

Pensamiento al margen

---

Revista Digital de Ideas Políticas

Número 17. ¿Qué es una institución? (2022)

**¿Qué es una institución?**

Pablo Castro García (UAM) y Eduardo Zazo (UAM)  
(coordinadores).

# Pensamiento al margen. Revista Digital

## Número 17. ¿Qué es una institución? (2022)

**Director / Editor:** Juan Manuel Zaragoza Bernal (Universidad de Murcia)

### Comité Editorial / Editorial Board:

David Soto Carrasco (Universidad de Murcia, España), Agustina Varela Manogrosso (Universidad de Murcia, España), Cristina Guirao Mirón (Universidad de Murcia, España), Javier Noble Antas (Universidad de Murcia, España), Salvador Cayuela Sánchez (Universidad de Murcia, España), José Francisco Bellod Redondo (Universidad de Murcia, España), Pedro Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), María García Pérez (Universidad de Valladolid, España), Irene Pardo Contreras (Universidad de Murcia, España).

Manuel Lario Bastida (In memoriam) (Grupo Estudios Críticos sobre la Comunicación [ECCO], Universidad de Almería, España).

### Comité Científico / Scientific Committee

Alicia Morales Ortiz (Universidad de Murcia, España), Antonio Gómez Villar (Universidad de Barcelona, España), Beatriz Gallardo Pauls (Catedrática de Lingüística, Universidad de Valencia, España), Mayte Muñoz Sánchez (UNAM, México), Antonio Campillo Meseguer (Universidad de Murcia, España), Ana M. Fernández-Cebrián (Universidad de Columbia, USA), Javier Franzé Mundanó (Universidad Complutense de Madrid, España), Jorge Costa Delgado (Universidad de Cádiz, España), Juan Pablo Tomé Mateo (Pace University, New York, USA), Marco Aranda Andrade (Universidad de Nuevo León, México), Fernando Broncano Rodríguez (Universidad Carlos III, España), Stella González Arnal (University of Hull, UK), Natalia Moraes Mena (Universidad de Murcia, España), Óscar García Agustín (Universidad de Aalborg, Dinamarca), Sergio Villalobos Ruminott (Universidad de Michigan, USA), Sergio Fernández Riquelme (Universidad de Murcia, España), Sonia Madrid Cánovas (Universidad de Murcia, España), Teresa Oñate y Zubia (Catedrática de Filosofía, UNED, España), Manuel Artime Omil (UNED, España), Luciana Samané (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Giorgio Borrelli (Università deli Studi di Baro Aldo Moro, Italia), Inmaculada Hoyos Sánchez (Universidad de Granada, España).

ISSN 2386-6098. [www.pensamientoalmargen.com](http://www.pensamientoalmargen.com)

*Pensamiento al margen* es una revista **evaluada** por



Los contenidos de la revista *Pensamiento al margen* han sido **incluidos** en



La revista *Pensamiento al margen* está **catalogada** en



## Número 17. ¿Qué es una institución? (2022)

### Monográfico

Presentación. <i>Pablo Castro García y Eduardo Zazo</i> .....	5
¿Qué es una (buena) institución? <i>Rahel Jaeggi</i> .....	8
Institución e historicidad: una lectura política de la cuestión de la expresión. <i>Judith Revel</i> .....	19
La sociedad de los éxodos: problemas en las instituciones. <i>Guillaume Le Blanc</i> ...	27
Stásis. La sustancia de la guerra, la esencia de la institución. <i>César López Rodríguez</i> .....	35
Populismo y neoliberalismo como lógicas y procesos políticos. <i>Soledad Stoessel</i> ..	46
Pueblo, líder y maquinaria política: populismo e institucionalismo en los orígenes del partido demócrata estadounidense. <i>Marcos Reguera</i> .....	62
La praxis instituyente de lo común. Más allá de la crisis de representación. <i>Ramón del Buey y Carmen Madorrán</i> .....	84
El problema de la institución en la filosofía francesa contemporánea: Gilles Deleuze. <i>Pablo Castro García</i> .....	94
Queerizar los usos: reflexiones en torno a la institución desde Sara Ahmed. <i>Patricia Irene Lara Folch y Guillermo López Morlanes</i> .....	103
Instituciones (y destituciones) del tiempo: temporalidad e historia en Pierre Bourdieu. <i>Alba Baro Vaquero</i> .....	120
Aulas sin profetas. La universidad como institución en Weber. <i>Eduardo Zazo</i>	133

### Miscelánea

La legitimidad de los bienes culturales producidos por mujeres. Genio, división de espacios y campo artístico. <i>Cristina Guirao Mirón</i> .....	145
Formas y fuerzas: una reflexión sobre el juicio reflexionante y el problema del afecto. <i>Leonor María Ruíz Guerrero</i> .....	155

### Reseñas

Traverso, Enzo (2021). <i>Revolution: An Intellectual History</i> . New York: Verso Book. <i>Rafael Pérez Baquero</i> .....	173
Castro Rodrigo y Emmanuel Chamorro (eds.). (2021). <i>Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la Biopolítica</i> . Madrid: Lengua de Trapo. <i>Álvaro Castro Sánchez</i> .....	177

# Monográfico

## Presentación\*

Pablo Castro García y Eduardo Zazo

El problema de la institución ha cobrado una especial relevancia en nuestros días. La palabra “institución” se escucha en el momento en que el diálogo alcanza su tensión propia y el pensamiento encuentra en ella un lugar al que volver en todo análisis del presente. Ya sea para poner en evidencia la esclerotización del sistema social en que vivimos o para proyectar nuevas maneras de relacionarnos, sentimos que buena parte de nuestros problemas sociales tienen que ver con las instituciones. Hablamos de las instituciones realmente existentes: las que fallan en su tarea de integrarnos y hacernos partícipes; las que han quedado dismanteladas y reducidas por las lógicas del mercado. Y hablamos también de las instituciones posibles: las que afrontarían los conflictos sociales en vez de soslayarlos; las que estarían a la altura de los retos ecosociales de nuestra época. La filosofía, inclinada a plantear los verdaderos problemas, encuentra en la institución uno de los mayores problemas de nuestro tiempo. Hay que reconocer, sin embargo, que no carecemos de tradiciones a partir de las cuales plantear las preguntas que dicho concepto lleva aparejadas. Nuestras plurales tradiciones transcriben la turbulenta experiencia de las instituciones. Desde la teoría política clásica a la teoría económica contemporánea, pasando por el nacimiento de la antropología y la sociología, o por la filosofía del derecho, las instituciones son un tema recurrente de discusión y conceptualización. El conjunto de nuestra tradición nos recuerda lo que hay en juego en la institución. Problema antropológico general y, al mismo tiempo, problema histórico de nuestra modernidad, la institución evoca nuestros fracasos (o la posibilidad de los mismos): el fracaso *de* nuestras instituciones, el fracaso *ante* nuestras instituciones y el fracaso a la hora de instituir. El fracaso es la herida abierta de la institución.

Precisamente este triple cuestionamiento (tradiciones, problemas y fracasos de las instituciones) fue nuestro punto de encuentro en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Este encuentro fue sostenido en el tiempo durante la edición del “Seminario Bourdieu 2020-2021” (enmarcado en el Máster en Filosofía de la Historia: Democracia y Orden Mundial) y fue culminado en el Congreso Internacional celebrado en dicha facultad en noviembre de 2021 bajo el título de “La institución: tradiciones, problemas, fracasos”. El trabajo realizado en dicho seminario y en dicho congreso es el que alimenta esta publicación, si bien es este último el que sirve de base inmediata al presente volumen. A excepción de las dos primeras traducciones, los autores/as de este volumen presentaron allí una primera versión de sus trabajos. El trabajo durante estos dos años persiguió esta preocupación común por el futuro de nuestras instituciones. Y vio nacer en paralelo la publicación de algunos trabajos pioneros en dicho ámbito, como lo son, entre otros, los últimos trabajos de Roberto Esposito (incluidos aquellos del *Almanacco di Filosofia e Politica* que dirige).

El presente volumen se agrupa en torno a tres bloques temáticos generales. El primero de ellos se ocupa de la cuestión general que da título a este monográfico: qué es una

---

\* Esta publicación cuenta con el apoyo del proyecto de investigación “Diferencia, Tolerancia y Censura en Europa. La libertad de expresión en el discurso público contemporáneo” (SI1-PJI-2019-00442).

institución (textos 1, 2 y 3). El segundo bloque aborda el movimiento, la herida y la inquietud que anidan en el seno de cualquier institución (textos 4, 5, 6 y 7). El tercer bloque ilumina algunos aspectos de las instituciones a partir del diálogo con autores/as de los campos filosófico y sociológico: Gilles Deleuze, Sara Ahmed, Pierre Bourdieu o Max Weber (textos 8, 9, 10 y 11).

Siguiendo la primera línea de pensamiento (textos 1, 2 y 3), parece evidente que una institución es el producto de las acciones y de las creencias *subjetivas* de los seres humanos, pero también contiene una fuerza *objetiva* que, con enorme virulencia, se impone a estos mismos seres humanos que la producen. Esta aparente contradicción reverbera en los planteamientos de numerosos movimientos que aspiran a construir instituciones emancipadoras, pero que en su acción también construyen involuntariamente instrumentos de coerción. Si las instituciones liberan y a la vez oprimen, la búsqueda de criterios para saber qué es una buena institución es crucial, como se puede ver en el texto de Rahel Jaeggi. Por otro lado, las instituciones generan a su vez tradiciones, que pueden ser entendidas como secuelas de una serie de movimientos profundos de la historia. Este elemento dinámico e instituyente, que siempre se encuentra engarzado con la formación de tradiciones, puede ser escudriñado con las herramientas de la fenomenología (en concreto la de Merleau-Ponty), como señala Judith Revel. Si, efectivamente, las instituciones conforman tradiciones, la pregunta por su actualidad no puede dejarse de lado. Las últimas décadas, al menos en gran parte de Occidente, se han configurado como un período de problemas en las instituciones. El triunfo de la mentalidad neoliberal ha acompañado un proceso de debilitamiento de las instituciones y de los vínculos sociales que ellas tratan de sostener. Pálidas sombras de lo que fueron, acaban generando en la ciudadanía un sentimiento transversal de abandono, deserción, expulsión e incluso exilio, como expone en su texto Guillaume Le Blanc.

El segundo bloque (textos 4, 5, 6 y 7) comienza con la insinuación de que en toda institución habita siempre el peligro de la destitución. La constitución, la institución y la destitución son momentos anudados. Una institución simplemente no está “ahí”, sino que está atravesada, incluso etimológicamente, por la posible disgregación: la *stasis* constituye el núcleo de la institución, como advierte César López Rodríguez. Difícilmente se puede forjar una oposición simple entre una lógica institucional y una lógica anti-institucional. Si dotamos de contenido a esa lógica anti-institucional llamándola “populismo”, entonces veremos, como señala Soledad Stoessel, que el neoliberalismo no es un baluarte institucional ante las embestidas de una supuesta anti-institucionalidad del populismo. Éste, en efecto, incorpora la institucionalidad como parte de su lógica y de su procesualidad política. No es lo otro de la institución; es también creación de instituciones. En este mismo sentido, un ejemplo paradigmático de este vínculo entre populismo e institución se encuentra en el nacimiento del Partido Demócrata de los EE. UU., tal como lo describe Marcos Reguera. Populismo e institución (o institucionalismo) no fueron, al menos en ese origen, dos formas supuestamente contrapuestas de hacer política, sino las raíces de la moderna política de partidos. Más de allá de los partidos y del Estado existen otras formas de dotar de institucionalidad a los procesos colectivos, como lo son las instituciones de “lo común”, que ponen el acento en la praxis instituyente y en la democracia deliberativa. La institución es algo que se hace y, como proponen Ramón del Buey y Carmen Madorrán, este “hacer común” incorpora una reflexión sobre otras formas más habitables de institución en el contexto de la crisis ecosocial.

El tercer bloque (textos 8, 9, 10 y 11) aborda la cuestión de la institución en contextos particulares a partir del diálogo con algunos/as autores/as. Se perfila, desde Deleuze como caso paradigmático, el giro en la relación con las instituciones que llevó a cabo gran parte de la filosofía contemporánea, tal como expone Pablo Castro García. Si aquí el rechazo y

la crítica de las instituciones se conjuga con la defensa de una normatividad sin institución, esta radical problematización de la institución es continuada por la investigación sobre los usos de la institución realizada en clave fenomenológica por Sara Ahmed. En la presentación de Guillermo López Morlanes y Patricia Irene Lara Folch, la descripción de la vida institucional, que nunca es neutra, se vuelca en una apuesta por la queerización de los usos de la institución, de la que brota una nueva forma de temporalidad desligada de la reproducción de la herencia y proclive al anacronismo como gesto productivo. Por otro lado, del vínculo entre las estructuras temporales y las estructuras socioeconómicas se ocupa Alba Baro Vaquero a propósito de la obra de Bourdieu. No siendo el tiempo una realidad abstracta, sino incardinada en los cuerpos, se apunta aquí al papel de las instituciones en el reparto social del tiempo. Una de las instituciones que participan en (y a veces sancionan) este desigual reparto es la universidad. De ella como institución hace Max Weber una furibunda crítica mientras que a la vez propone positivamente una imagen muy definida, caracterizada por la libertad de enseñanza e investigación, tal y como expone Eduardo Zazo.

Presentados en estos tres bloques, los trabajos del presente volumen tratan de abordar las tradiciones, los problemas y los fracasos que configuran nuestras instituciones. Se hacen eco de las tradiciones que dan forma a nuestras instituciones y nos las hacen pensables. Se hacen eco de la problemática diferencia entre una praxis instituyente ya en marcha y la rigidez de las instituciones realmente existentes. Y se hacen eco de los fracasos que experimentamos *ante* y *en* las instituciones hoy en día. En su mayor parte son textos escritos desde la filosofía social, alimentados por el diálogo entre la filosofía y la sociología. Se presentan como un diálogo con las teorías de la institución y, al mismo tiempo, como una exploración de las lagunas presentes en este ámbito de conocimiento. Concernidos por la crisis de las instituciones en las que convivimos, se presentan como una aportación a un campo de estudio todavía naciente. Esperamos que puedan transmitir al lector algo de la necesidad que los mueve.

## ¿Qué es una (buena) institución?<sup>1</sup>

Rahel Jaeggi\*  
Humboldt-Universität zu Berlin

**Resumen.** La autora del texto, Rahel Jaeggi, aborda la cuestión de la institución desde la filosofía social. En primer lugar, investiga qué es una institución y qué es lo que hacen las instituciones. En segundo lugar, expone los motivos que permiten denominar a una institución buena o mala.

**Palabras clave.** Institución, filosofía social, libertad, coerción.

## What is a (good) institution?

**Abstract.** The author of the text, Rahel Jaeggi, analyses the question of the institution from the point of view of social philosophy. Firstly, what is an institution (and what institutions do) is studied. Secondly, the reasons that allow to distinguish good and bad institutions are explained.

**Keywords.** Institution, social philosophy, freedom, coercion.

**Sumario:** 1. Introducción 2. Qué es una institución 3. ¿Cuál es el rendimiento de las instituciones? 4. Buenas y malas instituciones 5. Conclusión

### 1. Introducción

Las instituciones son la columna vertebral de la sociedad, le confieren forma y estabilidad. Dado que forman parte de la infraestructura de la vida en común, la pregunta por las condiciones de su éxito y de su fracaso es una de las cuestiones genuinas de la filosofía social. Las instituciones no sólo acuñan una parte considerable de las condiciones en las que los individuos conducen su vida: como ha sido afirmado a menudo, realmente estamos confrontados con las instituciones “de la cuna a la tumba”. Además, las instituciones también forman parte de lo que Axel Honneth ha denominado las “condiciones supraindividuales de la autorrealización individual”<sup>2</sup>. Si se consideran así —y esto quiere decir desde una perspectiva específica de la filosofía social—, las instituciones aparecen en menor medida vinculadas con el problema de la estabilidad de los órdenes políticos y ya no sólo nos interesan exclusivamente en relación con la cuestión de su legitimidad y de su justa constitucionalidad. La perspectiva de la filosofía social aborda más bien las formas de fracaso de las instituciones —formas que no coinciden con

---

<sup>1</sup> El presente texto fue publicado originalmente en alemán: Jaeggi, R. (2009). Was ist eine (gute) Institution? En Forst, R., Hartmann, M., Jaeggi, R., Saar, M. (Hrsg.). *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 528-544. Se traduce para este número de la revista *Pensamiento al margen* con el consentimiento de la autora y de la editorial Suhrkamp. Traducción de Eduardo Zazo.

\* rahel.jaeggi@staff.hu-berlin.de

<sup>2</sup> Sobre la tarea de la filosofía social, véase Honneth (1994).



las de su legitimidad o su estabilidad, a pesar de que, por otra parte, estos problemas tampoco se puedan separar completamente—. Esta perspectiva se interesa por el carácter de las instituciones en cuanto tales, por si la institución es buena o mala *en cuanto* institución y en relación con el fomento de la vida buena de unos individuos forjados por las instituciones y de las que son soporte. A esta perspectiva se asocia la consideración de que las instituciones no son simplemente instancias mediadoras neutrales ante nuestros objetivos o instancias imparciales en la distribución de bienes y derechos sociales. Si esto es así, entonces no se puede tratar a las instituciones como simples cajas negras. Dicho de otro modo, uno no puede limitarse a la evaluación de los efectos de las instituciones, sino que hay que dirigirse hacia el problema fundamental ontológico-social: qué es ante todo una institución, cómo funciona y opera, para a partir de ahí poder preguntar cuándo es la institución, en cuanto tal, buena o mala.

Al proponer a continuación consideraciones preliminares y aclaraciones para una comprensión filosófica sobre lo que son las instituciones sociales y en qué pueden fracasar, dos características se encuentran en el centro de mi interés. *En primer lugar*, las instituciones se caracterizan por el hecho de ser, de una forma que habrá que investigar, “dadas y construidas al mismo tiempo”. Son el resultado de la acción humana, pero también se presentan en muchos aspectos como indisponibles para sus creadores. Este rasgo está relacionado, *en segundo lugar*, con una forma específica de fracaso de las instituciones en la que me concentraré en este texto: las instituciones pueden decaer o “erosionarse” y, por lo tanto, quedar “vacías”, desprovistas de vida o petrificadas.

En la primera parte del texto, partiendo de la utilización cotidiana de este concepto notoriamente borroso, abordaré la cuestión de *lo que es propiamente una institución* para analizar en la segunda parte *cómo operan las instituciones*, lo que producen y lo que hacen. Desde los elementos centrales de lo que constituye, en una primera aproximación, la institución y el proceso de institucionalización, investigaré finalmente en una tercera parte el motivo de la *autonomización* y del *debilitamiento vital* (como una de las formas en las que las instituciones pueden decaer o erosionarse), para derivar de ahí, por inversión, las condiciones de su éxito o de lo que haga que una institución sea buena.

## 2. Qué es una institución

Una universidad es una institución. El matrimonio es una institución. La propiedad es considerada una institución, pero también la esclavitud es una institución. Teatros y ministerios, cárceles y hospitales, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea y los Premios del cine alemán, la ONU y el Banco Mundial, todas ellas son instituciones. A veces también se dice que algunas tradiciones establecidas —como la preparación de galletas de Navidad en las guarderías o el encuentro anual del Foro Social Mundial— “se han convertido en instituciones”. Aunque una parte de estas expresiones sean metafóricas o derivadas, revelan sin embargo algo sobre el carácter de lo que está en juego con el concepto de institución. ¿Qué nos dicen, pues, estas expresiones cotidianas sobre el contenido del concepto de institución?

Cuando se dice que la preparación de galletas de Navidad en las guarderías es una “institución”, la conexión con el contenido central del concepto probablemente sea débil. Sin embargo, la expresión remite al hecho de que se trata de una actividad repetida anualmente, cuyo desarrollo hasta cierto punto no es debatido y que es más o menos previsible. “Se ha convertido en un *hábito*” para las personas que participan. Que se trate de una institución también implica que se espere que haya participación. Por lo tanto, hay *expectativas recíprocas de comportamiento* y, en cierta medida, una presión normativa —aunque no sea muy intensa.

