.

estas lecturas desprenden una interpretación inequívoca de lo dionisiaco. Nada más lejos de la realidad. La problemática en torno al impulso dionisiaco y sus relaciones con lo apolíneo sigue candente en los debates de filosofía actuales. Digámoslo así: frecuentemente se olvida —o se ignora— que Dioniso nació dos veces, y esto de ningún modo es baladí, ni mucho menos pudo serlo para Nietzsche, profundo conocedor de la cultura de la Grecia clásica. Por una parte, la sangre y la violenta crueldad son los rasgos característicos del dios escogido por el filósofo, pero también lo son la locura divina y el desenfreno orgiástico del embriagamiento. Así, Dioniso posee una naturaleza poliédrica, llena de aristas, abisal, insondable y misteriosa que lo convierte en un ser tan capaz de acometer los mejores como los peores actos. Dioniso simboliza de esta forma la complejidad de la dualidad —o, mejor, de la pluralidad—, con lo que de ningún modo puede ser interpretado en virtud de tan solo una de sus connotaciones. Frente a las lecturas más prontas, diré aún más: lo dionisiaco puede afirmarse completamente y en toda su complejidad, pero nunca a costa de su contrapunto, lo apolíneo. Ciertamente, en el Nietzsche de juventud resuenan, probablemente muy a su pesar, las voces de la dialéctica hegeliana (idem). Sin embargo, a pesar de esta prematura aproximación —y tal y como muestra Dorian Astor en *Nietzsche. La zozobra del presente*— el filósofo refutará duramente la noción del espíritu hegeliano, según la cual el espíritu lo es todo y «solo hay que darle tiempo para que se realice», ya que, conforme a Hegel, el devenir es «el negativo del ser, un simple tránsito fuera de sí en el camino del absoluto» (Astor, 2018, p. 208), algo completamente inaceptable para Nietzsche. Para nuestro filósofo, en la rivalidad Apolo – Dioniso, no hay más vencedor que la propia tensión agónica y complementaria que esta confrontación provoca. Una aproximación a esta idea la encontramos en *El Nacimiento*, pues el artista dionisiaco juega con la embriaguez del mismo modo que lo haría con un sueño lúcido, ya que «tiene que estar embriagado y, a la vez, estar al acecho detrás de sí mismo como observador»¹⁰, ha de tener la fuerza y ser capaz de controlarla. Es decir, «el servidor de Dioniso» no se encuentra «en el cambio de sobriedad y embriaguez, sino en la combinación de ambos»¹¹. Como señala Sánchez Meca (2018, p. 323) —y esto es fundamental—, «la experiencia de embriaguez dionisiaca es descrita por Nietzsche no como un estado de ‘indistinción’, sino, al contrario, como el acto supremo del dominio y del control sobre la complejidad», un entendimiento agónico entre Apolo y Dioniso.

Esta consideración puede decirse de otros modos. Solo cuando Dioniso irrumpe en el imaginario de la Grecia clásica, Apolo se muestra con su luz más bella, pues ambos acaban por salir «vencedores en el certamen que los

¹⁰ Nietzsche, *El nacimiento*, *op. cit.*

¹¹ Ídem.

enfrentaba: una reconciliación celebrada en el campo de batalla»¹². Esta apreciación, que articula la idea de agonismo y la idea de conjunto, cobrará aún más fuerza en los escritos nietzscheanos de a partir del año 1873, en los que el filósofo ya no privilegia la cultura trágica, dionisiaca, frente a la cultura teórica, apolínea (Astor, 2018, p. 202).. Si un prematuro Nietzsche tilda de decadente «el triunfo de la realidad abstracta, desvinculada del fondo caótico, pasional y misterioso de la vida donde el intelecto se concibe como facultad completamente autónoma, libre de la pujanza de los instintos, pura, objetiva y desinteresada» (Barrios Casares, 1999, p. 101) y contrapone a ella el espíritu vitalista dionisiaco; un Nietzsche más maduro irá paulatinamente matizando esta cuestión hasta asumir cierto ‘platonismo invertido’, que de ningún modo responde a una inversión metafísica, sino psicológica y bien cimentada (Astor, 2018, p. 270).