El asunto se vuelve más complejo al reconocer que el Foro Social Mundial “se ha convertido en una institución”. Con ello se expresa el hecho de que un punto de encuentro de movimientos sociales poco vinculados entre sí se ha convertido en un organismo, cuya organización se ha estabilizado y cuyas actividades —en oposición al alzamiento popular espontáneo— están sujetas a una cierta planificación y previsibilidad. Con ello también se señala que el Foro Social Mundial ha logrado a lo largo de sus años de existencia alguna influencia y alguna *eficacia*, algo que por ejemplo se manifiesta en el hecho de que con el paso del tiempo sus representantes son igualmente escuchados en los encuentros oficiales del Banco Mundial. Esto muestra especialmente que la atribución del estatuto de institución a una formación social implica algo así como un *reconocimiento público*.

Si el matrimonio es pues una institución, lo es porque goza de reconocimiento público y, asimismo, porque ha sido codificado, a diferencia de los modos informales de vida en común, como la forma correcta y “moral”. Aquí nos encontramos con el aspecto de legitimidad. No en vano se decía antes en alemán que el acto matrimonial “legitimaba” una relación. Incluso el debate público sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo muestra que la institución del matrimonio —al margen de lo anticuado que pueda estar en otros aspectos— sigue vinculada a una pluralidad de reivindicaciones y competencias.

Sin embargo, el ejemplo del matrimonio nos confronta con otro hecho: las instituciones han sido creadas de tal forma que la institución y su “contenido” pueden estar separados. El matrimonio como institución puede sobrevivir a veces a su significado “viviente”: el amor. En estos casos se dice por ejemplo: “sólo estamos casados sobre el papel” (el joven Hegel describió este fenómeno con el término “positividad” y me ocuparé más adelante de cómo comprenderlo).

Consideremos finalmente algunas formaciones que constituyen con seguridad el núcleo del concepto de institución: organismos como el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, las cárceles, los colegios o los hospitales. Dejando de lado que sean reconocidos públicamente y que estén contruidos para durar, y que también el trabajo de estas instituciones se caracterice —idealmente— por procesos regulares, rutinizados y previsibles, ¿se pueden añadir otros elementos? Para empezar, el hecho de que en este caso se trate de *formaciones complejas, internamente estructuradas*, caracterizadas por procesos formalizados y por una división interna del trabajo, así como por el reparto en áreas específicas de funcionamiento y de competencia. Además, aquí aparece con claridad un rasgo que, sin embargo, no jugaba un papel explícito en los ejemplos previamente debatidos: el elemento de delegación y, correspondientemente, de *representatividad* del individuo que forma parte de la institución. Toda persona que se encuentra en una posición determinada en una institución debería comportarse como cualquier otra que estuviera en su misma posición. En instituciones de este tipo las acciones tienen que estar reglamentadas de tal manera que la acción institucional del individuo esté definida y sea predecible. Viene asociado a ello lo que se puede denominar el carácter “suprapersonal” de la institución y el “desdoblamiento entre ser humano y rol” por parte de quien ostenta el cargo. Aunque en las instituciones actúen personas individuales, no actúan allí como tales. Esto constituye una parte de lo que puede ser visto como la “dureza” específica de las instituciones. Tiene el efecto conocido que uno puede recibir en una confrontación con las instituciones: “A nivel personal estoy con usted, pero desde este cargo con responsabilidad institucional no le puedo conceder esta subvención”.

A la representatividad se añade además otro elemento: las instituciones pueden *prometer* y se les puede hacer *responsables*. Cualquier persona es responsable institucionalmente —incluso a pesar de que no haya participado personalmente en un

determinado proceso—, cuando ocupa una posición determinada en un dispositivo institucional (jerárquicamente estructurado). Por ello el jefe de una división es responsable de las infracciones de sus subordinados, incluso aunque no supiera nada. Se puede decir que la cuestión acaloradamente debatida en la filosofía moral sobre en qué medida uno tiene que rendir cuentas de lo que ignoraba y de lo que no podía saber (y la cuestión relacionada de si se puede atribuir a alguien la obligación de *saber* algunas cosas), ya está siempre respondida en el caso de la institución. Una forma específica de responsabilidad institucional forma parte del carácter de cualquier institución. E inversamente, uno de los signos de la decadencia de una institución se produce cuando ya no se sabe a quién atribuir la responsabilidad. La institución se presenta a sí misma como una persona, como una realidad que puede prometer, querer y actuar.

### **2.1. Elementos centrales del concepto de institución**

De esta comprensión preliminar de lo que es una institución se deduce un conjunto de propiedades que parecen formar parte del carácter institucional de una formación social: la regularidad —y la formación de hábitos y la perdurabilidad que le están asociadas—; las expectativas recíprocas de comportamiento y la presión normativa que las afianza; la estructuración interna de la institución, su orden funcional que tiende hacia la diferenciación de roles o de posiciones de estatus; finalmente, la previsibilidad, el elemento supraindividual y la representatividad, y la estructura específica de responsabilidad de la institución, así como el elemento de la eficacia y del reconocimiento públicos.

Una definición provisional de la “institución” puede formularse de la siguiente manera:

Las instituciones son organismos que tienen un carácter habitual, constituidos por prácticas sociales, que conforman sistemas más o menos complejos de expectativas recíprocas de comportamiento duraderas que establecen posiciones de estatus más o menos estables y que se caracterizan por una eficacia y un reconocimiento públicos.

Según el alcance y la diferenciación interna de los roles asignados por la institución —o de las posiciones institucionales—, hay instituciones *más o menos complejas* y, en función del grado de expectativas hacia las prácticas sociales que recogen y de los medios por los que se imponen, hay instituciones *más fuertes y más débiles*. Las instituciones son, por consiguiente, un fenómeno gradual. Son dispositivos constituidos por prácticas y normas sociales o por “marcos humanos de vida en común” (Popitz, 2006, 90) que se han consolidado en una forma institucional. Se pueden, pues, diferenciar varios grados (de intensidad) de institucionalización y así diferenciar varios “estados de agregación” de una práctica social<sup>3</sup>. ¿Pero qué ocurre cuando se pasa de una práctica social no institucional a una institución o a una práctica institucional? ¿En qué consiste exactamente esta consolidación y el *estatus* específico (normativo) de una institución?

Aquí surgen varios aspectos:

---

<sup>3</sup> Los límites entre las instituciones y otras formaciones de práctica social serían, pues, fluidas, como ocurre con los conceptos graduales. Sin embargo, por el interés de un concepto lo más preciso posible de institución social propongo, por un lado, limitarlo a las formaciones “endurecidas” de práctica social; por otro lado, sólo se debería utilizar para los dispositivos más complejos de prácticas y de normas, no para prácticas y normas individuales. Sólo así se puede captar la complejidad y la dinámica de las instituciones que son interesantes para la perspectiva de la filosofía social (cuanto menos se pueda excluir categóricamente de la institución la amistad, por ejemplo, sobre la base de una concepción gradual de la institución, tanto más por su parte deberíamos mantener la posibilidad de reflexionar sobre lo que ocurre cuando una relación amorosa asume el carácter institucional del matrimonio o cuando la propiedad ya no sólo está fácticamente en vigor, sino que además es una institución).

*En primer lugar*, el carácter *instituido* de las instituciones. Las instituciones se crean, no se desarrollan de una forma irregular, “natural” o espontánea, sino que son “puestas en obra” o configuradas. Se podría decir que las instituciones *se establecen, se fundan* — o simplemente se instituyen. Incluso allí donde, como en el ejemplo del Foro Social Mundial, surgen a partir de actividades espontáneas no reglamentadas, el proceso de institucionalización de estas actividades conlleva un momento de fundación. Un indicio de este carácter de fundación se encuentra en el hecho de que las instituciones pueden ser tanto creadas como abolidas. En cambio, los usos sociales, las costumbres o las formas de vida, por ejemplo, cambian, pero solo raramente son abolidos (y raramente con éxito).

*En segundo lugar*, una segunda manera de delimitar las instituciones frente a otras formas de práctica social sería mediante su carácter *codificado*. En este respecto es paradigmática la codificación jurídica —y no en vano Maurice Hauriou, el padre de la teoría jurídica de las instituciones, afirma: “las instituciones nacen, viven y mueren jurídicamente” (Hauriou, 1965, 35). No obstante, esta concepción se muestra demasiado estrecha si además se quiere considerar como instituciones fenómenos que descansan sobre formas de codificación más informales y, sin embargo, más vinculantes, y sobre todo más explícitas, que las reglas de otros conjuntos de prácticas que permanecen a menudo implícitas. Si a pesar de todo la codificación jurídica (y la sanción de modelos de comportamiento desviados asociada a ella) parece influir en gran medida en nuestra comprensión habitual de lo que confiere un carácter institucional a un organismo o a una práctica social, es porque satisface de manera particularmente tangible y evidente algo que subyace a la acción institucional en general. La codificación jurídica de algunas acciones constituye en efecto una forma específica de lo que John Searle ha descrito como *la atribución de funciones de estatus* y que él considera como el componente básico de la “construcción de la realidad social”<sup>4</sup>. Según el planteamiento muy debatido de Searle, lo que constituye la estructura lógica de un hecho institucional son las atribuciones de estatus bajo la forma “*x*” *cuenta como un “y” en “c”*. Una atribución de estatus puede formularse por ejemplo así: “Este trozo de papel impreso se considera dinero en Europa”. Con esta atribución, y sólo gracias a ella, se crea el estatus de una entidad institucional —en este caso, por ejemplo, el estatuto del dinero. Cada institución (en el sentido que yo investigo) es una formación compleja de atribuciones de estatus y de competencias y expectativas asociadas a ellas. Esta codificación no tiene que ser necesariamente jurídica, pero tiene que ser aceptada colectivamente de alguna manera.

De este modo se ha indicado en qué consiste la función específica de las instituciones, lo cual me lleva a la segunda parte de mis reflexiones.

### 3. ¿Cuál es el rendimiento de las instituciones?

¿Cuál es el rendimiento de las instituciones? ¿Cuál de sus características específicas parece convertirlas en irremplazables para el tejido social? Dos factores parecen ser determinantes en este contexto.

*En primer lugar*: las instituciones pueden *establecer significados*. Ellas tienen el poder de definir. Ellas “dicen lo que *es* y lo que es *importante*”<sup>5</sup>. Sólo en el interior de una realidad institucionalmente constituida se puede afirmar: “esto es un matrimonio”, “esto es una clase magistral”, “esto es un comité de contratación”. Entonces comprendemos algo *como* matrimonio, *como* clase magistral, *como* comité de contratación, y nos comportamos en consecuencia. Gracias a estas atribuciones de estatus

<sup>4</sup> Véase Searle (2005, 7), y con más detalle en Searle (1997).

<sup>5</sup> Según el sociólogo Luc Boltanski en sus “Adorno-Vorlesungen” (Lecciones Adorno) de noviembre de 2008.

—este, entre otros, es el punto culminante de Searle— se crea algo que no estaba ahí antes o que no estaba sin ellas, y que sin embargo es tan poderoso como la “realidad real” independiente del observador que se nos aparece delante de nosotros. Nuestro mundo social está tejido con la “tela” de las instituciones; y es más denso cuanto más tela haya.

Las instituciones no se limitan a tejer la malla social sino que crean una red normativamente señalizada y *éticamente densa*. Las propias instituciones contienen criterios para definir lo que significa formar parte de ellas y para satisfacerlos. Y tienen criterios para definir lo que significa satisfacerlos *bien*. Ambos puntos no se pueden separar. Algo característico de las instituciones es que se las puede criticar con comentarios del tipo: “esto ha dejado de ser un matrimonio” o “¿y esto es un curso magistral?” Se las puede medir, pues, con las exigencias que ellas mismas ofrecen, lo cual conduce a la situación filosóficamente compleja —como ha expuesto Searle (1964)— en la que, al menos en este caso particular, se puede derivar del *ser* un *deber ser*.

*En segundo lugar*: las instituciones *estabilizan* el mundo social. El carácter duradero y de hábito de las instituciones contribuyen a esta estabilidad, al menos según una interpretación dominante del problema de la institución. Pero también los momentos de instauración de imputabilidad descritos más arriba y la naturaleza suprapersonal de la institución crean estabilidad. Cuando interactúo con las instituciones o cuando actúo en su seno, sé *a qué* atenerme y sé *lo que* tengo que hacer sin tener que pensarlo.

Que las instituciones cumplen de este modo una “función de descarga” quizá sea la tesis más conocida y potente de la teoría de las instituciones de Arnold Gehlen. Como es sabido, Gehlen procede a una fundación antropológica “profunda” de la existencia de las instituciones al anclar la necesidad de descarga en la pobreza de instintos constitutiva del ser humano. Pero la tesis de la “descarga” es problemática con respecto a sus consecuencias. Aunque sugerente, también es disuasiva en este contexto al describir de una manera casi diabólica el poder “devorador” de la institución como una fatalidad que, sin embargo, habría que aceptar; así parece proclamar una sumisión incondicional a la autoridad de la institución<sup>6</sup>. Pero la tesis de Gehlen es todo menos clara, y no está desprovista de alternativas.

¿En qué consiste la función de “descarga” de las instituciones? Según Gehlen, su carácter objetivo y objetivador traza el curso de acción de las acciones del individuo (como lo haría un instinto), haciendo así innecesario el “esfuerzo subjetivo”, la reflexión sobre el propio obrar. Siguiendo al filósofo del derecho y de la moral Joseph Raz, se puede describir el mismo fenómeno con mayor sobriedad: las instituciones son sistemas de “razones de exclusión” (*exclusionary reasons*)<sup>7</sup>. Estas “razones de exclusión” son, para Raz, razones de segundo orden que afectan a otras razones *no* permitiéndoles *ser eficaces*. En efecto, Raz sostiene que a veces es racional no tomar en consideración todas las razones posibles de una acción. La racionalidad de la construcción de los hábitos más sencillos descansa en esta economía de tiempo y de esfuerzo. A veces incluso puede ser racional no atender a buenas razones que me son *conocidas*. El pertinente ejemplo de Raz (la suspensión de las razones que se oponen a la ejecución de una orden determinada en favor de la razón de exclusión que es el respeto de la cadena de mando militar) nos sumerge en la lógica profunda (de doble filo) de la institución. Ésta también suspende la reflexión de una manera justificada y con ello limita el espacio de las cuestiones prácticas.

<sup>6</sup> Véanse a este respecto citas como esta: “Las instituciones son los órdenes y destinos -grandes, protectores, devoradores y que nos sobreviven por mucho- en los que los seres humanos entran voluntariamente, con una especie de libertad quizá más elevada que la que existiría con «iniciativa propia»” (Gehlen, 1983, 379). La conocida tesis de la “función de descarga” se encuentra, entre otros, en Gehlen (2004, 58).

<sup>7</sup> Véase Raz (2006). Sobre el concepto de “razones de exclusión”, véanse especialmente los capítulos 1.2. y 2.3.

Las instituciones reivindican siempre una racionalidad que excede el caso puntual en interés del funcionamiento —precisamente institucional— de los procesos de acción. Se trata aquí, no menos en Raz que en Gehlen, de una apertura *gracias a* la restricción, de posibilitar la acción *gracias a* la restricción de la libertad de acción.

Sin embargo, la descripción realizada por Raz no sólo se diferencia de la concepción de Gehlen por el rechazo del *pathos* gehleniano y de su fundamento antropológico en beneficio de consideraciones “más planas” en lo relativo a la acción práctica; también se diferencia en que cuando seguimos “razones de exclusión” permanecemos en “el espacio de las razones” y no estamos forzados a establecer una dicotomía entre la reflexión y la razón institucional. Aquí no se trata de una simple suspensión de las razones, sino de una determinada forma de *jerarquización del espacio de las razones*. Sin embargo, como veremos más adelante, esto conlleva consecuencias sobre la evaluación y sobre la posibilidad de evaluación de las instituciones. Esta a su vez sería una condición previa para acceder a un significado positivo de las instituciones, esto es, a una concepción de las instituciones que pueda entenderlas no solo como magnitud que estabiliza, que “contiene” las intenciones de los individuos, sino como la condición de su realización y de la encarnación de su voluntad, guiada por razones.

De este modo llego a la tercera parte de mis reflexiones y a la pregunta: ¿qué hace a una institución *buen*a? ¿En qué puede, a la inversa, fracasar?

#### 4. Buenas y malas instituciones

Es oportuno recordar aquí que mi pregunta sobre las instituciones buenas y malas no se ocupa de sus efectos ni de su contenido. Evidentemente, la esclavitud es una mala institución. Pero no es mala *como* institución (o, al menos, no es este el hecho sobre el que quiero llamar la atención). Para mí se trata, pues, del éxito o del fracaso específico, de la cualidad específica de la institución como dispositivo social.

¿Pero cómo puede una formación, *como* institución, ser buena o mala, tener éxito o fracasar? ¿No es cierto que las instituciones sólo pueden *ser* o *no ser*? Entre el hecho de la estabilidad y el hecho de la inestabilidad, la teoría de la institución de Gehlen deja en todo caso poco espacio a las consideraciones cualitativas para la evaluación de la institución; igualmente en la perspectiva de Searle las instituciones están ahí (están en vigor) o no. Las atribuciones de estatus o bien funcionan o bien no funcionan (o ya no lo hacen en todo caso).

Más arriba hemos mencionado un criterio que permite determinar los posibles déficits de las instituciones: se trata del criterio hegeliano de la “positividad”, esto es, del vaciamiento y del debilitamiento vital de las instituciones, a los que Hegel opone inversamente una imagen más o menos precisa de lo que son las instituciones vivientes o de una identificación viviente con las instituciones. Sobre el plano fenoménico, la descripción hegeliana se refiere a realidades cuya existencia y cuyo carácter problemático difícilmente podríamos negar. Ya he mencionado el matrimonio que sólo existe sobre el papel. También en el ámbito de la participación democrática hay instituciones omnipresentes, que existen (y también son legítimas) y que sin embargo operan extrañamente vacías. Para el joven Hegel, el cristianismo representaba el caso paradigmático de una institución que aún tiene positividad, es decir, que está en vigor, pero que corre el riesgo de perder el significado viviente y el vivo apoyo de los que participan en ella<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> A este respecto, el escrito de Hegel de 1795/1796 “La positividad de la religión cristiana” en Hegel (1971,104-190).

¿Pero qué puede significar este motivo que más o menos es intuitivamente evidente? ¿Cómo entender la afirmación de que “la vida puede haber abandonado una institución” —un hecho que, en Hegel, claro está, no hay que entender desde el punto de vista de una filosofía de la vida sino más bien como sinónimo de un déficit de racionalidad?

Si aquí estamos abordando la vida *en las* instituciones (y no la idea de la retirada de lo institucional —consolidado— al flujo de la pura práctica), hay que examinar más en detalle el carácter doble que subyace a las instituciones. El hecho de que la acción humana “se objetive” en las instituciones y la posibilidad de una ganancia en autonomía inherente a esta situación constituyen, por un lado, un aspecto decisivo del efecto producido y positivo de las instituciones. Pero este hecho está, por otro lado, en el origen del problema del debilitamiento vital, del vaciamiento y de la erosión mencionada más arriba. Es, pues, importante establecer la diferencia entre la objetivación en general y la (mala) positividad. Para hacerlo, hay que investigar en detalle el momento de la “autonomización”.

#### **4.1. La autonomización como paradoja de la institución**

Este momento de autonomización de las instituciones ha sido descrito en numerosas ocasiones. En su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Adam Ferguson ya lo formuló de una manera concisa: “las naciones inesperadamente [se encuentran con] instituciones que son, en verdad, el producto de la *acción* de los seres humanos, y no el resultado de un *desigño* humano particular” (Ferguson, 1986). Y en *La construcción social de la realidad*, una obra que se ha convertido en un clásico de la fenomenología social —y que tiene en común con Searle no solo el título, sino también una parte del cuestionamiento—, Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1979) construyen todo su análisis de la “institucionalización” en torno al carácter objetivo/objetivador de las instituciones, en torno al hecho de que, aunque sean creadas y reproducidas por los seres humanos, las instituciones adquieren una “facticidad extrahumana” (p. 94) a la que no se pueden sustraer los propios humanos. Berger y Luckmann califican este proceso de objetivación como “[...] paradoja del ser humano capaz de producir un mundo que enseguida vivencia como algo diferente a un producto humano [...]” (p. 65), incluso “[...] de crear una realidad que lo niega” (p. 96).

Y efectivamente hay motivos aquí para sospechar que haya una paradoja. Si la propia acción adquiere una facticidad a la que uno no se puede sustraer, entonces parece obrar aquí un poder cuya fuente ya no es “uno mismo”, por lo que uno ya no sería el autor de sus propias acciones, aunque sea uno mismo quien actúe. E incluso si Adam Ferguson describe las instituciones como el resultado de la *acción* humana, pero no de la *intención* humana, no quiso decir que se tratara simplemente de una acción desprovista de intención. Lo que describe es el hecho de que las intenciones de las que procede la acción se autonomizan con respecto a sus autores, de tal manera que el resultado de estas acciones no puede ser entendido como la realización de estas intenciones.

Pero no se trata en absoluto de una paradoja. Si recurrimos al vocabulario de Searle, el problema puede ser resuelto así: si las instituciones descansan en las atribuciones colectivamente aceptadas de funciones de estatus, entonces son “construidas por los seres humanos” porque únicamente los seres —o los colectivos— humanos pueden realizar estas atribuciones de estatus en un acuerdo mutuo más o menos explícito. Su estatus —como el del dinero, por ejemplo— no reside en las cosas mismas. Al mismo tiempo, los hechos institucionales así creados, como hemos visto previamente, son resistentes, indisponibles. Una distinción introducida por Searle es útil aquí para entender esto: aunque las instituciones sean *ontológicamente subjetivas* (no están simplemente ahí, como lo está una montaña, sino que dependen de estas atribuciones de estatus) son al mismo tiempo *epistemológicamente objetivas* —esto quiere decir que su existencia no

depende de nuestra actitud subjetiva hacia ellas (Searle, 2005)—. El estatus institucional de las entidades sociales que nos rodean nos es atribuible en tanto que seres humanos, dependen de nosotros, pero no en el sentido en el que el individuo pudiera simplemente negar su validez. La aparente paradoja se disuelve en la diferencia categorial entre los puntos de vista ontológico y epistemológico. Las instituciones no son, pues, desde un punto de vista subjetivas y objetivas, dadas o construidas, sino que lo son desde dos puntos de vista diferentes.

Si ahora se pregunta cómo se pueden producir los momentos de autonomización descritos más arriba, la respuesta es la siguiente: porque algo epistemológicamente objetivo ha sido creado por la acción (colectiva) que ha adquirido así una existencia independiente, incluso en relación con quienes le han dado vida.

#### **4.2. El encubrimiento del carácter construido como una patología de la institución**

Si ahora se quiere saber por qué esto puede resultar un problema (en el sentido de una fuente de males) para la institución, he aquí la respuesta: la constitución de esta objetividad institucional no es en sí misma problemática. Es problemática cuando lo que sólo es *epistemológicamente* objetivo se presenta como algo *ontológicamente* objetivo (por lo tanto, como cuando el dinero se nos presenta como si fuera tan indisponible como una montaña; sin haber podido recurrir a la distinción de Searle, Marx ha descrito con precisión esta confusión en lo referido a la mercancía como fetichismo y como reificación). La dimensión de autonomización es por sí misma constitutiva y productiva para el mundo social; sin embargo, el tipo de autonomización en el que la ontología subjetiva de esta formación epistemológicamente objetiva es denegada, disimulada y negada, plantea problemas. Dicho de otro modo: el dinero, una institución educativa, las instituciones del sistema jurídico (¿y quizás hasta la institución del matrimonio?), deben sobrevivir a mis —y a nuestras— inclinaciones efímeras. Si yo, o nosotros, pudiéramos decidir a nuestro antojo si este billete impreso es dinero o no, la institución del dinero no existiría. Pero, por otro lado, esto no debería presentarse, claro está, como si no tuviéramos la capacidad colectiva de redefinir, modificar e incluso suprimir las instituciones que nosotros hemos creado (o que nuestros predecesores han creado).

De estas consideraciones se deriva un primer punto de vista general para evaluar la calidad de una institución: una buena institución no puede estar constituida de tal manera que encubra el hecho de que ha sido “construida”, el hecho de que es el resultado de la práctica humana, algo que ha sido instituido y aceptado colectivamente.

Regresamos de este modo al problema de la *vitalidad* de las instituciones: que haya “vida” en las instituciones y que pueda también escaparse de ellas se traduce en el hecho de que este momento de la práctica puede revelarse eficaz o ineficaz, puede estar manifiesto o enterrado. Declinando las diversas formas y las diversas consecuencias de este encubrimiento, se puede llegar a varias consideraciones pertinentes para la evaluación de las instituciones. El encubrimiento del momento de la práctica no conduce sólo a su vaciamiento (en el sentido de la supervivencia inerte de una institución), sino también, por otro lado, a la forma dinámica de autonomización de las instituciones que acompaña a la pérdida de control de los individuos sobre las instituciones que ellos mismos han creado.

Si se continúa con la problemática del debilitamiento vital en esta dirección, se vuelve además a la propuesta o a la idea (hegeliana, otra vez) de que las instituciones no sólo tienen una función de “descarga”, sino que también hacen posible la acción en un sentido mucho más amplio, en la medida en que las instituciones son una condición para la realización supraindividual de la libertad humana. Una buena institución es, pues, una institución en la que los individuos pueden realizar sus intereses y con la que se pueden



identificar. Una institución sin vida queda como una coacción externa. Se caracteriza por la rigidez que muestra, entre otras cosas, cuando lo que se resiste a los procesos institucionales —o no se corresponde con ellos— ya no puede acceder al horizonte de la institución. Esto significa igualmente que el momento de la reflexión en ningún caso puede ser simplemente desactivado. Utilizando los conceptos de Raz: una divergencia duradera y demasiado fuerte entre las razones de primer y de segundo orden, al igual que la pérdida de razones para las “razones de exclusión”, son signos de que la racionalidad institucional deviene irracional.

Tomando todo esto en su conjunto se llega a una constatación que tiene su raíz en la naturaleza misma de la institución: una buena institución, en el sentido que aquí está en cuestión —esto es, una institución viva—, no consiste en la observación ciega de reglas y rutinas, sino más bien en su reactualización y apropiación. Se podría considerar que el hecho de que la institución no se limite a reproducirse, sino que siempre necesite una nueva interpretación y apropiación, una afirmación reactualizadora, es realmente una característica de la conservación institucional. Teniendo en cuenta que el contexto se encuentra en constante cambio, esto también quiere decir que una (buena) institución —a pesar de su durabilidad— se caracteriza por procesos de aprendizaje y de transformación. Se puede suponer que se trata de aquellas instituciones de las que los individuos pueden reconocerse como *autores* —incluso si no trate nunca de una simple autoría.

## 5. Conclusión

En conclusión, me gustaría esbozar al menos dos consecuencias de mis reflexiones.

He dado a entender al inicio que podría existir un vínculo entre la ilegitimidad y el fenómeno del debilitamiento vital de las instituciones. No pocas posiciones en filosofía política definen la *legitimidad* de una institución en relación con sus creadores o con sus autores, que serían las personas concernidas por estas instituciones. Pero, según mi tesis, la posibilidad de reconocer y de realizar este estatus de autor también resulta ser un criterio para evaluar la *vitalidad* de las instituciones. Los fenómenos de desplome de órdenes institucionales no sólo van a menudo de la mano de la ilegitimidad de las instituciones y de su erosión o su desgaste; también se sugiere aquí un vínculo sistemático entre unos y otros. Evidentemente, no todas las instituciones fatigadas son ilegítimas; y, lamentablemente, no todas las instituciones ilegítimas se encuentran fatigadas. Sin embargo, se pueden determinar los momentos en los que —en el lenguaje de Habermas— las crisis de motivación y las crisis de legitimación se encabalgan. He aquí también la razón por la que la cuestión del carácter de las instituciones debe también retener el interés de la filosofía política en sentido estricto. Sólo podremos tomar en consideración las condiciones (institucionales) de lo que es el orden justo de una sociedad si no nos limitamos a tratar a las instituciones como un medio neutro de distribución de derechos y de bienes, sino si nos preguntamos más bien por su constitución cualitativa. Si la cuestión de la organización justa de la sociedad concierne a las instituciones fundamentales de esta sociedad, la posibilidad de implementar principios de justicia depende de la propia configuración de las instituciones, de lo que las instituciones *sean* realmente y de lo que puedan *cumplir* como instituciones, y del momento en el que, como instituciones, lo hacen de una manera buena o mala.

Una segunda consecuencia se vislumbra. En el horizonte del estudio del carácter de las instituciones, uno se encuentra con el problema que atañe a los fundamentos teórico-sociales del proyecto de la Teoría Crítica y que afecta a una temprana intuición de Axel Honneth. Un análisis de las patologías sociales guiado por el concepto de institución ya

no tendría que oponer algunos ámbitos de la sociedad —la economía, por ejemplo— como “sistema” al “mundo de la vida”. En cambio, estos diagnósticos se verían confrontados con un continuum de instituciones más o menos consolidadas y más o menos buenas, y podrían de este modo hacer justicia a la tenacidad y a la arbitrariedad de los procesos sociales complejos, sin por ello renunciar completamente a los fundamentos de la teoría de la acción. La “colonización del mundo de la vida” por el “sistema”, tal como se sitúa en el corazón del diagnóstico patológico de Habermas, sería reemplazado por el teorema de una “patología de las instituciones” y se abriría un amplio campo para posibles investigaciones de filosofía social.

### Bibliografía

- Berger, P. y Luckmann, T. (1979). *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Fischer Verlag [trad. esp.: Berger, P. y Luckmann, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu].
- Ferguson, A. (1986). *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp [trad. esp.: Ferguson, A. (2010). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Akal].
- Gehlen, A. (1983). Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung. En *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe. Band 4* (pp. 366-379). Vittorio Klosterman.
- Gehlen, A. (2004). *Urmensch und Spätkultur. Gesamtausgabe. Band 5*. Vittorio Klosterman.
- Hauriou, M. (1965). *Die Theorie der Institution*. Duncker & Humblot.
- Hegel, G. W. F. (1971). Die Positivität der christlichen Religion. En Hegel, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden, Band 1* (pp. 104-190) Suhrkamp [trad. esp.: Hegel, G. W. F. (2014). La positividad de la religión cristiana, En *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. FCE].
- Honneth, A. (1994). *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*. Fischer.
- Popitz, H. (2006). *Soziale Normen*. Suhrkamp.
- Searle, J. R. (1964). How To Derive “Ought” From “Is”. *The Philosophical Review*, 73 (1), pp. 43-58.
- Searle, J. R. (1997). *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Zur Ontologie sozialer Tatsachen*. Reinbeck bei Hamburg [trad. esp.: Searle, J. R. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós].
- Searle, J. R. (2005). What is an Institution? *Journal of Institutional Economics* 1, 1, pp. 1-22. [trad. esp.: Searle, J. R. (2006). ¿Qué es una institución? *Revista de Derecho Político*, núm. 66, pp. 89-120].

## Institución e historicidad: una lectura política de la cuestión de la expresión<sup>1</sup>

Judith Revel\*  
Université Paris Nanterre

**Resumen.** En el presente texto, Judith Revel aborda la cuestión de la institución a partir de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty. El texto expone la apertura del pensamiento de Merleau-Ponty al terreno político desde una filosofía de la expresión y de la historia. La reconstrucción del pensamiento de dicho autor alimenta una reflexión contemporánea sobre la subjetividad, la historia y lo político.

**Palabras clave.** Sujeto instituyente, expresión, tradición, acontecimiento.

## Institution and historicity: a political reading of the question of expression

**Abstract.** In this text, Judith Revel addresses the question of the institution from the philosophy of Maurice Merleau-Ponty. The text exposes the opening of Merleau-Ponty's thought to the political domain from a philosophy of expression and history. The reconstruction of this author's thought feeds a contemporary reflection on subjectivity, history, and politics.

**Keywords.** Instituting subject, expression, tradition, event.

La verdadera historia vive enteramente de nosotros.

*M. Merleau-Ponty.*

En 1953 se publicó en Francia una colección de textos escogidos y presentados por Gilles Deleuze, entonces profesor de filosofía en un instituto en Orléans, para una serie editorial escolar dirigida por Georges Canguilhem: *Instincts et institutions* (Deleuze, 1953). El volumen se abre —antes de los textos escogidos, que van de Leibniz a Durkheim— con una brevísima introducción del propio Deleuze, en la que se subraya el punto común de los instintos y de las instituciones: ambos son “procesos de satisfacción”. Pero mientras

---

<sup>1</sup> El presente texto fue publicado originalmente en italiano: Revel, J. (2020). Istituzione e storicità: una lettura politica della questione dell'espressione. En Di Pierro, M., Marchesi, F. y Zaru, E. *Istituzione. Filosofia, politica, storia*. Almanaco di Filosofia e Politica 2, Quodlibet Studio, pp. 71-82. Se traduce para este número de la revista *Pensamiento al margen* con el consentimiento de la editorial Quodlibet. Traducción de Fabrizio Armano.

\* [jrevel@parisnanterre.fr](mailto:jrevel@parisnanterre.fr)

que los primeros responden por naturaleza a estímulos externos —el organismo intenta obtener, a partir del mundo exterior, una respuesta a sus tendencias y a sus necesidades—, los segundos construyen un mundo original entre las tendencias del organismo y el mundo exterior. La institución se presenta así como “un sistema organizado de medios” y despliega una especie de espacio intermedio —un *entre-deux*— entre el propio organismo y aquello que lo circunda. La institución marca por tanto la posibilidad de liberar el organismo de la naturaleza, pero permite también captar la complejidad de los intercambios y de las determinaciones recíprocas entre el organismo y el medio (*milieu*) en el que cada experiencia necesariamente se sitúa. Esa permanente interacción aumenta, potencia, transforma las formas de nuestra experiencia respondiendo a nuestras tendencias con medios que son extraños a ella: en esto radica la especificidad del hombre— “El hombre es un animal que se está desprendiendo de la especie”, concluye Deleuze (Deleuze, 1953).

El año siguiente, Maurice Merleau-Ponty decide dedicar uno de sus dos cursos semanales en el Collège de France, el “curso del jueves” de 1954-1955, al mismo tema. Sin embargo, la efectiva recuperación del concepto de institución no debe engañar: el planteamiento es aquí radicalmente diferente. *La institución en la historia personal y pública* representa en efecto para el filósofo el punto de intersección de un doble trabajo iniciado al principio de los años 50, que se refiere, por un lado, al problema del lenguaje y a la constitución de una filosofía de la expresión, y, por otro lado, a la cuestión de la historia. Ahora bien: la intersección de los dos temas da lugar a una reflexión política que hasta ese momento parecía circular por todas partes en la obra del filósofo sin encontrar una forma propia. En 1955, Merleau-Ponty dio el paso explícito al terreno de lo político en *Las aventuras de la dialéctica*; sin embargo, es en el curso sobre la institución, casi contemporáneo a la publicación del libro, donde encontramos en gran parte los elementos de comprensión.

Naturalmente, es posible abordar este paso como un simple objeto de historia de la filosofía, en el intento de reconstruir de modo exclusivamente interno el desarrollo del pensamiento de Merleau-Ponty —sabemos la importancia que tuvo el período 1953-1955 para la redefinición del proyecto del filósofo; pero también es posible reflexionar sobre lo que, en esas páginas fragmentarias y reducidas<sup>2</sup>, y casi setenta años más tarde, podemos encontrar para alimentar nuestra reflexión hoy en día. Es esta última la tentativa que queremos brevemente emprender en estas páginas. Tres son en particular los puntos en los que la extrema modernidad de la problematización de Merleau-Ponty nos parece evidente: la ruptura con cualquier forma de referencia exclusiva a la conciencia como elemento determinante en el análisis del proceso de institución; una renovada concepción de la historia; y, por último, un intento de pensar lo político como ese espacio en el que cada tentativa es “apertura de campo”<sup>3</sup>.

## 1. Institución *versus* constitución: el problema de la conciencia

Nos referimos al principio a la manera en que el joven Deleuze entrelaza las nociones de instinto y de institución como dos “procesos de satisfacción” simétricos y opuestos. En Merleau-Ponty el punto de partida es distinto. Detrás de su reflexión está la recuperación

<sup>2</sup> Los textos son esencialmente dos: la breve presentación del curso *L'institution dans l'histoire personnelle et publique*, integrada en (Merleau-Ponty, 1968); y la reconstrucción del curso efectuada por Dominique Darmaillacq y Claude Lefort a partir de las notas preparatorias de Merleau-Ponty en (Merleau-Ponty, 2003, pp. 33-154).

<sup>3</sup> “La notion d’institution [...] comme ouverture de champ” (p. 79). Para las traducciones al español de los textos citados de Merleau-Ponty, hemos seguido, en la medida de lo posible, las traducciones propuestas por Revel, quien deja a pie de página algunos de los originales en francés [N. del T.].

del concepto husserliano de *Stiftung*, del cual *institución* es la traducción casi literal — *Stiftung* designa, en efecto, el momento de instauración en el que la conciencia “funda” un sentido objetivo destinado a permanecer después como elemento estable de la experiencia. Como señala muy acertadamente Roberto Terzi en un artículo reciente (Trenzi, 2017, 2016), esta fundación puede llevarse a cabo tanto en el plano de una conciencia singular, como en el plano de la historicidad en general, como institución de una formación de sentido que emerge en la historia y que permanece disponible en ella. En ambos casos, institución es a la vez el nombre de un gesto y de un legado, de una instauración inaugural y de su permanencia, de un acontecimiento y de su sedimentación histórica. En sentido literal, *institución* es, al mismo tiempo, el momento instituyente y su resultado ya inscrito en la materialidad de la experiencia, y por ello destinado a permanecer como *tradicición*.

La articulación entre el surgimiento y su sedimentación, el fundar y el depositar en la experiencia un recurso en adelante disponible y del que toda nueva fundación no puede sino partir, en definitiva la articulación entre creación y adquisición, es claramente formulada por Merleau-Ponty a propósito del caso específico —específico pero casi matricial— representado por la historia del arte. En *El lenguaje indirecto y las voces del silencio* (1952), texto retomado en *Signes* (Merleau-Ponty, 1960), en un paso muy conocido en el que responde al Malraux de *Musée imaginaire*, Merleau-Ponty escribe:

Husserl utilizó la hermosa palabra *Stiftung* —fundación— para indicar, en primer lugar, la ilimitada fecundidad de todo presente que, precisamente por ser singular y por pasar, no podrá dejar de haber sido y, por tanto, de ser universalmente — pero sobre todo la fecundidad de los productos de la cultura que continúan valiendo después de su aparición y abren un campo de investigaciones en que perpetuamente cobran vida. Así, el mundo visto por el pintor —sus primeros esfuerzos artísticos y todo el pasado de la pintura, otorgan al pintor una *tradicición*, o sea, como comenta Husserl, *el poder de olvidar los orígenes* y de dar al pasado no ya una supervivencia, que es una forma hipócrita de olvido, sino una nueva vida, que es la forma noble de la memoria (Merleau-Ponty, 1960, p. 73).

Encontramos inmediatamente el eco de esta referencia a la *Stiftung* husserliana en la definición de la institución tal y como aparece en los *Résumés de cours*:

Por institución entendíamos por tanto los acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, en relación con las cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una continuidad pensable o una historia —es decir, los acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia o de residuo, sino como apelación a una continuación, como exigencia de un futuro (Merleau-Ponty, 1968, p. 61)<sup>4</sup>.

Antes de volver sobre el modo específico en que el concepto de institución requiere una concepción específica de la historia, hay que reflexionar en la operación que Merleau-Ponty parece querer realizar inmediatamente en el curso de 1954-55: su definición de la institución se opone a toda concepción de la institución como mera prerrogativa de la conciencia o como acto de la voluntad. No se trata aquí de un proceso de reducción de la noción de institución —al contrario, llama la atención la voluntad de aplicar esta última

<sup>4</sup> En el curso *L'institution. La passivité*, la definición varía poco: “établissement dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien: système de référence) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite*, une histoire” (Merleau-Ponty, 2003, p. 38).

a ámbitos muy diferentes, con niveles de análisis igualmente variados: habrá por tanto institución del viviente, institución del cuerpo, institución de un sentimiento, institución de una obra de arte... Pero lo que sin duda surge es el rechazo de reducir la institución a la dimensión de lo individual, precisamente porque se pretende que represente “un remedio ante las dificultades de la filosofía de la conciencia”<sup>5</sup>. Esta toma de distancia se expresa en particular a través de la oposición explícita entre *sujeto instituyente* y *sujeto constituyente*. El segundo, que lidia con objetos enteramente constituidos por él mismo, se encuentra atrapado en una serie infinita de instantaneidades y como mucho podrá postular una “ipseidad absolutamente universal”<sup>6</sup> para reunificar la serie continua de fragmentos (*une série continuée d'éclatements*) a la que da lugar la propia actividad de constitución del mundo. Ningún espesor del tiempo, ninguna relacionalidad social (Larison, 2016): como las diferentes temporalidades no pueden coexistir, el sujeto está condenado a la instantaneidad; como las diferentes conciencias no pueden coexistir, el sujeto está condenado al solipsismo. En ambos casos, se trata de un “sistema de recíprocas exclusiones” (Merleau-Ponty, 1968, p. 60). Al contrario, el sujeto instituyente se sitúa en la trama compleja de un devenir que recalifica permanentemente el tiempo como encabalgamiento [*enjambement*], y *hace historia*; puede coexistir con un otro porque lo instituido, al no ser nunca reducible a una acción individual, circula literalmente entre los sujetos —“puede ser retomado después por sí mismo [el sujeto instituyente] o por otros [...] y se sitúa por tanto entre los otros y yo, entre yo y yo, como una bisagra, como la consecuencia y la garantía de nuestra pertenencia al mismo mundo” (p. 60). Y aún más:

Constituir, desde este punto de vista, es casi lo contrario de instituir: lo instituido tiene sentido sin mí, lo constituido tiene sentido sólo para mí y para el yo de este instante. Constitución [significa] institución continua, *i.e.* nunca realizada. Lo instituido encabalga su devenir, tiene su devenir, su temporalidad, lo constituido recibe todo de mí que constituyo (el cuerpo, el reloj). (Merleau-Ponty, 2003, p. 37).