En lo que a la relación Apolo – Dioniso respecta, tal y como asegura Patrick Wotling, si bien el impulso dionisiaco y el apolíneo son presentados en un primer momento como una suerte de dualismo de elementos equivalentes de signo contrario, varios indicios apuntan hacia una relación disimétrica entre ambos; esto es, por un lado, lo dionisiaco fundamenta a lo apolíneo y, por otro, la lógica apolínea permite pensar lo dionisiaco, conformando así una «relación dual en la que cada uno de los polos remite al otro y lo presupone» (Wotling, 2017, p. 126). Yendo más allá, diríamos que la realidad se expresa dualmente como «esquema mínimo, lingüístico y lógico, para designar lo múltiple en el origen» (Astor, 2018, p. 231).

3. La voluntad de poder

La fuerza destructora de la naturaleza no es otra cosa que instrumento del ilimitadamente fecundo afán de vivir como voluntad productiva que (...) siempre quiere más que sí misma.

Javier Hernández-Pacheco (1990, p. 36).

Como indica Tuncel, «la doctrina nietzscheana de la voluntad de poder es una conglomeración de sus ideas sobre el poder, la mayoría de las cuales son agonísticas en espíritu» (Tuncel, 2013, p. 173). La autosuperación y el deseo de ser el mejor son dos de las manifestaciones agónicas de la voluntad de poder, pues la tensión provoca el crecimiento que tanto ansía la voluntad. De hecho, con De Santiago (2011, p. 11), «el crecimiento no es posible si no hay tensión. La victoria (...) no es posible si no hay tensión»; es decir, la voluntad de poder, que en último término aspira al incremento, no puede darse sin la tensión agónica provocada por la confrontación de dos o más *fuerzas*. El aumento de la propia fuerza proviene, así, del enfrentamiento.

¹² Nietzsche, El nacimiento, *op. cit.*

Nietzsche quiso hacer de la voluntad de poder en sentido dionisiaco la inercia última de la existencia, pero esto no puede aseverarse, como en ocasiones gusta de hacerse hoy, categórica e indistintamente, sin ningún tipo de matiz. Primeramente y como indica Sánchez Meca (2018, p. 323), la experiencia dionisiaca no es caracterizada por Nietzsche como un estado de fusión en un sentido romántico, sino como un incremento de la fuerza, hasta el punto de que podría decirse que

En el pensamiento maduro de Nietzsche, Dioniso no es sino otro nombre para designar la voluntad de poder. Por tanto, esta caracterización de la creación artística como acto de sometimiento del caos debe ser tomada como la mejor caracterización de su concepto de lo dionisiaco. (...) Pero aquí la óptica del arte, que Nietzsche no abandona para prefigurar en Dioniso su idea de la voluntad de poder, tiene ya un significado muy distinto (...). Esta voluntad de poder (...) es un caos de fuerzas diversamente cualificadas y cuantificadas que se enfrentan entre sí sin cesar, sin otro objetivo que el de ejercerse como tales fuerzas y lograr el predominio y el máximo de poder (ibíd., 324).

Esto mismo sostiene Astor (2018, p. 211), cuando asevera que la voluntad de poder ha de entenderse

Como modelo *dinámico del devenir* (...) en tanto que todo acontecimiento es el resultado de un conflicto de fuerzas (...), el producto de una victoria y de una derrota, de un dominio y de una sumisión.

En suma, la voluntad de poder muestra la unidad de la multiplicidad a través de la lucha de fuerzas y la continua resolución de las batallas infinitas.

No obstante lo anterior, uno de los matices que es fundamental concretar respecto a la voluntad de poder nietzscheana es que, cuando hablamos de unidad de la multiplicidad, no nos estamos refiriendo a una unidad en sentido ontológico, a un *ser* incondicionado, sino a

Una unidad lingüística e intelectual; una perspectiva cognitiva, una hipótesis, un *Versuch*. Con la alianza de lo dionisiaco y de lo apolíneo, Nietzsche se expresaba en el lenguaje del mito; con la voluntad de poder formula una hipótesis *en el lenguaje de la razón*, porque de lo contrario sería indecible, o en todo caso inaudible (ibíd., 2012).