*Lo instituido tiene sentido sin mí*: no se trata de desligar la institución de la experiencia vivida, sino de darle un alcance mucho mayor, donde entran en juego procesos dinámicos, cambios llamados por la propia *Stiftung*, y, más en general, lo que Merleau-Ponty llama simplemente *à-venir* (p. 38). Es tal vez aquí donde la cuestión de la temporalidad se convierte en historia: una historia sin *telos*, concebida como el terreno de despliegue de la “productividad póstuma” que toda institución, una vez que se vuelve tradición, nunca deja de recibir, retomar y relanzar.

## 2. El espesor de la historia, condición de posibilidad y efecto de la institución

La definición de la institución propuesta por Merleau-Ponty articula acontecimiento e historia, discontinuidad instantánea (el acto de instauración considerado en sí mismo) e inscripción en la duración: institución es el nombre de una inauguración, pero siempre supone su integración en un espesor que pertenece a/ construye la historia. La manera de incidir sobre/ en la historia consiste en la transformación de una donación inicial de sentido en una determinación general del sentido disponible (exactamente como, con respecto al lenguaje, Merleau-Ponty pudo hablar de “depósito de signos disponibles”);

<sup>5</sup> “On cherche ici dans la notion d’institution un remède aux difficultés de la conscience” (Merleau-Ponty, 2003, p. 59).

<sup>6</sup> “Si elle considère son propre passé, tout ce que la conscience sait, c’est qu’il y a eu là-bas cet autre qui s’appelle mystérieusement moi, mais qui n’a de commun avec moi qu’un ipséité absolument universelle que je partage aussi bien avec tout «autre» dont je puisse former la notion” (Merleau-Ponty, 2003, p. 59).

pero esta determinación, una vez adquirida, no excluye en modo alguno la posibilidad de otra inauguración —que simplemente tendrá lugar en un mundo, por así decirlo, “aumentado” por la sedimentación de la determinación anterior.

Si optamos por considerar exclusivamente la dimensión acumulativa de la historia —una historia compuesta por la lenta estratificación de sus determinaciones sucesivas—, perdemos el valor de la inauguración instituyente. Si, en cambio, optamos por considerar únicamente el elemento dinámico del proceso (el momento instituyente), definimos la historia como la sucesión de gestos fundadores y olvidamos la transformación esencial que la irrupción de un acontecimiento en la experiencia porta consigo: su efecto determinante sobre otras experiencias, que a partir de ese momento ya no pueden vivirse ni pensarse del mismo modo. El acontecimiento es pues, simultáneamente, *discontinuidad* y *matriz*: cada una de estas caras abre a una concepción de la historicidad que, separada de la otra, queda distorsionada. A propósito de los museos y de las bibliotecas, que a menudo se conciben como lugares de mera acumulación de obras, y en respuesta al *Musée imaginaire* de Malraux, Merleau-Ponty no duda en hablar de “historicidad de muerte”, precisamente porque niega que toda obra conservada haya sido (y siga siendo) un acontecimiento cuyas determinaciones han abierto la posibilidad de “una secuela”. Esta “secuela” debe ser comprendida como campo abierto de posibles. Ninguna historia general, ninguna mirada retrospectiva unificadora debe por tanto eliminar el *impulso*, el *esfuerzo*, la *tentativa*, el *trabajo* (Merleau-Ponty, 1960, p. 78) que todo acto de institución supone. Pero tampoco se puede ignorar el efecto de determinación que toda institución implica: el campo abierto es posible gracias a la sedimentación histórica, que representa su estructura. Captar las dos dimensiones en su inseparabilidad abre a la historicidad de la vida, “la que se encuentra en el trabajo del pintor, cuando reúne con un único gesto *la tradición que retoma y la tradición que funda*” (p. 79).

Dos breves comentarios al respecto.

El concepto de institución despliega de otra manera lo que los análisis de Merleau-Ponty habían propuesto a través del concepto de expresión: la idea, simple y sin embargo difícil, de que la superación del uso convencional del lenguaje esté ligada a un proceso de invención en virtud del cual el movimiento mismo de una lengua (es decir, la experiencia expresiva del sujeto hablante) inaugura y fija los significados. Merleau-Ponty, se recordará probablemente, distingue en efecto entre dos tipos de experiencia: la experiencia de una “lengua prosaica” (instrumental, convencional) y la de una “prosa” expresiva; la experiencia de un lenguaje constituido y la de un lenguaje instituyente. “Expresión” es el nombre que Merleau-Ponty atribuye a la segunda,

No aquel trabajo derivado que, en lugar de lo expresado, pone algunos signos ya dados con su sentido y con la regla de su uso, sino la operación primera que originariamente constituye los signos como signos, hace habitar en ellos lo expresado, y lo hace utilizando solamente la elocuencia de su orden y de su configuración, *introduce un sentido en aquello que no lo tenía* y, por lo tanto, en vez de agotarse en el instante en que se produce, *inaugura un orden, funda una institución o una tradición* (p. 84).

La expresión es entonces la posibilidad de instaurar un sentido nuevo, es actividad de creación; pero lo es porque se sitúa paradójicamente al interior de un depósito de significados ya dados, a los cuales impone un cambio radical: existe, pues, la composibilidad, la co-pensabilidad, de la innovación y de la tradición. Es, literalmente,

la anticipación de la definición de la institución, todavía no pensada completamente sobre el terreno de la historia.

Ahora bien, en 1953-1954 Merleau-Ponty había dedicado sus dos cursos en el Collège de France a *El problema de la palabra*, por un lado, y a los *Materiales para una teoría de la historia*, por otro, pero el paralelismo de las dos reflexiones no encontraba probablemente todavía un punto de unión pleno. Sin embargo, para quienes lo leemos hoy, el juego de espejos entre las dos líneas es evidente. Para convencerse de ello, basta con proceder, por ejemplo, a una simple operación de transformación, sustituyendo, al principio del resumen del curso sobre el lenguaje, los términos “palabra” y “lengua” por los términos “acontecimiento” e “historia”. He aquí, pues, el principio del resumen del curso dedicado a *El problema de la palabra*:

La palabra no se limita a realizar las posibilidades inscritas en la lengua. Ya para Saussure, a pesar de definiciones restrictivas, la palabra es todo menos un simple efecto, modifica y sostiene la lengua no menos de lo que es sostenido por ella (Merleau-Ponty, 1968, p. 33).

Una vez completado el juego de sustituciones, el texto se convierte en: “el *acontecimiento* no se limita a realizar las posibilidades inscritas en la *historia*. [...] él es todo menos un simple efecto, modifica y sostiene la historia no menos de lo que es sostenido por ella”. Y es efectivamente lo que encontramos en el curso sobre la historia bajo la forma de una propuesta teórica que, ampliando la reflexión sobre la creatividad de ciertos usos del lenguaje, la extiende de forma más general a la acción humana, a las relaciones sociales, al modo en que hacemos mundo y construimos historia. Rechazando escoger entre una visión puramente determinista de la historia y una concepción, al contrario, totalmente “aleatoria” y contingente, entre la inmovilidad de una historia tanto más paralizada cuanto más se considera saturada de determinaciones y la fragmentación extrema de los acontecimientos considerados en su dispersión irreconciliable, Merleau-Ponty no produce una tercera vía, una especie de compromiso, sino que opta por pensar *juntas* las polaridades opuestas: una composibilidad de las determinaciones históricas y del acontecimiento como poder de inauguración.

Sin embargo, esta composibilidad no está pensada bajo la simple modalidad de la simultaneidad. El modelo propuesto es, más bien, el de la interacción, el de la incitación recíproca: las determinaciones históricas producen configuraciones en las que los acontecimientos deben necesariamente inscribirse; inversamente, los acontecimientos, en la medida en que abren estas determinaciones a aquello que todavía no contienen, las desplazan y modifican su equilibrio constituido. En resumen: el acontecimiento es siempre producido a partir de la historia; pero la diferencia de la que es portador, la instauración de novedad que produce, es también aquello que modifica la propia historia.

El paralelismo de las dos líneas de análisis —sobre el lenguaje y sobre la historia— era en realidad percibido por el propio Merleau-Ponty desde los primeros años 1950. En las últimas líneas de *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, el artículo de 1952 que, ocho años más tarde, el filósofo decidirá colocar al inicio de la colección *Signos*, el filósofo afirma: “También el pensamiento político es de este tipo” (Merleau-Ponty, 1960, p. 104). En el prefacio al libro, fechado en “febrero y septiembre 1960”, encontramos en cambio el desarrollo pleno de esta intuición:

Deberíamos pensar el mundo histórico según este modelo. ¿De qué sirve preguntarse si la historia la hacen los hombres o las cosas, si es evidente que las iniciativas humanas no anulan el peso de las cosas, y que la fuerza de las cosas opera siempre a través de los hombres? Es precisamente el fracaso del análisis que pretende reducirlo todo a un solo plano lo que nos desvela el verdadero ámbito de la historia. No hay ningún análisis que sea exhaustivo



porque existe una carne de la historia y en ella, como en nuestro cuerpo, todo cuenta, todo pesa: la infraestructura, la idea que nos hacemos de ella y sobre todo los continuos intercambios entre la una y la otra, donde el peso de las cosas también se convierte en signo, los pensamientos en fuerzas, el balance en acontecimiento. Nos preguntamos: ¿*dónde* se hace la historia? ¿Quién la hace? ¿Cuál es el movimiento que traza y que deja tras sí las figuras de la estela? Eso es del mismo orden que el movimiento de la Palabra y del Pensamiento, y que la explosión del mundo sensible entre nosotros: por todas partes hay sentidos, dimensiones, figuras, más allá de lo que cualquier conciencia habría podido producir, y sin embargo son los hombres los que hablan, piensan y ven. Estamos en el campo de la historia como estamos en el campo del lenguaje y del ser (p. 28).

Segundo comentario. La noción que Merleau-Ponty moviliza para pensar la composibilidad de la tradición y de la institución, de la sedimentación histórica y de la inauguración —en definitiva, el ir y venir entre el *déjà-là* histórico y la apertura de campo— es la de *medio (milieu)*. De nuevo Merleau-Ponty, en el resumen del curso sobre la historia:

La verdadera distinción que hay que hacer no es entre el intelecto y la historia, o entre el espíritu y la materia, sino entre la historia como dios desconocido —genio benigno o maligno— y la historia como *medio de vida*. Es un medio de vida si entre la teoría y la práctica, entre la cultura y el trabajo del hombre, entre las épocas, entre las vidas, entre las acciones intencionadas y el tiempo en que tienen lugar, hay una afinidad que no sea ni fortuita, ni fundada en una lógica omnipotente. [...] Es a la red de las significaciones abiertas e inacabadas proporcionadas por el presente que se aplica la invención (Merleau-Ponty, 1968, p. 45).

Y si la comparación “no debe entenderse como un organicismo o un finalismo que se avergüence” (p. 45), se quiere enfatizar el movimiento sin fin que ve abrirse una brecha en el corazón de la historia ya hecha (el momento instituyente) y depositarse el efecto de determinación de esa apertura en la “historia ya hecha”, que se convierte por tanto en otra. Con respecto a ese movimiento de relanzamiento sin fin, toda pregunta sobre la causa primera —¿qué es lo primero: la historia ya hecha o la inauguración en los bordes de esta última?— carece absolutamente de sentido. La crítica de la visión lineal de la causalidad, en virtud de la cual el orden cronológico, el orden lógico y el orden ontológico deberían necesariamente corresponderse, y sobre la cual deberíamos fundamentar nuestro análisis, es una constante en los últimos escritos de Merleau-Ponty —especialmente en las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible* (Merleau-Ponty, 1964)<sup>7</sup>. Crítica tanto más fuerte por cuanto Merleau-Ponty había aprendido de Saussure no sólo que la estructura diacrítica era productiva, sino también que implicaba la renuncia necesaria a los términos primeros. *En el origen* de la estructura del signo no hay literalmente nada: nada le precede en cuanto relación. Es decir: siempre hay una relación, un ser-en-relación. Podríamos decir lo mismo de la historia: nada precede a la relación tradición/institución (que también se puede describir como relación institución/tradición), porque aquello que encontramos al principio es un proceso dinámico sin fin —y no susceptible de recibir una *Aufhebung*. La noción de *medio (milieu)* parece por tanto representar la traducción histórica, material, de

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, el apunte del 20 enero de 1960: “Es necesario suprimir el pensamiento causal, que es siempre: visión del mundo desde el exterior, desde el punto de vista de un *Kosmotheoros*”; o el apunte *Leibniz* de diciembre de 1959: “Negando la concepción de la percepción-reproducción (sobre mi cuerpo de la cosa externa), abro el acceso a un Ser en bruto con el cual no tendré la relación del sujeto con el objeto, y menos aún la relación del efecto con la causa”.

la diatricidad saussuriana: no sólo es el espacio donde los hombres interactúan, sino también el espacio en que el entrelazamiento de la potencia inaugural (en el interior de lo que ya existe) y de la acumulación estratificada de las determinaciones presentes, se vuelve carne —carne de la historia.

### 3. Una ontología del *hacer* en el mundo histórico

Comprendemos entonces por qué para Merleau-Ponty, desde ahora, la única ontología posible podrá ser encarnada por un pensamiento de la institución. La ontología debe entenderse aquí como el discurso sobre el ser que asume la posibilidad de la adición de *nuevo ser* al *ser que ya está ahí*, que asume el aumento del mundo, la permanente fundación —inauguración, creación— de una tradición nueva *en la historia*. La redefinición de la fenomenología como filosofía de la institución, sin embargo, implica renunciar simultáneamente a la fascinación un poco mágica por el acontecimiento en sí mismo (ya que, como hemos visto, lo nuevo siempre irrumpe en el fondo de lo que no es nuevo: al mismo tiempo que es sostenido y alimentado por ello), así como a cualquier intento de transformar la dinámica instituyente en historia dialéctica y teleológicamente orientada (que tendría la doble prerrogativa de poder decir por adelantado lo que queda por instituir y de producir su síntesis permanente). Las últimas líneas de la presentación del curso sobre la institución representan, por tanto, el anuncio de un programa de trabajo que queda completamente por realizar:

Estos fragmentos de análisis tienden a una revisión del hegelianismo, el cual es el descubrimiento de la fenomenología, de la relación viva, actual, original entre los elementos del mundo, pero que la sitúa en el pasado, subordinándola a la visión sistemática del filósofo. Ahora bien, o la fenomenología sólo es una introducción al verdadero conocimiento que, por su parte, permanece exterior a las aventuras de la experiencia, —o bien ella habita enteramente en la filosofía, no puede concluirse con la fórmula predialéctica “el Ser es”, y es necesario que se encargue de la meditación sobre el ser. Es este desarrollo de la fenomenología en metafísica de la historia el que se quería preparar aquí (Merleau-Ponty, 1968, p. 65).

### Bibliografía

- Deleuze, G. (1953). *Instinct et institutions. Textes choisis et présentés par Gilles Deleuze*. Paris: Hachette.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de cours (Collège de France, 1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'institution. La passivité. Notes du cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris: Belin.
- Larison, M. (2016). Stiftung et pensée du social: à propos de la phénoménologie merleau-pontienne de l'institution. En *Chiasmi International*, 18, 2016, pp. 363-376.
- Trenzi, R. (2017). Institution, événement et histoire chez Merleau-Ponty. En *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XIII 3, 2017, pp. 1-29.
- Trenzi, R. (2016). Événement, champ, trace: le concept phénoménologique d'institution. En *Philosophie*, n° 131, 2016/4, pp. 52-68.

## La sociedad de los éxodos: problemas en las instituciones<sup>1</sup>

Guillaume Le Blanc\*  
Université Paris Cité

**Resumen.** El autor del texto, Guillaume Le Blanc, aborda, bajo el concepto de “sociedad de los éxodos”, el problema del descrédito de las instituciones en el mundo contemporáneo. A partir del análisis de la crítica de las instituciones disciplinarias, expone la consiguiente pérdida de credibilidad política de nuestro entramado institucional. La precariedad institucional de nuestro tiempo, expone el autor, parece exigir nuevas herramientas críticas.

**Palabras clave.** Disciplina, descrédito, precariedad institucional, exilio.

## The Society of the exoduses: Problems in Institutions

**Abstract.** The author of the text, Guillaume Le Blanc, addresses, under the concept of “Society of the exoduses”, the problem of discrediting institutions in the contemporary world. From the analysis of the criticism of disciplinary institutions, exposes the consequent loss of political credibility of our institutions. The institutional precariousness of our time, says the author, seems to demand new critical tools.

**Keywords.** Discipline, discredit, institutional precariousness, exile.

**Sumario.** 1. 1975 o el nacimiento de la institución disciplinaria; 2. La fuerza de creer; 3. Exit!; 4. Diagnóstico del presente; 5. La tentación del exilio y la fábula del individualismo; 6. ¿Cuáles son nuestras nuevas creencias?

¿No estamos en un momento en el que, a causa del *covid* y de las pruebas de confinamiento impuestas por la epidemia, la seguridad en nuestras instituciones, la institución del trabajo, la institución escolar, universitaria, la institución misma del ocio, ha decaído? La fortaleza de las instituciones se ha derrumbado repentinamente, se ha derretido como nieve al sol. Ellas, que fueron descritas como instituciones totales en los años setenta, hasta el punto de que se podían considerar como lugares disciplinarios infalibles, de repente se convirtieron en lugares precarios, vacíos de significado, con dificultades para producir los esquemas de conducta esperados. La escuela, el hospital, la prisión, pero también la empresa o los lugares de trabajo han cambiado de estatuto. Las instituciones sólidas se han vuelto precarias. ¿Cómo interpretar esta precariedad institucional que nos caracteriza hoy? ¿Qué ha ocurrido en el porvenir de nuestras instituciones para que parezcan sin futuro?

---

<sup>1</sup> El presente texto fue presentado en francés en el Congreso Internacional “La institución: tradiciones, problemas, fracasos” (Facultad de Filosofía y Letras, UAM, 22-23 de noviembre de 2021). Se traduce y publica en este número de la revista *Pensamiento al margen* con el consentimiento del autor. Traducción de Pablo Castro García.

\* [guillaume.le-blanc@univ-paris-diderot.fr](mailto:guillaume.le-blanc@univ-paris-diderot.fr)

## 1. 1975 o el nacimiento de la institución disciplinaria

Para abordar estas cuestiones, podemos referirnos a la fecha de 1975. *Vigilar y castigar*, en la parte III, “Disciplina”, en el capítulo III, “El panoptismo” (Foucault, 1975). Foucault analiza allí la formación de la *sociedad disciplinaria*. Él observa cómo hemos pasado de la disciplina-bloqueo a la disciplina-mecanismo. La primera se desarrolla con motivo de la administración de la ciudad apestada. Se coloca a un vigilante en cada calle, a un teniente para todos los barrios, se cierran las casas con llave: nadie puede entrar ni salir, salvo con permiso. Esta administración disciplinaria de la ciudad se rige por la urgencia de la catástrofe. El papel de la disciplina es bloquear el mal, anular el contagio. La segunda forma de disciplina se afirma desde una matriz panóptica que funciona inicialmente en la prisión, pero cuya característica es poder ser transferida a otras instituciones: la escuela, el taller, el ejército, el hospital. Las técnicas de la vigilancia jerárquica, de la sanción normalizadora y del examen pueden agruparse en diferentes lugares para organizar su funcionamiento y regular las conductas humanas sobre las expectativas de cada institución. Según Foucault, la sociedad se volvió disciplinaria desde el momento en que la disciplina abandonó su margen espacial o su urgencia temporal para alojarse en adelante en todas las instituciones. Existe una historia de la disciplina y de sus relaciones con la institución. Según esta historia, en un primer momento, la *edad de la soberanía*, la disciplina desempeña en primer lugar un papel negativo: reprime, castiga; en un segundo momento, con la formación de las *sociedades disciplinarias*, los mecanismos disciplinarios se invierten, desempeñan un papel positivo, producen conductas. Y las instituciones son esos lugares en los que esas conductas son producidas. En un tercer momento, Foucault pone de relieve la capacidad de las disciplinas para salir de las instituciones y sus arquitecturas, para funcionar como “procedimientos flexibles de control” que funcionan al aire libre. En ese segundo momento de despliegue y afirmación de las instituciones disciplinarias, los individuos se convierten en sujetos proporcionalmente a su adhesión a las instituciones disciplinarias, pero hay que señalar que el consentimiento de estos sujetos a tales instituciones nunca es evocado por Foucault. *Vigilar y castigar* despliega una automaticidad de la producción de sujetos útiles dentro de las disciplinas. Las disciplinas, anota Foucault, “funcionan cada vez más como técnicas que fabrican individuos útiles” (Foucault, 1975, p. 212). Ser sujeto es ser hecho sujeto, sujetado a mecanismos disciplinarios que, en función de su tecnología interna, vigilancia jerárquica, sanción normalizadora, examen, someten al individuo a su esquema disciplinario. El consentimiento o la adhesión del sujeto a la institución disciplinaria nunca es evocado por Foucault, hasta el punto de que Judith Butler, en *La vida psíquica del poder*, se esforzará por reintroducir la esfera de la aquiescencia para la formación de sí en el seno de los diferentes aparatos de poder. Esto revelaba el aspecto impensado de Foucault en su genealogía de las instituciones disciplinarias. A saber, que el problema para Foucault no es tanto el de la adhesión de los individuos a las instituciones que los constituyen como sujetos como el de la fabricación de los individuos por los mecanismos disciplinarios que se alojan en las instituciones. La adhesión a las instituciones está suprimida en beneficio de un poder propio de las instituciones que Foucault identifica, en un primer momento en todo caso, con la disciplina.

Es conocida la crítica que Michel de Certeau dirige a Foucault en *La invención de lo cotidiano* en 1990: los sujetos no se alojan en las disciplinas como peces en el agua; a través de la crítica de la mecánica disciplinaria, lo que es cuestionado por de Certeau es el mecanismo de la adhesión de los sujetos a las instituciones. Los individuos no se adhieren a las instituciones más que a condición de poder esquivarlas, volverlas a su favor, solo si logran desplegar “bloques de anti-disciplina” (De Certeau, 1990). Esta crítica del

análisis del sometimiento disciplinario de Foucault por de Certeau es significativa de una crítica más profunda que se refiere al mecanismo mismo de la adhesión de los sujetos a las instituciones. ¿Por qué, después de todo, habría que adherirse a las instituciones? ¿Qué sucede cuando dejamos de adherirnos a las instituciones? De Certeau, con ocasión de mayo del 68, había puesto de relieve el escepticismo de la gente hacia las instituciones. Ese era el momento 68 tal y como lo interpretaba de Certeau. La crítica de las autoridades fue tan virulenta que la adhesión de los sujetos a las instituciones ya no era evidente. Lo que aparece con el 68 es, en efecto, un cierto desapego hacia las viejas instituciones incapaces de responder al deseo de la gente, incluso reprimiéndolo. ¿Hasta dónde puede llegar tal desinterés? ¿En qué sentido la crítica de las autoridades implica una crítica de las instituciones? ¿Cómo seguir haciendo sociedad ante esta perspectiva? Estas cuestiones han sido, por así decirlo, tapadas por el análisis genealógico de las instituciones disciplinarias de Foucault, pero reaparecen hoy con extrema agudeza.

## 2. La fuerza de creer

Lo que rige tanto la vida social como la vida política en sentido amplio es el hecho de creer en sus instituciones, el conjunto de las “maneras de creer” (título de la cuarta parte del tomo I de *La invención de lo cotidiano*) en las formas sociales, dando a estas últimas una deseabilidad que confiere a los individuos ganas de dedicarse a ellas, de consagrarse a ellas, de pertenecer a ellas de manera plenamente consentida. “La institución de lo real” se basa en tales “credibilidades políticas” en sentido amplio. Las creencias no están reservadas a la experiencia religiosa y de Certeau capta su importancia desde el punto de vista del desarrollo mismo de toda sociedad. Para pertenecer plenamente a una sociedad, hay que creer en ella. Como escribe elocuentemente de Certeau, la creencia es una “energía motriz” (de Certeau, 1990, p. 261) porque impulsa al individuo a involucrarse en un dominio de acción y de representación, a adherirse a una sociedad. Para vivir en sociedad, para estar en ella, hay que sentirse unido a ella, hay que creer en la trascendencia de sus instituciones. Del mismo modo que el creyente es ante todo aquel que cree en la grandeza de su Iglesia, así, el ser humano social, aquel que juega el juego, es ante todo aquel que cree en la autoridad de sus diversas instituciones.

Este conjunto de creencias no está nunca plenamente estabilizado. Más aún, la lectura de la larga historia de las sociedades que realiza de Certeau en toda su obra revela que la secularización, es decir, el transporte de las figuras de la creencia desde la Iglesia hacia la Sociedad, se ha visto acompañada por un debilitamiento de las creencias. La fuerza de creer se transformó, según un título elocuente de Certeau, en una verdadera “debilidad de creer” (De Certeau, 1987). La sociedad no logra transformar sus instituciones y sus formas propias en Iglesia. Aquí está el gran problema antropológico, a la vez social y político, que pone de relieve de Certeau: ¿cómo producir creyentes? ¿Cómo hacer para que se continúe jugando el juego? Este es el problema que afrontan todas las dictaduras: movilizar a la gente, suscitar aún el deseo de ser. Sabemos que Winston, en 1984 de Orwell, se enfrenta a una fatiga de este tipo. Pero éste es también el problema de las democracias: suscitar la adhesión de los ciudadanos. Hacer que la incertidumbre democrática no dé lugar a una incredulidad generalizada y, por lo tanto, a un escepticismo mortificante (Lefort, 1992). Esto pasa por el fortalecimiento de lo “creíble”, lo único capaz de producir “creyentes” (De Certeau, 1990, p. 265). Este es uno de los problemas centrales para Michel de Certeau: no hay democracia posible sin prácticas de “credibilidad política”, sin “formas de creer”<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Estos son, respectivamente, los títulos del capítulo trece y de la quinta parte de *L'invention du quotidien*.

### 3. Exit!

¿Cómo vivir juntos cuando ya no se cree realmente? Para vivir en sociedad hay que estar poseído, a semejanza de las religiosas de Loudun. Pero ¿cómo vivir como un desposeído? Esta es la cuestión central en torno a la cual gira la posibilidad misma de la democracia como régimen que corre el riesgo, en razón de su indeterminación máxima, de deshacerse debido al “maleficio de la vida de varios” (Tassin, 2012)<sup>3</sup>. Sin fuertes creencias, ¿cómo podemos conjurar ese maleficio y vivir juntos? Pero estas fuertes creencias, ¿quién puede todavía producirlas en sociedades como las nuestras que se consideran sociedades desencantadas?

El diagnóstico de Certeau es inapelable. No es solamente que ya no creamos más, sino que tendemos a huir por todas las puertas, a tomar la tangente. Nuestras sociedades se han convertido en sociedades del éxodo, hasta el punto de que la posibilidad misma de la sociedad se ve amenazada por el gesto del *Exit*. Esta es la constatación categórica que de Certeau, a contrapelo de los acontecimientos de mayo del 68, que acompañó con su célebre *toma de la palabra* cuyo acontecimiento es comparable a la toma de la Bastilla (De Certeau, 1968), se apresura a hacer un año después para indicar hasta qué punto la puesta en orden de la sociedad después de sus contestaciones creativas y turbulentas corre el riesgo de degenerar en un agotamiento crónico, en tanto que las nuevas formas de credibilidad política, abiertas por los acontecimientos del 68, han sido borradas por el retorno a un conservadurismo desprovisto del más mínimo impulso. El texto “Las revoluciones de lo creíble” (1969), publicado inicialmente en la revista *Esprit* y reeditado en *La cultura en plural*, diagnostica la crisis de las autoridades en el momento en que son necesarias para la “comunicación” y la “creatividad” sociales (De Certeau, 1993, p. 17) y que su descrédito genera “una atmósfera social... irrespirable” (p. 17). De Certeau no quiere en ningún caso disolver la autoridad. Solamente aquella que no es creída y que no está vivificada por los sujetos que se relacionan con ella. Aquí es donde nos encontramos en el post-68. De Certeau se esfuerza desde entonces por leer las señales que presagian la crisis de las autoridades. Observa en particular una desconfianza creciente hacia todas las instancias de representación, sindicatos, partidos, etc... Observa, en el mismo sentido, un agotamiento de todas las mediaciones del cuerpo social: las reglas, los ritos y las tradiciones son cada vez más cuestionados y pierden su credibilidad. Así entramos de forma duradera en una sociedad de la desconfianza en la que todas “las confianzas se desmoronan. Violentamente o sin ruido” (p. 19). Para marcar bien esta ruptura antropológica, de Certeau opta por la palabra “*incroyable* [incroyable]” más que por aquella otra de incredulidad. La credibilidad sobre la que descansan las diferentes formas sociales se ha derrumbado para dejar paso a un escepticismo generalizado del que de Certeau intensifica hasta tal punto los trazos que parece que es la posibilidad misma de la creencia lo que se hace imposible. “Lo *incroyable*” no es sólo el hecho de la incredulidad con respecto a tal o cual institución o autoridad, llamando a su superación en otra institución o autoridad renovada; es, más bien, la incapacidad de creer en cualquier cosa.

¿Pueden los escépticos hacer sociedad y reunirse sin el menor credo? Para de Certeau el descrédito es mortal. Interpreta esta sombra nihilista, en la que el sol de nuestra modernidad se ha ensombrecido, como un peligro tan grave que el trabajo de relevo de las instituciones y de las autoridades es menos evidente y sencillo que nunca. “Toda autoridad reposa en una adhesión. Proudhon dice incluso que es una «materia de fe» y que tiene como fundamento una «creencia»” (pp. 29-30). Quitad las creencias y quitaréis las adhesiones tácitas a las autoridades, y desde ese momento se derrumbarán. El famoso “plebiscito de todos los días”, que Renan veía en acción en nuestras reiteradas y

<sup>3</sup> Expresión de Merleau-Ponty en *Humanisme et terreur* retomada por Etienne Tassin.

resignificadas adhesiones a la nación, ya no tiene validez para de Certeau y es esta una revolución antropológica de una importancia considerable, que excede la forma nacional de tal o cual sociedad.

#### 4. Diagnóstico del presente

Referido a la pregunta sobre cómo hemos llegado aquí, el diagnóstico del presente es efectivamente inequívoco: “El descrédito de las autoridades es nuestra experiencia. Los síntomas se multiplican, prohíben deshacerse del problema aislándolo en tal o cual sector político, religioso o social. Resurgiendo por todas partes, afectan a todos los valores: los del régimen, los de la patria, los de las Iglesias o los de la Bolsa. Una devaluación se extiende” (p. 20). El término escogido por de Certeau es el término “devaluación”. Claramente hace referencia al procedimiento de creación de valor, de evaluación, del que Nietzsche mostró que es un proceso de adhesión vital a valores sin los que la vida misma no podría conducirse. Evaluar es conjuntamente conferir un valor a una manera de vivir solidificada en una institución y depreciar otras maneras de vivir en relación con otras formas sociales cuya emergencia es retardada, impedida o aminorada según las situaciones. Este compromiso con los valores afirmados es signo de salud para Nietzsche (comprendiendo igualmente cuando la adhesión a los valores es más reactiva que activa). Incluso en la reacción se sigue tratando de la cuestión de la salud del cuerpo, afirma Nietzsche. Por ello puede tratarse de una “gran” salud o de una “pequeña” salud. La referencia a la salud es sugerente. Etimológicamente el verbo latino que está en el origen de la evaluación, y por extensión del valor, *valere*, que significa conferir valor a algo, es el mismo del que nació el término salud: *valere* es efectivamente sentirse bien, saludable y, por extensión, con buena salud. Si la salud social se manifiesta por el compromiso con los valores, una indiferencia excesiva, una incredulidad generalizada con respecto a los valores y a las normas sociales, así como con respecto a todas las instituciones que los encarnan y les dan vida, ponen en gran riesgo esta salud. Así pues, la extensión de la “devaluación” hace que a la larga las condiciones mismas de nuestra sociedad se tornen problemáticas, prohibiendo el menor compromiso con las instituciones y desatando todo lo que había estado anudado históricamente para transformar la coexistencia contingente de los individuos en pertenencia real. Cuando la cotización de una moneda se devalúa en exceso, lo que corre riesgo de desplomarse es el lugar de la Bolsa. Lo mismo sirve para la cotización de todos los valores. Cuando nadie les confiere el menor precio, tienden a convertirse en una lengua muerta, en un régimen de escritura de palimpsesto que ninguna voz puede vivificar.

Frente a este peligro de la modernidad, la tentación de recuperar las viejas autoridades (para ahorrarse el trabajo de refundación de estas autoridades) es enorme. Una tentación así solamente es una trampa adicional. La autoridad desprovista de la menor vida es un astro muerto que se conforman con señalar con el dedo los aduladores del orden. Esta confusión entre orden y autoridad es particularmente nociva, ya que confunde dos regímenes antropológicos distintos, el de la creencia y el de la utilidad. Las consideraciones sobre la necesidad de orden descansan en efecto sobre consideraciones de orden utilitario, mientras que las consideraciones sobre la autoridad descansan sobre convicciones, es decir, sobre formas de confianza sin las que ninguna sociedad podría desarrollarse verdaderamente. De hecho, lo que se revela en esta confusión es la indistinción del reino de los fines y la lógica de los medios. La necesidad de orden es interna al funcionamiento de un régimen de acción: no puede existir “un buen funcionamiento de un partido, de una Iglesia o de una Universidad” (p. 20) sin un mínimo de orden. El orden solamente representa el medio para tal funcionamiento, pero jamás

puede ser el fin. La lógica del Partido no es instaurar un orden sino suscitar un compromiso colectivo con unos valores, con un programa, con un conjunto de fines. A este reino de los fines se acerca de Certeau gracias a la temática de la confianza. La autoridad cobra vida no cuando pone orden sino cuando es convincente. La convicción es así el objetivo buscado por toda institución; cuando lo logra, se convierte en autoridad.

Así como después de la primera guerra mundial Benjamin podía arriesgarse a un diagnóstico sombrío según el cual la cotización de las experiencias decayó, ya que la guerra reveló que no aprendimos literalmente nada, de una manera análoga de Certeau, atento a los efectos de la vitalidad creadora del 68 y al estancamiento de las sociedades posteriores al 68, puede constatar que la cotización de las autoridades ha decaído. Esta lógica parece alcanzar en este punto su paroxismo cuando las instituciones, en vez de suscitar, como un amante, la adhesión que necesitan para convertirse en autoridad, producen, como un campo magnético hostil, la actitud inversa de rechazo.

La figura del creyente queda reemplazada por la del emigrante. Nuestras sociedades producen una huida hacia adelante, un deseo de un lugar lejano que de Certeau interpreta desde el gesto de la salida. Es interesante referirse a la teoría de Hirschman para aprovechar todos sus significados. En un libro muy importante, Hirschman puso de relieve tres actitudes hacia las instituciones: la lealtad, el *Exit* (la salida) y la voz. La lealtad revela una confianza reiterada o renegociada mientras que el *Exit* desvela una tal desconfianza que ya no resulta posible permanecer dentro de la institución y que hace necesaria la salida desde ese momento. La voz representa una actitud intermedia en la que tomar la palabra o criticar no significa aún marcharse. El *Exit* representa así el estadio último de la descomposición de la institución y la llamada a la formación de una nueva institución mediante la elaboración de una Voz que, no logrando alojarse en la institución desfalleciente, reclama una nueva institución. En un espíritu cercano, “la emigración” señala para de Certeau una huida fuera de las instituciones actuales y el deseo de nuevas instituciones. Nosotros desertamos en masa. La deserción puede tomar la forma poco percibida de una nostalgia por el mundo anterior. Más significativamente, la deserción toma la forma de una ruptura con respecto al mundo de hoy en día. Asistimos a la generalización de los “apátridas” (p. 21), según el término elocuentemente retenido por de Certeau.

## 5. La tentación del exilio y la fábula del individualismo

¿Una sociedad puede seguir existiendo si se enfrenta en este punto a la tentación del exilio? “Las instituciones crean hoy en día más emigrados que reservistas; los que se marchan son más numerosos que los nostálgicos” (p. 22). Es importante observar cuál es el proceso social subyacente a la emigración. Son las instituciones las que la fabrican y en ningún caso los propios emigrados. De Certeau explica este proceso mediante la visión del profeta Ezequiel. Cuando la ciudad de Jerusalén fue vencida por los babilonios, tuvieron lugar deportaciones masivas y solamente una minoría salvada, creyéndose la élite, siguió viviendo en el recinto de la ciudad sagrada, ilusionándose por la grandeza real de la ciudad: la arquitectura sagrada de la ciudad ya no existía más que como decorado y en ningún caso como realidad espiritual viviente. La letra de la ciudad permaneció mientras que su Espíritu había huido. De Certeau diagnostica que nosotros estamos ahí: “Nos ocurre algo análogo. Un exilio se produce” (p. 22). Las instituciones continúan funcionando puesto que son protegidas y vigiladas por una “élite” pero ya no se convierten en autoridad puesto que ya han sido abandonadas o están a punto de serlo.

Desde entonces, la cuestión consiste en saber a dónde huyó la gente. ¿Cuál es la contra-sociedad establecida al lado de la sociedad? Sigue haciendo falta haber respondido



a la aterradora hipótesis según la cual nadie aspira en realidad a hacer sociedad en tanto que cada uno está preocupado de sí mismo solamente. Si los individuos huyen de la sociedad, ¿lo hacen para hacer una sociedad de los individuos o no es, más radicalmente, para abolir la sociedad y realizar al individuo? Esta pregunta puede ser abordada desde la larga historia del ascenso del individualismo a la que implícitamente se refiere de Certeau cuando estudia en *La invención de lo cotidiano* la figura de Robinson Crusoe en la novela de Defoe: “Un nuevo rey crece: el sujeto individual, maestro inasible. Al hombre de la cultura esclarecida se le transfiere el privilegio de ser él mismo el dios” (p. 229). Robinson es el síntoma de una sociedad de los individuos. Él manifiesta con esplendor la llegada del individuo dueño y poseedor del mundo.

La pregunta que se plantea entonces es la de saber cuáles son las creencias propias de una sociedad de los individuos. En el espíritu de Defoe, Robinson no tiene este problema ya que él reaviva las creencias de la sociedad británica más allá de ella: desde este punto de vista él es un protozoo de individuo, todavía balbuciente, que se reinicia en la lengua del imperio británico, del que abraza todas las creencias. La larga historia del individuo soberano, afirmándose en todo momento como individuo emprendedor de sí mismo (Foucault, 2004), solamente puede desarrollarse mediante la creación de un cuerpo renovado de creencias sociales. Todavía hace falta que las leyes del nuevo mundo entren en el cuerpo de cada uno y lo remodelen. Esta operación de modelado de los cuerpos es cercana a la descrita por Foucault en *Vigilar y castigar*. De Certeau subraya que los cuerpos “sólo mediante su conformidad a los códigos devienen cuerpos” (De Certeau, 1990, p. 217). El disciplinamiento de los cuerpos trata de “hacerles deletrear un orden” (p. 217). Incluso esta operación es incompleta e insuficiente si no es rematada mediante un conjunto de discursos que son incorporados por los individuos bajo la forma de creencias. La economía liberal está dotada, según de Certeau, de semejante poder. Ella comparte con el totalitarismo el anudar la ley a los cuerpos: “La economía liberal no es menos eficaz que el totalitarismo para llevar a cabo esta articulación de la ley mediante los cuerpos” (p. 217). Solamente se distingue del totalitarismo por el hecho de que no impone nada, sino que se limita a propagar discursos que acaban siendo creídos (como el discurso sobre las riquezas), que suscitan la adhesión de los individuos a la sociedad bajo la forma de prácticas: “una credibilidad del discurso es de antemano lo que hace funcionar a los creyentes. La credibilidad produce practicantes. Hacer creer es hacer hacer” (p. 218).