Una vez más, ejemplificado ahora a través de la difícil delimitación conceptual de la voluntad de poder, cabe apuntar que las lecturas superficiales de la obra nietzscheana —como en particular lo son aquellas que promulgan incontestablemente que para Nietzsche «voluntad de poder y nada más»¹³— no hacen justicia a la complejidad del pensamiento del filósofo,

¹³ Elisabeth Förster-Nietzsche, *La Voluntad de Poder* (Madrid: Biblioteca EDAF), p. 680. Esta rotundísima afirmación corresponde a la frase final de su última obra (póstuma). En ocasiones, se recita casi como si se tratase de un colofón a su filosofía, el broche de oro, la llave maestra

que desborda toda univocidad posible. Es más, tal es la prudencia de Nietzsche a la hora de formular este '*principio*' de voluntad de poder, que tiene miedo «a seguir introduciendo de nuevo, a su pesar, algo de esencia objetiva» (Astor, 2018, p. 213), a seguir sosteniendo, precisamente lo que pretende combatir, aunque reformulado. Todavía más, confiesa que el término *voluntad* no es más que un abuso lingüístico que se ve obligado a cometer a falta de una expresión mejor, dada la fatalidad del lenguaje, de su imposibilidad (ibíd., p. 214).

En línea con esta complejidad interpretativa y tomando a Astor, podemos afirmar que, contrariamente a la impresión heideggeriana (Heidegger, 2013, p. 67), la voluntad de poder no es el germen incondicionado del *ser* (es decir, se refuta la idea que sugiere que «la concepción del ser como voluntad no tiene nada de extraño»). De serlo, se convertiría, tal y como Heidegger asume, en un principio propiamente metafísico y nihilista. Sin embargo, Heidegger parece olvidar que la voluntad de poder no es unitaria, sino múltiple y particularísima en cada una de sus expresiones, ya que el devenir del impulso dionisiaco la vertebraba. Considerar la voluntad de poder unívocamente, como un principio incondicionado y metafísico, sería para Nietzsche, de hecho, un segundo abuso o, más que un exceso, un defecto, una «carencia de filología» (Astor, 2018, p. 228)¹⁴.

Para arrojar algo más de luz sobre la complejidad de este punto, también con Astor podemos decir que la voluntad de poder «no es idéntica a la fuerza» (ibíd., p. 232), sino que se refiere a la relación entre las fuerzas, al *juego* agónico —y no antagonico— (Edwards, 2013, p. 93) en el que se ha eliminado el componente causal y del que en su máxima expresión, sospechamos, se apropia el azar.¹⁵ La idea de causalidad cae en este punto, pues se articula a través de una lógica de pensamiento lineal que sitúa al caos en el inicio de los tiempos y suscribe, por tanto, la concepción de un proceso histórico tendencialmente positivo en clave apolínea. Como hemos visto,

de la comprensión de todas las aristas del pensador. Hoy sabemos que la autoría de este último libro es discutible —y lo es por tanto su *credibilidad*— pues fue la hermana del filósofo, Elisabeth Förster-Nietzsche, abiertamente comprometida con el nacionalsocialismo alemán, quien tras su muerte y sirviéndose del eco de su fama, selecciona, recopila y adultera los fragmentos que componen esta obra, hasta presentarlos para su edición y su publicación en 1901. La línea actual de interpretación que se acoge taxativamente a este polémico compendio de escritos nietzscheanos, pero ignora sistemáticamente todas las consideraciones de la producción filosófica anterior del impestivo, no puede ser tomada, por esto mismo, más que como sesgada e interesada.

¹⁴ Todo el párrafo Astor, *Nietzsche, op. cit.*, pp. 215 – 229. La cita, p. 228.

¹⁵ Para unas breves consideraciones sobre el juego, véase De Santiago, "Nietzsche", *op. cit.*, pp. 9 y 10. En otro estudio, cabría relacionar la voluntad de poder con la idea de juego en Nietzsche.

para Nietzsche, el caos (lo dionisiaco) es consustancial al orden (lo apolíneo); y viceversa, lo apolíneo es inherente a lo dionisiaco. Además, y precisamente por la ausencia de una 'supremacía definitiva' por parte de uno de los *dos* 'polos', el conflicto agónico de estos contrarios carece de *télos* unificador.