## 6. ¿Cuáles son nuestras nuevas creencias?

Es esta bella fábula individualista del ser humano creyente la que fue repentinamente interrumpida en mayo del 68 y de Certeau hace su arqueología para comprender mejor en qué medida una sociedad de los incrédulos sigue siendo posible. Lo que caracteriza esta nueva sociedad es, pues, que los seres humanos que allí viven están permanentemente huyendo. De Certeau, de manera elocuente, les llama los emigrados: los seres humanos se convierten en “emigrados” ya que se adhieren cada vez menos “a las instituciones por convicción” (De Certeau, 1993, p. 23). El libro de las huidas es general. Todas las posiciones sociales tienden a ser desertadas. “Lo que emigra, apunta de Certeau, [...] es la adhesión, la de los ciudadanos, la de los inscritos a un partido o a un sindicato, la de los miembros de una Iglesia” (p. 23). Esto no quiere decir que ya nadie ocupe las posiciones sociales sino más bien que tales posiciones son ocupadas por el cinismo, el espíritu de cuerpo o la tradición. De Certeau diagnostica así “una lógica de la ruptura” engendrada por la emigración que se le aparece como “una enfermedad social” (p. 24) en lo que tiene de amenaza a los fundamentos mismos de la civilización. A largo plazo el riesgo es que acabemos viviendo en un “país extranjero” (p. 25).

¿Cómo vivir entonces en sociedad cuando ya no se cree en una sociedad semejante? ¿No estamos ya ahí hoy en día? La destitución de la vieja sociedad no hace justicia a la institución de la nueva sociedad. Las creencias que se desmoronan no deben ocultar las nuevas creencias que emergen. Efectivamente existen (y esto produce el proceso de desagregación histórica de la autoridad de las creencias) las “revoluciones de lo creíble”. “Algunas creencias emergen haciendo posible una elaboración común” (p. 27). El rol de los intelectuales es sin ninguna duda el de estar atentos a estas corrientes de fondo que mantienen unidos a los individuos en la misma sociedad, a estas creencias comunes que pueden ser muy modestas y que no son necesariamente reivindicativas. ¿Dónde estamos nosotros en nuestras creencias contemporáneas? ¿Cuál es el estado de estas creencias? ¿Cómo fabrican nuevas instituciones? Los fundamentalismos religiosos, tan poderosos hoy en día, ¿no son otras tantas tentativas para volverse dueños y poseedores de las creencias sociales? Durkheim, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, explicaba que “entre Dios y la sociedad, hay que elegir”. Pierre Bourdieu explicó que esta alternativa no es realmente una alternativa ya que en realidad es más bien porque la sociedad es un Dios para los seres humanos que la sociedad puede surgir frente a Dios. Así pues, la sociedad es capaz, como Dios, de justificar el sentido de la existencia humana. Ella es suficientemente potente como para elaborar justificaciones sociales (recompensas, distinciones, etc.) que generan la credibilidad. Cuando la sociedad ya no es realmente un Dios para los seres humanos, ¿puede seguir siendo una sociedad? ¿Una sociedad de los incrédulos es soportable? Sin duda somos contemporáneos de nuevas creencias, de las que habría que hacer un listado y entre las que figurarían en lugar preferencial la convicción de que entramos en una época de igualdad de género y en una de común pertenencia de humanos y no humanos a la naturaleza. Una militancia de nuevo cuño se constituye en la intersección de estos regímenes de creencia: el ecofeminismo. Y puede estar ahí una consecuencia última de la sociedad del éxodo diagnosticada por de Certeau. Tanto hemos emigrado fuera de las formas tradicionales de vinculación institucional y de autoridad social clásicas, que nos hemos colocado en la vertical de la sociedad, en una relación de pertenencia a la naturaleza, y que desde esta vertical estamos rehaciendo la sociedad de otro modo. Una sociedad del éxodo, haciéndonos salir de los regímenes productivistas y capitalistas, y de las credibilidades políticas que los sostienen, ¿no es, pues, un camino hacia el futuro? ¿Cuáles serían entonces sus instituciones?

### **Bibliografía**

- De Certeau, M. (1968). *La prise de parole*. Desclée de Brouwer.
- De Certeau, M. (1987). *La faiblesse de croire*. Seuil.
- De Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien*. Folio-Gallimard.
- De Certeau, M. (1993). *La culture au pluriel*. Seuil.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*. Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, Territoire, Population*. Gallimard-Seuil.
- Lefort, C. (1992). *Écrire. À l'épreuve du politique*. Calmann-Lévy.
- Tassin, E. (2012). *Le maléfice de la vie à plusieurs*. Bayard.

## *Stásis.* La sustancia de la guerra, la esencia de la institución<sup>1</sup>

César López Rodríguez\*  
Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen.** El objeto del texto es clarificar la estructura del concepto de institución, la estructura de la institución misma, en función de un término: el de *stásis*. La *stásis* constituye el núcleo de la institución, habita su interioridad, ocupa el centro del orden que instituye. El concepto de institución presupone el de la *stásis*.

**Palabras clave.** Institución, *stásis*, espacio, propiedad, comunidad, guerra.

## *Stasis.* War's Substance, Institution's Essence

**Abstract.** The aim of this paper is to clarify the concept of institution and its structure. For that purpose, the text uses the concept of *stasis*. The *stasis* constitutes the core of the institution: inhabits its interiority and occupies the center of its instituted order. The concept of institution presupposes the concept of *stasis*.

**Keywords.** Institution, *stasis*, space, property, community, war.

parola bellissima e terribile  
Stolfi (2012, 16)

Le terme d'institution est [...] une matière proprement  
illimitée, le but de notre étude étant précisément d'éclairer  
la genèse du vocabulaire qui s'y rapporte

Benveniste

### 1.

Escribo —transcribo, traduzco: per/vuerto<sup>2</sup>—, entre la lealtad de la mención y la ilegitimidad del exceso, entre la ortodoxia y la disensión, lo aviso, en este párrafo inicial, en palimpsesto.

El concepto de institución supone el de la *stásis*. De acuerdo con el uso actual del término, la institución es el estatus político de una comunidad organizada en el interior de unos límites territoriales. Esto es tan sólo una primera aproximación, que no intenta determinar conceptualmente la institución, cosa que tampoco hace falta, pues lo que interesa aquí es la esencia de la *stásis*. Por el sentido del término y por la índole del

---

<sup>1</sup> Trabajo realizado en virtud de un contrato FPI-UAM.

\* cesar.lopezr@uam.es

<sup>2</sup> Traduzco, o *conduzco*, más bien, no del original al castellano, sino de un texto a otro texto, variante, modulación, o perversión suya, según aquella alusión que, respecto a Lewis Carroll (y su “Jabberwocky”), realizó un notable traductor, señalando “la nefanda y perversa intención de traducir” (Panero, 2011, 280).

fenómeno histórico, la institución representa un determinado modo de estar de una comunidad, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esa razón, frente a los diversos estatus individuales y colectivos teóricamente posibles, ella es el estatus por antonomasia. De momento no cabe decir más. Todos los rasgos de esta manera de representársela —estatus y comunidad— adquieren su sentido en virtud del rasgo adicional de la *stásis*, y se vuelven incomprensibles si no se entiende adecuadamente la esencia de la *stásis*.

Fin de la referencia. El fragmento aludido, en cita no críptica, corresponde a la sección primera de un texto polémico —objeto él mismo de innumerables señalamientos y criminalizaciones por parte de sus no-declarados enemigos—: *El concepto de lo político* (en su versión de 1932), obra del jurista alemán Carl Schmitt<sup>3</sup>. Sus juicios —su obra, su figura, su fantasma— nos acompañarán en lo que sigue. Aludo la literalidad de su arranque y eludo algunos, pocos, de sus aportes. Excluyo el concepto de *Estado*, central en el documento, y desplazado sin embargo desde el inicio por el de *lo político*. Importo en su lugar los nombres de la *institución* y de la *stásis*, respectivamente. Donde el original dice *pueblo*, escribo *comunidad*. He ahí, pues, el juego de referencias sobre el que este texto se levanta. Y los polos que ordenan su estructura: *institución*, *stásis*, *comunidad*.

Al contrario que en el texto schmittiano, es prioridad de mi trabajo clarificar la estructura del concepto de institución, la estructura de la institución misma, en función de tal término, menos popular: el de *stásis*. La *stásis* —adelanto aquí un juicio propositivo— constituye el núcleo de la institución, habita su interioridad, ocupa el centro del orden que instituye. Cabe para tal concepto la literalidad schmittiana: “el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente”. El concepto de institución supone el de la *stásis*.

## 2.

Podemos constatarlo en los registros del término.

Una aclaración preliminar, anterior a cualquier explicación conseguida o intentada. Un articulado diccionario, *A Greek-English Lexicon*, de Liddell-Scott (1ª ed. 1843), da por *stásis*:

Stasis. [hístemi] placing, setting [...] erection of a statue 2. Standing stone, pillar 3. Erection, building [...] weighing [...] B. standing, stature ... standing still, stationariness ... 2. The place in which pone stands or should stand, position, posture, station ... stable, stall...

II. party, company, band III. Esp. party formed for seditious purposes, faction ... faction, sedition, discord ... 3. Division, dissent v. statue, decree (Liddell & Scott, 1983, 1634)<sup>4</sup>.

P. Chantraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque. Histoire des mots L-O*, recoge por su parte:

STÁSIS: f. ‘fait de placer, de dresser, de peser, de payer’ etc.; avec un sens intransitif ‘fait d’être debout, emplacement, position’, etc., aussi ‘fait de se lever, de se soulever, soulèvement, rébellion’ ... et finalement comme terme politique ‘division, faction’, etc.

Composés: bou- ‘étable’, ana- ‘action de relever, écarter, se relever, s’écarter’, dia- ‘fissure, separation’, hypo- ‘support, dépôt, fondation, origine,

<sup>3</sup> Puede encontrarse el objeto de la deformación o paráfrasis en Schmitt, 2016, 53-54.

<sup>4</sup> Translitero en lo que sigue las expresiones griegas al alfabeto latino.

résolution, réalité’. Voir aussi HISTIMI. Dérivés: stásimos ‘calme, stable, solide’.

En grec moderne stasis presente le même champ sémantique ‘maintien, arrêt, station, immobilité’, et d’autre part ‘rébellion, mutinerie’.

Etimologie: Nom d’action répondant à la racine de esten ‘tenir droit, se tenir debout’ (cf. Istimi). Il est identique à skr. Sthiti- f. ‘fait d’être debout, immobile’ p.e. lat. Adv. Statim ‘sur place, immédiatement’ et avec une sffixation propre au lat. Statio ‘emplacement, arrêt’; en germanique, got. Staps m. ‘emplacement’, v.h.akk. stat f. ‘emplacement’ ... Il existe aussi des forme à vocalisme radical long: avest. Staiti- f. ‘fait d’être debout, position, emplacement’ lette stasis pl. ‘arrêt, solstice’, etc. (Chantraine, 1984, 1044).

F. Montanari, por último, registra —también en traducción al idioma inglés (a pesar de la originaria redacción italiana del diccionario)— en un primer grupo de diversas acepciones:

“immobility, stillness”; “cessation, end pause, suspension”; “position, place, lodging”; “*milit.* barracks, garrison”; “state, position, condition”; “*archit.* foundations”; “faction, party”; “group, company”; “sedition, strife, discord, contest”; “*abs.* storm”; “dispute, dissent, quarrel, point of contention”.

Y, en una segunda agrupación de significados: “act of establishing *or* erecting, setting up, placing”; “weighing” (Montanari, 2015, 1953).

Retengamos, pues: una polaridad contradictoria, unida o reunida en un solo término. Notemos: la expresión enraíza en el espacio como realidad fundamental respecto a la cual se configura. Los sentidos —localizados, localizables— relativos a la *habitación* del espacio constituyen su primera referencia. De un lado, *lugar, situación, posición, emplazamiento*. Conforme a ello, *fundamento, construcción, erección, elevación*. En el cruce de ambos, valdría decir, entre la instauración y la instalación: *la institución*. Ahí, en ese punto, el concepto positivamente dibujado comienza a reflejar su negatividad interior. Pues, en efecto, el *alzado* (o la *construcción*) se acompaña del acto de *levantar*, y aun, eventualmente, de su objeto terrible: el *levantamiento*, la *sublevación*, desde los cuales emerge la contrafaz siniestra —netamente política, ahora en sentido destructivo— del concepto: *partido, compañía, campaña, bando, facción, sedición, división y disensión: momento de la discordia*.

Schmitt pensó la soberanía como concepto límite, *Grenzbegriff* (Schmitt, 2009, 13). Hago aquí lo propio con la *stásis*.

### 3.

La continuada alusión al jurista alemán no es aleatoria. Comparece el término de *stásis* en al menos dos centrales ocasiones a lo largo de su amplia trayectoria: en primer lugar, en *El concepto de lo político* (*Ur-texto*: 1927; edición canónica: 1932/3; edición ampliada: 1963) en situación no referida todavía; después, en *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política* (1970). Discípulo de Hobbes, dedica innumerables apuntes y anotaciones, en estos y otros textos, a pensar la cuestión (propia del vocabulario y la experiencia modernos) del alcance y límite de la *guerra civil*<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Armitage descrece de la posibilidad —y aun legitimidad— de traducir “*stásis*” por “*guerra civil*” (mediando la romana *bellum civile*: término sobre el que todo su discurso pivota), siendo para él conflictos

Las alusiones que orientan el presente trabajo son, pues, dos. La primera, en una nota al texto:

En Platón, *Politeia* V, XVI, 470, se pone un fuerte acento sobre la oposición entre *πολέμιος* y *ἐχθρός*, y se la correlaciona además con la que existe entre *πόλεμος* (guerra) y *στάσις* (revuelta, revolución, rebelión, guerra civil). Para Platón, la guerra propiamente dicha sólo puede ser entre griegos y bárbaros (que son “enemigos por naturaleza”); las luchas entre griegos, por el contrario, son para él *στάσεις* (lo que Otto Apelt, en su edición de la *Philosophische Bibliothek*, traduce por “Zwietracht”, disensión). Lo que opera aquí es la idea de que un pueblo no puede hacer la guerra contra sí mismo, y que una “guerra civil” sólo puede ser automasacre, no en cambio formación de un nuevo Estado o incluso de un nuevo pueblo (Schmitt, 2016, 161, n. 5).

La segunda, en el cuerpo mismo de la obra ulterior:

Por el contrario, hace falta hablar aún del criterio de lo político y de la teología política, de la distinción entre amigo y enemigo. Peterson apela en relación con la doctrina de la Trinidad cristiana a un pasaje de Gregorio Nacianceno (*Oratio theol.*, III, 2), en cuyo núcleo se halla esta formulación: “Lo uno (*to Hen*) está siempre en rebelión (*stasiatsion*) contra sí mismo (*pros heautón*)”. En medio de la formulación más irreprochable del difícil dogma nos encontramos con la palabra *stasis* (Schmitt, 2009, 127).

Una opone esencialmente *stásis* a *pólemos*, como *ekthrós* a *polémios* (o *inimicus* a *hostis*). La otra específica, en palabras de J. Derrida, “cómo se divide y se opone el Uno, cómo se opone a él mismo poniéndose, cómo rechaza y viola la diferencia que lleva en él, cómo hace la guerra, *se hace la guerra*, [...] *se hace violencia*, se transforma en violencia [...] siempre, Él, el Uno, el Uno «difiriendo de él mismo»” (Derrida, 1998, 110, n. 13). Ambas acotan el fin y el inicio, el comienzo y el final de las referencias —por lo demás, escasas— que entrañan nuestro enigma.

#### 4.

La primera distinción puede complicarse acudiendo a la exposición del término en sede filosófica —no en su originaria acuñación lírica; épicamente, por cierto, el concepto no comparece (Donoso Johnson, 2020)—. Atendamos a la misma referencia schmittiana. Dice Platón —y, como nota Derrida (1998, 111), Schmitt elude—, o, más bien dice Sócrates a Glaucón, *dramatis personae*, en el texto que Platón redacta:

Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra [*pólemos*], y, por otro, a la *disputa intestina* [*stásis*], hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, *lo familiar y congénere* [*oikeion kai syggenes*], y, por otra, *lo ajeno y lo extranjero* [*allótrion kai othneion*]. A la hostilidad con lo familiar se le llama “disputa intestina”, a la hostilidad con lo ajeno “guerra”. [...] Mira ahora si es apropiado lo que sigue. Afirmando, en efecto que *la raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma, ajena y extranjera respecto de la raza bárbara*. [...] Entonces, *si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos* [*polemíous phýsei einai*], y a esa hostilidad la llamaremos “guerra” [*pólemon*]. En cambio, *cuando combaten griegos contra griegos, habrá que*

---

de diferente escala y rango —en intensidad y extensión—. Hago constar su discrepancia, pero sigo a Schmitt en lo que al estudio del concepto se refiere. Cf. Armitage, 2018, 57.

*decir que por naturaleza son amigos [phýsei men phílous einai] y que Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas [stasiázéin], y a esa hostilidad la denominaremos “disputa intestina”. [...] Observa ahora, cuando ocurre algo de esta índole que hemos convenido en llamar “disputa intestina”, en la que el Estado se divide en facciones, y cada una de éstas devasta los campos de la otra e incendia sus casas, cómo la disputa intestina parece abominable y ninguna de las facciones patriotas; si no, no habrían sometido a su madre y nodriza<sup>6</sup> a tales estragos. Lo que me parece razonable es que los vencedores quiten los frutos a los vencidos, de modo que pueda pensarse que se reconciliarán y no estarán combatiendo siempre. [...] Consiguientemente, litigarán como quienes han de reconciliarse. [...] Entonces los enmendarán amistosamente, sin llegar a castigarlos con la esclavitud o con el exterminio, ya que son enmendadores, no enemigos [sofronistai ontes, ou polemioi; ss. míos]<sup>7</sup> (Platón, 1986, V 470b-471a).*

Y, asociado con el anterior pasaje, en el fúnebre *Menéxeno*:

Después de estos acontecimientos, una vez que se restableció la calma y se hizo la paz con los otros, la *guerra civil* [atención: *oikéios pólemos*, en destrucción de las distinciones schmittianas y anteriores] se desarrolló entre nosotros de tal forma que, *si el destino determinara a los hombres a tener disensiones, nadie desearía que su propia ciudad sufriera de otro modo este mal. ¡Con qué buena disposición y familiaridad se entremezclaron los ciudadanos entre sí, tanto del Pireo como de la ciudad y, contra toda esperanza, con los demás griegos! [ss. míos] (Platón, 1992, 243 c-e).*

Ahora bien, las *Leyes* —tras la interdicción de parricidio y matricidio— sancionan, castigan y eximen de pena (o, aún más: *de culpa*):

Si un *hermano* [*adelphós*: hermano de sangre] matare a otro hermano en la *disensión de una lucha* o de alguna otra forma semejante, si se defiende del que primero se fue a las manos, *quede puro* [*catharós*] *como cuando mata a un enemigo*, y también sea de la misma manera si un ciudadano mata a un ciudadano, o un extranjero a un extranjero [ss. míos] (Platón, 1999, IX, 869 c-d).

Aristóteles, por su parte, posteriormente en el tiempo, mas en paralelo en cuanto a la acotación del concepto, refiere la siguiente ley promulgada por Solón: “el que, estando dividida la ciudad, no tome las armas ni con unos ni con otros, quede condenado a la *atimía* y deje de tener parte en la ciudad” (Aristóteles, 1984, 8, 5).

A ello se añade la imposición de la *amnistía* (Aristóteles, 1984, 36, 9; 40, 2), de complicada estructura: la guerra civil es necesaria, ob-ligatoria (o, más bien: re-ligatoria) —siguiendo a Platón en los aludidos pasajes—; es decir: reúne y asocia a los contendientes en combate *como hijos de la misma tierra*. Y restaura, *en el combate mismo*, la propia hermandad que ha sido escindida por la violencia. De ahí que, una vez transcurrida, deba

<sup>6</sup> Alusión a un pasaje anterior, donde se especifica el origen *térreo* de los ciudadanos y la ciudad —y en especial de gobernantes y militares—: “que habían estado en el seno de la tierra, que los había criado y modelado, tanto a ellos mismos como a sus armas [...]”; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra, por ser su madre, los dio a luz. Y por ello deben ahora preocuparse por el territorio en el cual viven, como por una madre y nodriza, y defenderlo si alguien lo ataca, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos y como hijos de la misma tierra” (Platón, 1986, III 415 d-e).