En definitiva, la voluntad de poder es relacional y se organiza «en términos de jerarquía» (Astor, 2018, p. 233), lo cual no quiere decir que sea ciega y totalitaria, pues en ella se da una razón valorativa de «distancias y diferencias» basada «en el arte de medir las relaciones» (ibíd., 235), de sopesar y calibrar el resto de fuerzas. Esto último la desmarca de la idea heideggeriana de voluntad de *voluntad*, según la cual la voluntad de poder constituye un incremento incondicionado y sin criterio más allá del acrecentamiento. Conforme a su naturaleza relacional y agónica y en lo relativo a su condicionamiento o *incondicionamiento*, como indica Tuncel (2013, p. 175), la voluntad de poder tiene una doble lectura, «es determinante (crea la estructura, las reglas, en las que el agonista compite) y es determinada (así es cómo todos los competidores afectan a la suma total del agón en un contexto particular)», por lo que, lo diré una vez más, no es posible dar cuenta de ella desde un punto de vista unitario ni incondicionado. De nuevo, tampoco conviene olvidar que se trata de una apuesta cognitiva, la hipótesis de «un impulso psicológico en cuyos términos muchos fenómenos diversos pueden ser explicados» (Kaufmann, 2013, p. 186) para la que cuesta hallar expresiones lingüísticas.

4. Retórica y crítica interpelante

Construyamos una cultura que le resulte adecuada, que sea conforme a la naturaleza, que recoja las fuerzas vivas, los impulsos más auténticos que radican y bullen en ella.

Mauricio Beuchot (2006, p. 116)

Tal y como hemos visto, Nietzsche es, por descontado, un pensador dionisiaco, plural y sumamente complejo. Consecuentemente, sus ideas centrales (devenir, voluntad de poder, eterno retorno, superhombre...) no lo son menos. Por su condición poliédrica y la forma aforística de la mayor parte de sus obras, los textos del filósofo de las mil caras son popularmente mutilados para satisfacer los más variopintos intereses: desde el antisemitismo hasta el anticristianismo, desde la misoginia, el aristocracismo y el anarquismo hasta la supremacía tendenciosamente 'fundamentada' en una supuesta teoría del poder, que hoy sabemos desvirtuada. Como señala Astor, «el artificio inevitable de las citas extraídas *pro et contra* ha demostrado de manera perdurable que Nietzsche nos proporciona siempre todo lo que necesitamos en materia de eslóganes políticos multicolores» (Astor, 2018, p.

251). No en vano, Nietzsche es un pensador contradictorio, lo que lo convierte en un filósofo *para todos y para nadie*. Pero, ¿por qué tanta contradicción?, ¿es gratuita o, por contrapunto, sigue algún tipo de lógica?, ¿nos hallamos ante una contradicción *por sistema*?

Lo cierto es que la dinámica de la filosofía nietzscheana, según Astor, obedece a una «lógica paradójica» y a una serie de «estrategias de provocación contra el sentido común», pues «el texto nietzscheano ejerce la violencia de la opinión contra sí misma» (ibíd., p. 253). A mi juicio, esto último permite tildar los escritos del filósofo —y, en general, todo su pensamiento— de fielmente agónicos: en el intempestivo encontramos una confrontación crítica que no deja ‘títere con cabeza’, un ejercicio de puntos y contrapuntos que procuran derrocar todo dogma, lo que inevitablemente lleva a muchos de sus textos a contradecirse entre sí. Para decirlo de otro modo, en palabras de Diego Sánchez Meca (2000, p. 168), «Nietzsche reivindica todo un nuevo concepto de filosofía como ejercicio práctico de valoración y de interpretación, filosofía como crítica orientada a fijar el sentido y el valor que son determinados por la fuerza y por las relaciones de fuerza». Así, la crítica emerge como transvaloración y como requisito indispensable para el advenimiento del superhombre (ibíd., 181).