<sup>7</sup> Tomo los nombres y fragmentos correspondientes al original griego de Platón (1969).

ser en cuanto tal *reprimida y olvidada*. La *stásis* fuerza, al inicio, a la participación y al partido; y, en su acabamiento, al olvido deliberado<sup>8</sup>. Tales son sus exigencias.

La ciudad, la estirpe, la cerrada dimensión (intersecante) de *gens* y *pólis*, se fundan sobre la estricta magnitud de la hermandad y de la sangre. Así pues, más que *guerra fratricida*, la *stásis* queda calificada en los antiguos documentos de cuño filosófico (insisto —quizás no sea casual—: no en los líricos ni, ante todo, *tampoco en los épicos*) como *guerra fraterna o fraternal*. Agamben —con apoyatura en Loraux—, define: la *stásis* es un “*umbral de indiferencia*” (Agamben, 2017, 24) entre la escena íntima de lo doméstico y la esfera comunitaria de lo político; o, en suma: entre la sangre y el poder. Frente a la estabilización del mundo social y político así dividido, la transgresión de sus instancias: “la guerra civil asimila y hace indistinguibles al hermano y al enemigo, el adentro y el afuera, la casa y la ciudad. En la *stásis*, el asesinato de aquello que es más íntimo no se diferencia del asesinato de lo que es más ajeno” (Agamben, 2017, 24). Así pues la ciudad *se reprime, se contiene, se concentra en cuanto familia (agónica y antagónica)*. Y, al contrario, la familia “*se excede [s. mío]*” (Agamben, 2017, 25) —*se transforma, se destruye y constituye*— en ciudad. La *stásis* es el dispositivo de conmutación de política y familia, de perturbación de economía y política, de alteración —mutua— de estirpe y *pólis*.

## 5.

No es, sin embargo, el objetivo del trabajo atestiguar la fragilidad íntima de las aparentemente estables categorías schmittianas. Tampoco y por lo mismo denunciarlas. Dicha operación destructivo/deconstructiva ya ha sido realizada por otros (los mentados Derrida y Agamben, ante todo, siempre abastecidos de argumentos de N. Loraux). Su objetivo (u objeto, más bien), quedó dicho en el inicio, y era y es la *institución*.

Volvamos —sin menoscabar lo hasta ahora detallado— a ella, pues. *Institución* puede así descomponerse netamente en, como mínimo, dos momentos (recogidos a su vez en dos distintas acepciones): 1. el acto de la institución, la acción de instituir (verbal y no sustantivamente referidos): en suma, la institución *violenta* —la dimensión violenta de la institución: lo que denomino (si se me permite el atrevimiento de la acuñación de una fórmula) *el estigma de lo político*: signo, marca y seña de lo político, y a la vez su escándalo, abyección y vergüenza—; 2. el objeto instituido: lo que ordinariamente entendemos por *institución* en cuanto tal (“esta” o “aquella”, “tal” o “cual” institución).

Esta dualidad aparente esconde en verdad una terna, en el fondo ya apuntada: 1. La *constitución* —de la institución— (como proceso); 2. La *institución* como estructura estabilizada; 3. La *destitución* como reverso negativo —y necesario— de constitución e institución: lo que en la primera es una negatividad súbita, una exclusión violenta y brusca (la violencia de la *fundación*), requerida por la instalación de la segunda, es en esta última una violencia archivada y por lo tanto dilatada, modificada, diferida o reprimida en el tiempo y el espacio. Proporciona el término mismo (o sea: “institución”), pues, una clave: la de la contención, en su interior, de *lo destituyente originario*. Toda institución —todo proceso de institución— conlleva y comporta, exige y requiere de exclusiones, destituciones, destrucciones, atestiguadas en el perímetro de sus propios límites.

A esta consideración es a la que la *stásis* nos determina. Para clarificar esta estructura me sirvo de su arcaico concepto, siguiendo sin embargo dos máximas de forjadura contemporánea: una, en la apertura político-militar de dicha era, es debida al mayor general Carl von Clausewitz, y reza así: la guerra es la continuación de la política por otros medios

<sup>8</sup> Cf. Loraux 2008, 146; más en concreto, sobre el literal “borrado” o “borramiento” del pasado político, p. 151.



(von Clausewitz, 1999, 47); otra, debida a Michel Foucault, comparece en el diagnóstico de la crisis de tal tiempo —crisis, por lo demás, sin final ni fin— y, atendiendo al sentido de la primera, invierte y pervierte su disposición: “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 2003, 24)<sup>9</sup>.

Así pues, entre guerra y política, entre política y guerra, atendamos a la relación vinculante y constitutiva de *stásis* e institución. Se trata del origen y catástrofe (inescindidos, inescindibles) del concepto, de los conceptos, de *institución*. Frente a Koselleck (2007): no se trata de una patogénesis de lo moderno —en exclusiva—; contra Schmitt (1979): no consiste en su contemporáneo arruinamiento. Se trata, más bien, de la patogénesis de lo político mismo, o de la institución así entendida (toda vez que reduzco en mi discurso lo esencial de la institución a la esencia de lo político).

## 6.

Hago ahora una postrera alusión al título, y una justificación de parte:

Empleo una connotada terminología filosófica, pues *hay* un cruce *sustancial* de filosofía y política en este punto. Significo con *sustancia* el substrato y fundamento que, en origen, antes de toda fundación, antes de toda traducción, antes de toda herencia —filosóficas, políticas; filosófico-políticas—, signaba y significaba ya en el término la condición ulterior de la institución (arcaicamente: *ousía*), esto es: la *presencia* como *estar emplazado*, *estar en un lugar*, más que meramente “existir” o “ser” (García Marqués, 2021, 179). Designo con *esencia* la interioridad configuradora, el concepto activo, el núcleo constituyente, a veces oculto, otras conjurado, eventualmente invocado y asiduamente obedecido de la institución. Con *guerra* denomino la condición esencial de la violencia organizada con pretensión de monopolio, políticamente, según la acotación que antes adelantaba: el estigma de lo político. Por *institución* comprendo —por ahora y ante todo— el producto del poder. El poder es, con ello, *anterior* a la institución, y se ejerce en la *institución misma* (en el doble sentido referido *supra*).

Por lo dicho, el título es susceptible de inversión o quiasmo: “la sustancia de la guerra, la esencia de la institución” bien puede tornarse en “la esencia de la guerra, la sustancia de la institución”. Ambos sintagmas califican y acotan, sin embargo, un nombre, que constituye su elusivo núcleo: *stásis*.

Una constatación antecede estas distinciones: terminológica y etimológicamente —y, luego, conceptualmente— *la stásis habita la institución* como su *esencia interior contradictoria*, como su *fundamento y puesta en cuestión*, como su *reversión* o *inversión enemiga*. Conviene recordar —como Schmitt nunca hace, por cierto— que *hostis* significa

<sup>9</sup> Y continúa: “Lo cual querría decir tres cosas. En primer lugar, esto: que las relaciones de poder, tal como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por *punto de anclaje* cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra. Y si bien es cierto que el poder político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquélla [...]. En esta hipótesis, el papel del poder político sería *reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa*, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. [...] vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra. [...] *Nunca se escribiría otra cosa que la historia de esta misma guerra, aunque se escribiera la historia de la paz y sus instituciones*. La inversión del aforismo de Clausewitz querría decir, además, una tercera cosa: la decisión final sólo puede provenir de la guerra [...]. *El fin de lo político sería la última batalla, vale decir que la última batalla suspendería finalmente, y sólo finalmente, el ejercicio del poder como guerra continua* [ss. míos]” (Foucault, 2003, 24-25). Pero el fin de lo político no sólo comprendería el final de los pueblos y sus lizas, sino la extinción de los hombres y mujeres mismos que los componen: esa última batalla está fuera de la historia, y lleva por nombre *Armagedón*.

tanto *enemigo* (político) como *huésped* (doméstico); en origen: aquél que compensa una donación con una contradonación (Benveniste, 1983, 61-62).

La *stásis* interior, ínsita pues a y en la institución misma.

## 7.

Este lexema testimonial *-st-*: acuñado en la raíz protoindoeuropea del término (\**sta-*) constituye la marca, la traza, la huella, el signo, la señal de un *interior abyecto*. El archivo siniestro, el núcleo latente de la institución, dispuesto siempre a emersión e insurgencia.

Constan entonces dos sentidos posibles de la relación *institución–stásis*, a distinguir, a criticar, a decidir: 1. *Stásis* como *origen* legendario, cancelable, de la institución, sólo en y por el recuerdo patente: i.e., la fundación o crimen original exorcizados en la memoria de su evidencia, haciendo de la *stásis arché* en el sentido de *comienzo y mandato* (o, a modo de ejemplo: *así fue, en efecto, la violencia en el origen, mas quede administrado su recuerdo y prohibida su reproducción*). Y, 2. *Stásis* como *ser–esencia* o marca *siempre presentes* de —y en— la institución.

O, desde el lado inverso de la relación *institución–stásis* (es decir, de la *stásis* a la *institución*): 1. La institución como cancelación de la *stásis*, precisada sin embargo de su comparecencia para poder tener lugar (i.e.: prioridad ontológica del desorden sobre el orden). O bien, 2. La institución como extensión y cumplimiento del mandato de una *stásis* originaria, siempre en su seno y en cuanto tal.

En el fondo, la pregunta por la contraposición o hermandad de institución y *stásis*. ¿Y no puede la hermandad ser contrapuesta hasta el extremo en la fraternidad y la confraternidad de la guerra civil?

Propongo entonces un errar y deambular, incluso un desorientarse, en torno a las ruinas que el concepto de institución ha depositado en el espacio y en el tiempo. También en el espacio y tiempo presentes.

## 8.

Puede que el tiempo sea el gran destructor, garante de la devastación y el exterminio. Puede que el emblema de la institución, fruto del poder, no sea —no pueda ser—, pues, el tiempo, sino que demande con necesidad de su contraparte: el espacio. La intuición está contenida en un apunte de Carl Schmitt: “el espacio es la imagen de nuestro poder, y el tiempo la imagen de nuestra impotencia”<sup>10</sup>. El poder, es cierto, faculta esencialmente destrucciones. Pero el tiempo no conmueve con violencia: no abate, no aterra, al contrario que el poder. Y destruye, sin embargo, a la postre y sin misericordia.

La alusión titular a la metafísica está, pues, justificada: *stásis —nomen actionis*, término deverbativo— designa en primera estancia *ser y presencia, ser y estar emplazado (en el espacio)*. Y sólo después la (auto)destrucción ínsita a esta espacialidad.

Arroja la etimología luz a propósito de la relación de *stásis* con los conceptos de *institución* y *guerra*. “Institución”, “instaurar” y “destituir” comparten raíz con *stásis*. Se

<sup>10</sup> Schmitt, 2021, 234. La anotación corresponde al 5.5.1948 y, en realidad, Schmitt localiza la paternidad de la sentencia en el filósofo Émile-Auguste Chartier, alias *Alain*. Todavía con dudas, enfatiza la cuestión del espacio, renunciando parcialmente a la del tiempo: “Dejo abierto si realmente es cierto lo del tiempo. Pero el espacio es el poder. [...] *La esencia del ser es ser espacio, ubicación, espacio y poder; no se trata del tiempo sucesivo; es la presencia, es decir, el espacio*. La impenetrabilidad de los cuerpos era espacio y poder. Precisamente eso cesa. La ilimitada penetrabilidad de las olas ya no es poder, sino influencia. Dios ha muerto significa: el espacio ha muerto, la corporeidad está muerta [...]; en lugar de ello, sumisión bajo las potencias. *El espacio es poder presente, no potencia. El tiempo no es ni una cosa ni la otra; potencias no son aún poderes ubicados; poderes son potencias ubicadas* [ss. míos]” (Schmitt, 2021, 234-235).

trata del étimo \*sta-. De idéntica fuente: el castellano *estar*, del latino *stare*, significando en esencia *lo mismo* que la primera acepción de *stásis*: no en origen *constar*, sino “estar en pie”, “mantenerse firme” (Corominas, 1954, 420). Acompañan al término (sigo ahora a Roberts y Pastor, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*):

STA- Estar en pie. I. Radical sta-. LAT. Sto: estar en pie. Derivados: estar, estamento. CON sufijo -men: sta-men, stamen: hilo. De donde estambre. II. Grado cero std-. Con sufijo std-ti. Lat.: statio, parada (estación). Lat -stitium: detención. De donde armisticio -jerga renacentista a imitación de iustitium or. Lat. “suspensión de los tribunales”. De donde solsticio. EN GR. -Dentro de este grupo: II. std Con sufijo -ti. STÁSIS: detención. Traducción literal, de donde estasis (castellano): “estancamiento de sangre o de otro líquido en alguna parte del cuerpo”. 2. Con sufijo std-to- Gr. STATÓS: parado, de pie. 2. CON SUFIJO STD-NO-. A. Lat. Destino: destinar, “poner firme”, “establecer”. B. Obstinar, “persistir”. 4. Con sufijo std-tu- Lat.: status, estado, condición. 6. Con sufijo std-dhli- Lat. Stabilis, estable. III. Grado cero st-. 1. Forma reduplicada si-st- A. Lat. Sisto: parar, detenerse. De donde asistir, consistir, desistir, existir, insistir, persistir, subsistir. B. Gr. HISTIMI: poner, colocar. Apóstata, éxtasis, metástasis, sistema. C. Gr. HISTÓS, tejido (“colocado”). ... IV. Con alargamiento stau-. Con sufijo stau-ro- A. IAT. Instauro: instaurar. B. Lat. Restauero. V. Grado cero STU- Con sufijo stu-lo- Gr. STYLOS, columna (Roberts, Pastor, 1996, 167-169).

Una misma condición espectral, auto-adversativa, afecta a la raíz \*s(w)e-, étimo principal del primer viraje de la *stásis* (en su traducción romana como *sedition* y *secessio*). Atañe en igual modo a la controversia de la institución. De dicha raíz proviene el pronombre reflexivo (de 3ª persona) “se”. Significa en origen: “que pertenece a uno mismo”. Así pues, connota especialmente identidad y propiedad, como en el latino “sui” (genitivo, i.e.: “de sí”). Pero incorpora dicha partícula, al mismo tiempo, un sentido de *separación*, *alejamiento* y *privación*: de donde “sin” (que actúa por sí solo) o “secesión” y “sedición” (ya mentadas), junto con “secreto”, “segregación” y “seducción”. Representa, en suma, un *éxtasis* (palabra habitada por el espectro de la *stásis* en igual manera) de la institución: exilio y éxodo violentos de su figura.

Añade Benveniste a este respecto —quien, por cierto, no dedica página alguna ni nota en particular a la raíz de la *stásis* (\*sta-), ni a su concepto— en un pasaje fundamental para nuestra disputa:

Todo lo que sale del \*swe se convierte en \*swas, latín suus, “suyo” (en el sentido absoluto indicado más arriba) y la propiedad misma no se define más que dentro del grupo incluido en los límites del \*swe. De este modo, y volviendo a los términos griegos, \*swe explica a la vez ídios, “particular a uno mismo”, y hetairos, que implica la relación con un grupo de clase de edad o de profesión. La situación reconstituida por esta comparación reproduce el sentido propio del indoeuropeo \*swe, que implica a la vez distinción con todo el resto, atrincheramiento sobre uno mismo, esfuerzo por separarse de todo lo que no es el \*swe-, y también, en el seno del círculo discriminativo así formado, relación estrecha con todos aquellos que forman parte de él. De ahí esa doble herencia, a la vez el idiótés, el ser social restringido a sí mismo, y también el sodális [\*], miembro de una cofradía estrecha. Esta dualidad sobrevive, puesta de manifiesto por la etimología, en las dos formas se del latín, convertidas en independientes; se reflexivo, que indica “uno mismo” y se separativo, sed, “pero”, que señala distinción y oposición. [...] Vemos, por

tanto, que también aquí (como para la libertad) es la sociedad, son las instituciones sociales las que proporcionan los conceptos en apariencia más personales. En la gran unidad léxica, formada por numerosas subunidades, que procede del término \*swe, se reúnen a la vez los valores de institución y los de la persona que remiten a uno mismo, preparando, en el grado más alto de abstracción, la persona gramatical (Benveniste, 1983, 214).

Un apunte, por cierto, final, respecto del castellano *guerra* —del germánico occidental “werra”: discordia, pelea; con raíz indogermánica en “Wers-”: confundir, mezclar (Roberts, Pastor, 1996, 195)—. Nota Corominas cómo no hay testimonio sustantivo ni traza relevante del latino *bellum*: “En España no hay memoria directa o indirecta de la existencia de otro vocablo para esta idea esencial”. Su origen es, dice, privativo de los idiomas germánico-occidentales: así en alemán antiguo “*Wërra*” como “*pelea, confusión, tumulto*”; en alemán medio, “*Werre*”, “*discordia*”, “*combate*”; alemán contemporáneo, “*Wirren*” (pl.), “*desórdenes, disturbios*”, “*perturbaciones*”. “Nótese”, indica, “además que el vocablo no parece haber tenido nunca el significado de «guerra» en los idiomas germánicos (a no ser por influjo romance), de suerte que el cambio semántico debió de producirse al pasar el vocablo de boca de los auxiliares germanos del Imperio, donde tendría valor de eufemismo, a la población de lengua romance” (Corominas, 1954, 826).

Este complejo sistema de raíces nos confronta con la dimensión bélica de la institución misma: pues el *estar en pie*, el *mantenerse firme*, el *permanecer incólume*, son acciones de *resistencia*, i.e.: efectuadas *contra* la adversidad, *contra* el adversario, *contra* el enemigo. Si la institución es orden, trazado, límite, guerra es confusión, difusión y —mortal— mezcla.

Recapitemos, hagamos recuento. Concluyamos. Reunidos, se asientan en la institución, concentrados en la *stásis*, tres aspectos principales: el espacio; la propiedad; la guerra (como des-orden).

Una ulterior investigación, o una continuación de este documento, una vez atendida la interioridad siniestra del concepto, así como su acuñación filosófica originaria, meditaría sobre la *exteriorización* de su estructura; atendería exhaustivamente a las traducciones del término y la vigencia de la experiencia que dichas versiones y virajes acreditan; examinaría, pues, las expresiones del linaje bastardo de la *stásis*: *sedition*, *secessio*, *bellum civile*, *intestina bellum*, *bellum incivile*, *bellum omnium contra omnes*; exhaustaría el concepto de lo civil —engendrador de múltiples conflictos—; expondría la relación de las modernas guerras de religión, de las ulteriores guerras civiles; referiría la consistencia categorial de la llamada Guerra civil europea, de 1914 a 1945 (con mención aparte a la Guerra de España, de 1936 a 1939); deconstruiría el contemporáneo concepto de *guerra civil universal*; discurriría, en suma, sobre el legado aciago de la *stásis* en el contexto del siglo XX europeo —con particular atención a su(s) filosofía(s), expresa(s) u oculta(s)—.

Pero las fuerzas son limitadas, y el tiempo se ha cumplido: consumado, consumido. Es —no lo olvidemos— la imagen de nuestra impotencia.

## Bibliografía

- Agamben, G. (2017). *Stasis: la guerra civil como paradigma político*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aristóteles (1984). *Constitución de los atenienses*. Madrid: Gredos.
- Armitage, D. (2018). *Las guerras civiles. Una historia en ideas*. Madrid: Alianza.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas. I. Economía, parentesco, sociedad. II. Poder, derecho, religión*. Madrid: Taurus.