Podría decirse, en suma, que los textos del que ‘filosofa a martillazos’ —de contenido contradictorio, expresión pendenciera y estilo retórico desafiante— son puro ejercicio de fuerza. Los recursos estilísticos de la filosofía nietzscheana son coherentes en este aspecto. Tuncel (2013, p. 182) asevera que el estilo de Nietzsche, «frecuentemente caracterizado como belicoso», responde al rol que la retórica griega y lo agonístico desempeñan en las primeras etapas de su pensamiento. Y es que Nietzsche, que mantiene una relación compleja con el lenguaje (pues en la invariabilidad de su uso habitual ve la enfermedad, la consumación del pensamiento estático) (De Santiago, 2004, p. 350) se ve obligado a prestar especial atención a su propio ejercicio lingüístico, que pretende dinámico y creativo (en definitiva, estético) (Ibíd., pp. 349 – 354). Por consiguiente, «Nietzsche no separa la *retórica* del lenguaje propio» ya que su «preocupación por el estilo y la retórica es continua» (Strong, 2013, p. 513). Esta predilección estética, o esta identificación de lenguaje y retórica como única posibilidad lingüística para el filósofo se entiende mejor si, con De Santiago, afirmamos que «la retórica es, sobre todo, una fuerza (*dynamis*), la fuerza del lenguaje» (De Santiago, 2004, p. 388) y, por tanto, el recurso estilístico más consonante con el espíritu agónico —o aún mejor, el recurso agónico por antonomasia—. Por su parte, Tuncel ilustra sugerentemente la relación entre la retórica y el agón en Nietzsche cuando, con acierto, equipara el uso público de una retórica impecable a la apariencia pública del combatiente, que debe portar armas *brillantes* con las que ganar la contienda, porque además de ganar, hay que hacerlo con elegancia (Tuncel, 2013, p. 184).

Las tácticas retóricas del agonismo nietzscheano interpelan al lector, a quien Nietzsche llama a la palestra continuamente. Con frecuencia, el filósofo intempestivo «baila alrededor de su oponente» y le propina golpes seducidamente hasta hacerlo caer (ibíd., p. 186). En otras ocasiones, ataca como un arquero a caballo, lanzando flechas desde la distancia, con la ansiedad de la potencial victoria o derrota y con la ansiedad, también, de la puesta en escena de la batalla (ibíd., pp. 185 – 187). Nietzsche asalta al lector desde la distancia y su ataque agónico pone prueba al oponente pero, ante todo —y al igual que en el pesimismo dionisiaco— su retórica interpelante es la estrategia mediante la cual pone a prueba su propio poder (ibíd., p. 187).

Asimismo, cabe destacar que, también como práctica retórica, el agón «modula las relaciones de poder basadas en la lucha y en la propia creación» en un ejercicio último de balance, de equilibrio y «de justicia» (ídem). Porque, en último término, la esencia agónica de la realidad apela a una relación fuerzas que, en la medida en la que se pugnan la supremacía, se evalúan, se miden y se ajustan, y por tanto, se mantienen en continuo movimiento, en virtud del cual ninguna de ellas prevalece sobre otras perennemente. El lenguaje es para el intempestivo, por tanto, el vehículo con el que hacer justicia a la naturaleza agónica de la existencia. Encuentro las palabras de Astor a propósito del Nietzsche de 'la gran política' sumamente esclarecedoras también para el caso del ejercicio lingüístico del filósofo alemán como un continuo enfrentamiento, como una constante provocación; y es que «Nietzsche (...) no teme el caos del hombre contradictorio, teme tan solo su agotamiento, su creciente incapacidad para *querer* la contradicción y la guerra» (Astor, 2018, p. 281).

Referencias bibliográficas

- Astor, D. (2018). *Nietzsche. La zozobra del presente*. Barcelona: Acantilado.
- Barrios Casares, M. (1999). Intelecto logificador y voluntad creadora en Friedrich Nietzsche en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 18, 99 – 112. Recurso digital recuperado de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/10271>.
- Beuchot, M. (2006). Más allá de la metáfora y la metonimia. (Nietzsche y una hermenéutica analógica), en Paulina Rivero Weber (coord.), *Cuestiones hermenéuticas. De Nietzsche a Gadamer*. Posgrado de Maestría y Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad Nacional Autónoma de México (pp. 115 – 124). México: Ítaca.
- Cano, G. (2009). Estudio introductorio en *Nietzsche. El Nacimiento de la Tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial* (pp. IX – CVI). Madrid: Gredos.
- De Santiago Guervós, L. (2004). La dimensión estética del lenguaje. Otros modos de decir en *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche* (pp. 349 – 432). Madrid: Trotta.
- De Santiago Guervós, L. (2011). Nietzsche, el filósofo-artista: la agonía, la danza y la risa. *Pensamiento. Papeles de Filosofía*, vol. 1 núm. 2. Recurso digital recuperado de <https://revistapensamiento.uaemex.mx/article/view/234>.
- Edwards, J. (2013). Play and Democracy: Huizinga and the Limits of Agonism. *Political Theory*, vol. 41, núm. 1, 90 – 115. Recurso digital recuperado de <https://www.jstor.org/stable/23484407>.
- Förster-Nietzsche, E. (2000), *La Voluntad de Poder*. Madrid: Biblioteca Edaf
- Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Hernández-Pacheco, J. (1990). *Friedrich Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia*. Barcelona: Herder.
- Kaufmann, W. (2013). *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New Jersey: Princeton University Press. Recurso digital recuperado de https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=VVe-zAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=walter+kaufmann+nietzsche+philosopher+&ots=ThtmU_7HeB&sig=JSd8ZVnXQ5N50Dqbw2n3NzMrl1g#v=onepage&q=walter%20kaufmann%20nietzsche%20philosopher&f=false.

- Llinares, J. B. (2017). Gestación y estructura de *El nacimiento de la tragedia* de F. Nietzsche. *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche SEDEN. Sobre El nacimiento de la tragedia*, 17, 63 – 82. Madrid: Trotta.
- Mabel, V., (2005). Apolo y Dionisos: teología de la voluntad de poder. *Revista morpheus. Estudios interdisciplinarios em memória social. Unirio*, vol. 4, núm. 6. Recurso digital recuperado de <http://www.seer.unirio.br/index.php/morpheus/articulo/view/4745>.
- Maeztu, R. (1899). *Hacia otra España*. Biblioteca Bascongada de Fermín Herrán, Tomo 32. Bilbao: Imprenta y Encuadernación de Andrés P. Cardenal.
- Nietzsche, F. (-). *El Nacimiento de la Tragedia en el espíritu de la música*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Boterwisk. Edición ePub.
- Sánchez Meca, D. (2000). Nietzsche en Deleuze: hacia una genealogía del pensamiento crítico. *Éndoxa: Series Filosóficas*, 12, 167 – 186. Recurso digital recuperado de <http://revistas.uned.es/index.php/endoxa/article/view/4950>.
- Sánchez Meca, D. (2018). *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos.
- Sánchez Meca, D. (2018). *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo*. Madrid: Tecnos.
- Schain R. (2019). Nietzsche's Will to Madness. *The Agonist*, vol XII, issue II: pp. 42 – 52.
- Strong, T. B. (2013). In Defense of Rhetoric: Or How Hard It Is to Take a Writer Seriously: The Case of Nietzsche. *Political Theory*, vol. 41, núm. 4, 507 – 532. Recurso digital recuperado de <https://www.jstor.org/stable/23484593> [consultado el 16 de junio de 2019].
- Tuncel, Y. (2013). *Agon in Nietzsche*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Wotling, P. (2017). El enigma de lo dionisiaco y la intención de *El nacimiento de la tragedia*. *Estudios Nietzsche. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche SEDEN. Sobre El nacimiento de la tragedia*, 17, 115 – 128. Madrid: Trotta. Traducción de José Honorio Ruiz Ortiz.

*Este libro se terminó de elaborar en diciembre de 2019
en la ciudad de Sevilla, bajo los cuidados de
Francisco Anaya, director de Ediciones Egregius.*