- Benveniste, E. (1993). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Chantraine, P. (1984). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots L-O*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Corominas, J. (1954). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana. Vol. II. CH-K*. Madrid: Gredos.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad. Seguido de "El oído de Heidegger"*. Madrid: Trotta.
- Donoso Johnson, P. (2020). La stásis en la poesía griega de la época arcaica (s. VII-VI a.C.). En *Talia dixit* 15, pp. 1-31. DOI: <https://doi.org/10.17398/1886-9440.15.1>
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- García Marqués, A. (2021). *Ousia*: su significado y traducción. En *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 77 (193), pp. 171-194. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v77.i293.y2021.010>
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: UAM / Trotta.
- Liddell, H.G. & Scott, R. (1983). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press.
- Loraux, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Montanari, F. (2015). *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden / Boston: Brill.
- Panero, L.M. (2011). *Traducciones / Perversiones*. Madrid: Visor.
- Platón (1969). *La República. Tomo II*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Platón (1986). *Diálogos IV. República*. Madrid: Gredos.
- Platón (1992). *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Cratilo*. Madrid: Gredos.
- Platón (1999). *Diálogos IX. Leyes (libros VII-XII)*. Madrid: Gredos.
- Roberts E. y Pastor, B. (1996). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (1979). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Jus Publicum Europaeum"*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2016). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. Sevilla: El Paseo Editorial.
- Stolfi, E. (2012). Immagini della guerra nell'antica Grecia: stásis, pólemos e díkaios pólemos. En *Rivista di Studi Militari* 1, pp. 7-46.
- Von Clausewitz, C. (1999). *De la guerra. Táctica y estrategia*. Barcelona: Idea Books.

## Populismo y neoliberalismo como lógicas y procesos políticos

Soledad Stoessel<sup>1</sup>  
CONICET - Argentina

**Resumen.** El artículo aborda dos fenómenos políticos contemporáneos, como son el populismo y el neoliberalismo, a partir de considerarlos en dos niveles: óntico y ontológico. En el primer nivel, entendemos a ambos fenómenos como procesos políticos en que el Estado, la relación socio-estatal, el compromiso con la democracia y las políticas asumen ciertos rasgos. En el segundo nivel, los entendemos como lógicas políticas que configuran y moldean el orden social y los sujetos sociales. Conceptualizarlos en esta doble dimensión contribuye a comprender mejor los procesos políticos contemporáneos en la región latinoamericana. La tesis que propone el texto es que el anclaje normativo de la categoría de populismo postulado por el liberalismo que lo entiende inherentemente como opuesto a las instituciones y la democracia, puede ser desterrado a la luz del regreso neoliberal de los últimos años. Es el reciente retorno neoliberal el que paradójicamente, con su proyecto anti-populista y elitista, pone en evidencia la potencia institucional y democrática de los populismos realmente existentes.

**Palabras clave.** Populismo, neoliberalismo, instituciones, pueblo.

## Populism and neoliberalism as political logics and processes

**Abstract.** The article approaches two contemporary political phenomena, populism and neoliberalism, by considering them at two levels: ontic and ontological. At the first level, we understand both phenomena as political processes in which the state, the socio-state relationship, the commitment to democracy and policies assume certain features. At the second level, we conceive them as political logics that shape and mold the social order and social subjects. Conceptualizing them in this double dimension contributes to a better understanding of contemporary political processes in the Latin American region. The thesis backed in the paper is that the normative anchoring of the category of populism postulated by liberalism, which inherently understands it as opposed to institutions and democracy, can be banished in light of the neoliberal comeback of recent years. It is the recent neoliberal resurgence that paradoxically, with its anti-populist and elitist project, highlights the institutional and democratic power of actually existing populisms.

**Keywords.** Populism, Neoliberalism, Institutions, The People.

**Sumario:** 1. Populismo y neoliberalismo, los fenómenos políticos del siglo XXI 2. Populismo, neoliberalismo e instituciones 3. Populismo y neoliberalismo como lógicas políticas 4. Conclusiones

---

<sup>1</sup> Doctora en Ciencias Sociales (Universidad Nacional de La Plata, UNLP). Profesora invitada de FLACSO-Ecuador y profesora de UNLP. Investigadora de CONICET. [soledad.sto@gmail.com](mailto:soledad.sto@gmail.com)

## 1. Populismo y neoliberalismo, los fenómenos políticos del siglo XXI

Si este año se publicara un diccionario actualizado de política contemporánea, dos conceptos deberían ser parte, indudablemente, de dicho repertorio: populismo y neoliberalismo. Dos palabras que atraviesan conjuntamente el léxico de la política global desde hace, al menos, tres décadas. Dos nociones pantanosas, escurridizas. La polisemia de ambas ha sido un rasgo resaltado por buena parte de la literatura académica, así como por el debate mediático a nivel global.

Si se realiza una primera búsqueda de su significado por medio de Google, lo primero que aparece como respuesta es una pregunta: “¿qué países son populistas?” y “¿qué países son neoliberales?”, como si fuera tan sencillo abordarlas, como si ofrecer un listado de naciones que encajen bajo los términos en cuestión despejara la maraña semántica que los horada. Su definición se vuelve aún más intrincada cuando obras y artículos académicos, notas de opinión periodísticas e incluso referentes políticos sentencian simultáneamente la “larga vida al populismo”, “el fin del populismo”, “la extraña no muerte del neoliberalismo”, o la resurrección de ambos fenómenos a la vez, al mismo tiempo, sin pausa.

Tampoco aporta a echar luces cuando en plenas campañas electorales, mediáticamente se atribuye a candidatos opuestos el mismo calificativo, por lo general con un sentido normativo peyorativo. Si para el ex líder del Partido Popular en España, Mariano Rajoy, Podemos era la “quintaesencia del populismo” (Borrell, 2021), también para aquél lo era Vox, el partido que se coloca en las antípodas de Podemos (Gómez, 2021). En Estados Unidos, si Trump puede ser tildado de populista por su discurso polarizador en que el pueblo norteamericano es aquel blanco, nacido en suelo norteamericano y masculino, Obama también lo sería por sus políticas pro-pobres, orientadas a incluir a los sectores históricamente excluidos (Alto Nivel, 2016). En Colombia la cuestión no ha sido distinta. Si para cierta prensa, Gustavo Petro es la expresión del populismo<sup>2</sup>, también desde ciertos estrados mediáticos lo es su contradictor en la contienda electoral, Rodolfo Hernández (Euronews, 2021).

Si hacemos el mismo ejercicio para pensar al neoliberalismo, la cuestión no parece más feliz. En Argentina se atreven a catalogar al actual presidente, Alberto Fernández, como “neoliberal de la escuela austríaca” (Redacción IP, 2021) y, al mismo tiempo, considerarlo como el representante, junto a Andrés Manuel López Obrador y Gabriel Boric, de la “nueva nueva izquierda” (Natanson, 2022) en el continente latinoamericano. En Ecuador durante años Rafael Correa ha sido el referente del anti-neoliberalismo latinoamericano, incluso inscrito en el “socialismo del siglo XXI”, y también el promotor de un capitalismo desarrollista incapaz de quebrar la matriz extractivista que profundiza los procesos de despojo neoliberal en los territorios de la periferia.

El peor de los mundos, para la derecha liberal, es ser populista. Para la izquierda, sea autonomista, marxista, trotskista, o nacional-popular, lo es ser neoliberal. Así, populismo y neoliberalismo han dominado la escena política erigiéndose como (des)calificativos para repudiar programas de gobierno y comportamientos políticos, políticas públicas y discursos, incluso hasta formas de construcción de subjetividades políticas. Ha sido tal el dominio del sentido normativo, sobre todo del término populismo, azuzado además por los medios de comunicación, que ningún proyecto, gobierno, partido o líder se atreve a denominarse explícitamente como populista. Tampoco se encuentran gobiernos, partidos o proyectos políticos que declaradamente se autodefinan como neoliberales. Si desde los medios hegemónicos, todo aquello que huele a pueblo y ampliación de derechos para los

---

<sup>2</sup><https://www.google.com/search?q=el+pais+el+populismo+de+Petro&oq=el+pais+el+populismo+de+Petro&aqs=chrome..69i57j69i64l2j69i60.4975j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8>

“nadie” es tildado de populista, para los medios alternativos —por cierto, minoritarios y una especie rara de encontrar—, todo aquello que se olfatea como expresión capitalista es de suyo nombrado neoliberal.

Con estas simplificaciones, es poco y turbio lo que puede comprenderse sobre los procesos políticos contemporáneos atravesados, sin lugar a dudas, por el populismo y el neoliberalismo, dos fenómenos que se colocan en las antípodas y han perfilado los contornos de los procesos políticos globales, y latinoamericanos, al menos las últimas dos décadas. Tanto las experiencias de gobiernos populares en varios países latinoamericanos, como la irrupción de propuestas populistas en Europa y Estados Unidos (los casos de Podemos en España y de Bernie Sanders, respectivamente) nos permiten formular esta apreciación. Así, el populismo deja de pensarse, de manera exclusiva, como una lógica política propia de sociedades periféricas y comienza a ser concebido como una capaz de marcar el sentido de estos tiempos (y que pretende disputar, en varios contextos, al neoliberalismo).

En lo que sigue, este texto intentará echar algunas luces sobre estas dos categorías para pensar y analizar los procesos políticos contemporáneos en la región latinoamericana. El artículo parte de esta tesis: tanto el populismo como el neoliberalismo deben asirse a partir de dos niveles, el óntico y el ontológico. Siguiendo los trabajos de Retamozo (2006), recuperamos estos conceptos como base de una perspectiva epistemológica para dar cuenta de una realidad no dada, sino en movimiento y sujeta a permanente construcción social e histórica. Por nivel óntico comprendemos los contenidos con los cuales se nos presenta un fenómeno político, los elementos visibles de este, sus concreciones empíricas. Por nivel ontológico, aludimos a aspectos que hacen al *modo* en que se constituye la cosa, la *naturaleza* de fenómeno político. Así, entenderemos al populismo y al neoliberalismo en estos dos niveles: ambos conceptos pueden comprenderse como *procesos políticos* que asumen determinados elementos de acuerdo con el status que asume el Estado, los contenidos de la intervención estatal por medio de decisiones y políticas, las relaciones socio-estatales y los compromisos con la democracia. En el segundo nivel, los entendemos como *lógicas políticas* que moldean el orden social, producen subjetividades y construyen sujetos políticos.

La segunda tesis que propone este texto es que el anclaje semántico normativo de la categoría de populismo por parte de determinadas constelaciones político-mediáticas que hacen de aquel lo opuesto a las instituciones democráticas puede ser desterrado a la luz del regreso neoliberal de los últimos años. Es decir, es el retorno neoliberal, paradójicamente, el que permite asir con mejor claridad al populismo y des-enmascarar la conveniente normatividad de aquellas constelaciones liberales, libertarias y de derecha, especialmente en lo que respecta al populismo en sus vínculos con las instituciones y la democracia. Es el neoliberalismo contemporáneo en tanto proceso político y lógica política el que puso en evidencia, como efecto colateral que opera como su boomerang, la potencia institucional de los populismos. Como nunca en la historia latinoamericana, el neoliberalismo ha asumido una cara anti-populista. Y en esta vocación anti-populista el neoliberalismo no se ha propuesto más que destruir todo aquello edificado durante los gobiernos nacional-populares.

## 2. Populismo, neoliberalismo e instituciones

El populismo constituye un fenómeno político que, en América Latina, con idas y venidas, tiene más de seis décadas de existencia. Dados estos vaivenes, se encuentra un campo de estudios prolífico en torno al populismo. Sin ánimos de simplificar, este ha sido abordado, básicamente, en tres campos o dominios. El primero recupera al populismo como



momento de quiebre político de un orden que se encuentra en crisis. El populismo vendría a ser el factor destituyente del orden social. Desde este campo, quizás el más influyente, se enfatiza en las condiciones de posibilidad para la emergencia de las “rupturas populistas” (crisis de representación, acumulación de conflictos, déficit de legitimidad de las elites, etc.). Varios trabajos se han colocado en este campo para dar cuenta del surgimiento de los procesos post-neoliberales en Argentina (Retamozo y Morris, 2015), Bolivia (Errejón, 2012) y Ecuador (Mazzolini, 2015) cuyas condiciones de posibilidad fueron la crisis del sistema político imperante y la acumulación de demandas insatisfechas producto del modelo neoliberal de los años noventa. El segundo campo comprende al populismo como una lógica de construcción de sujetos (el sujeto pueblo), identidades políticas y discursos. Por lo general, este campo ha sido dominado por las lecturas de corte laclauiano. Así, se ha estudiado la construcción de identidades políticas a partir de la tensión entre inclusión y exclusión, la frontera antagónica que separa al pueblo de los otros (encarnados en la elite del poder) (Aboy Carlés, 2005) y la interpelación discursiva como modo de reparación del daño social del pueblo (Muñoz y Retamozo, 2009). En el tercero, el que nos interesa acá, el populismo funciona como un proceso que no solo configura el orden social, sino que lo gestiona (el populismo siendo gobierno).

Esta dimensión del populismo como gobierno o en el gobierno, necesariamente implica una dimensión de construcción y gestión estatal, es decir, de toma de decisiones políticas y de políticas públicas, y en ese sentido, de administración del poder instituido, de las instituciones sedimentadas y de las instituciones por crear. Así visto, el populismo encarna una relación insintetizable (Vatter, 2012) entre poder instituido y poder instituyente. Como poder instituyente el populismo es el pueblo movilizad, activo, es el poder de actuar juntos. Pero para ser tal, requiere exteriorizarse en algo externo, ajeno. El poder instituido viene a hacer eso. El poder instituido populista es la encarnación institucional y la actualización de ese poder colectivo. No se asume como un poder despolitizado y aconflictivo. Por el contrario, el populismo como proceso histórico ha mostrado que es un poder que se refiere en el poder de la comunidad, en la politicidad encarnada por esta, en sus tensiones, aunque el pueblo para ser tal requiere de aquel, que lo nombre.

En el populismo-como-gobierno hay dos dimensiones clave: el Estado opera como superficie de inscripción y gestión de las demandas sociales, y la articulación social que promueve es una de tipo interclasista que, colocando al trabajo y la vida por encima, no reniega de la convivencia con el capital. Es por eso que el populismo no solo ha sido el gran opositor de la derecha neoliberal, sino también de la izquierda anticapitalista.

El escrutinio de las aspiraciones refundacionales de los regímenes populistas, del tenso tránsito entre el momento antagónico y el de la recomposición política, su devenir hegemónico y/o su capacidad instituyente han sido asuntos bastante descuidados. Esta infravaloración del campo procesual se combina con el predominio de los usos normativos de la noción para oponerla en diversos sentidos: populismo contra democracia; populismo contra gestión administrativa o normalidad institucionalidad.

Así, en lugar de observar las específicas y contradictorias formas que toma el vínculo entre ambas dimensiones de lo político —el antagonismo y el orden, la participación popular y la administración de las cosas, la movilización y la institucionalización—, estas han sido pensadas como mutuamente excluyentes y atravesadas por una pura relación de exterioridad. Los usos normativos, sobre todo abanderados por perspectivas liberales, han reducido la dimensión institucional a su contienda electoral o a la relación horizontal entre poderes del Estado, sin tomar en cuenta la posibilidad de pensar la institucionalidad como un proceso más amplio, integrando la acción colectiva, la movilización social y su articulación con el Estado.

Varios años pasaron desde que planteamos que la incomodidad de la “populismología contemporánea” para pensar al populismo como un proceso político comprometido con la construcción institucional constituía uno de los principales escollos para asir el fenómeno populista que por ese entonces dominaba la escena latinoamericana (Ramírez Gallegos y Stoessel, 2018). Allá por el 2014, al calor del auge de los llamados populismos radicales, o de la tercera ola del populismo en América Latina, el campo de estudios en torno al populismo se había expandido considerablemente, y lo había hecho abordándolo desde el problema de la estrategia política, el discurso, la ideología, los liderazgos políticos y las matrices socio-políticas. Esto no llamó la atención puesto que, al menos en la región latinoamericana, el populismo históricamente fue conceptualizado como una estrategia para alcanzar el poder que se apoya en la interpelación al pueblo (Roberts, 2008), un discurso polarizador entre las élites y el pueblo (Laclau, 1978), una ideología maleable cuyos contenidos son móviles y porosos (Mudde y Kaltwasser, 2017), un tipo de liderazgo personalista y decisionista que reniega de las mediaciones para vincularse al pueblo, o un tipo de matriz socio-política que promueve la intervención estatal para incorporar políticamente a las masas de forma controlada (Svampa, 2010).

En estos abordajes, las instituciones ocuparon un no-lugar. No sólo ninguna de estas conceptualizaciones tomó en serio el problema de las instituciones para el fenómeno populista. Tampoco las incorporó en sus reflexiones teóricas ni en sus indagaciones empíricas siquiera de forma subsidiaria. Más aún, esa incomodidad de la que hablábamos se expresaba más bien en la forma de una indiferencia analítica que abundaba en cierta sub-teorización del asunto (Ramírez Gallegos y Stoessel, 2018). Ni las constelaciones liberales, ni la propuesta postestructuralista en torno al populismo consideraron relevante abordarlas. Si las primeras prefirieron posicionar la noción de que el populismo era por antonomasia opuesto a la democracia y a las instituciones políticas por ella cobijadas (Paramio, 2006; De la Torre y Peruzzotti, 2008), la segunda, referenciada en la teoría política del populismo de Ernesto Laclau, optó por establecer que una totalidad institucionalista se colocaba en las antípodas de una de tipo populista (Laclau, 2005). Mientras que la primera tramitaba demandas de forma diferenciada que evitaba su convergencia, anulando así la política y el conflicto; el populismo tramitaba demandas sociales a partir de construir un sujeto colectivo que lograba representarlas a partir de lo que ellas tenían en común, sin anular sus particularidades.

Así, sin buscarlo, ambas constelaciones colocaron en primer plano una fundante dicotomía: populismo vs. instituciones. Mientras el liberalismo político reniega del populismo por ser anti-democrático, el postestructuralismo laclauniano encumbra al populismo por ser la forma más acabada de construcción política democrática. Evidentemente, ambas asumen distintas nociones de democracia. Mientras que el primero se aferra a una visión minimalista y poliárquica de la democracia en la que las instituciones que importan son aquellas que el mercado y el capital avalan porque garantizan su reproducción, para el populismo laclauniano una democracia es aquella en la que la *plebs* —los de abajo, los dañados por el sistema— se constituye y opera de forma permanente como el fundamento de la soberanía política (Retamozo, 2017), aún si esto signifique prescindir de ciertas instituciones consolidadas.

Algunos preguntarán por qué habrían de prestar atención a las instituciones o por qué sería importante hacerlo. Son varias las razones, pero antes de pasar a ellas, haremos una breve digresión acerca del modo en que las ciencias sociales han abordado la cuestión de las instituciones.

### 2.1. Las instituciones importan

No en vano, algunas perspectivas dentro de la ciencia política y la sociología política han instaurado en las últimas tres décadas todo un campo de conocimiento ligado a las instituciones. Luego del vaciamiento que hicieran la economía neoclásica, la ciencia jurídica legalista y las perspectivas “rational-choistas” de la ciencia política en torno al rol de las instituciones como distribuidoras de poder y condensadoras y expresión de los conflictos sociales, o de la lucha de clases sin más, las últimas décadas vieron el resurgimiento del problema de las instituciones.

En los años noventa, las instituciones se colocaron como la panacea de la reforma política y estructural. Los paladines del neoliberalismo propusieron la reforma institucional sobre la base de que el problema de las sociedades latinoamericanas estribaba en su déficit institucional o, mejor dicho, en la existencia de instituciones deficitarias, que no respondían al modelo institucional exitoso, esto es, aquel que primaba en los países centrales. Esta deficiencia habría conducido a los países a escenarios de ingobernabilidad. El debate en torno a la gobernabilidad se posicionó a mediados de los años setenta de la mano de la Comisión Trilateral, un tanque de pensamiento conducido por Huntington, Crozier y Watanuki, que diagnosticaba el agotamiento del Estado de bienestar y la necesidad de descomprimir a este de la sobrecarga de demandas sociales dado el desequilibrio que había llevado el “exceso de democracia”, el cual vendría dado por la cada vez más vigorosa participación social y política. En América Latina este debate caló profundamente en los años ochenta y estableció que el problema era el estado desarrollista, o nacional-popular, el cual al haber expandido derechos y bienestar social, había conducido a procesos inflacionarios, déficit fiscal y desequilibrios en las balanzas de pago, generando contextos de desorden y caos. Buena parte de la politología pasó en los años ochenta a un funcionalismo banal, al problema de la ingeniería institucional, a pensar cómo fijar instituciones (determinadas instituciones, con una naturaleza importada de otras latitudes, acordes a los principios del capital) en un lugar donde aparentemente no había instituciones.

Este fue también el diagnóstico con el cual los organismos internacionales de crédito promovieron las reformas institucionales con la intención de crear un marco adecuado que permita la inserción de la región en la economía capitalista global y el funcionamiento de los mercados modernos. Eran los países en vías de desarrollo los que debían adaptar sus instituciones a la lógica que regía a nivel global, su gobernabilidad dependía de la capacidad de adaptación al nuevo orden mundial y de las sociedades de desarrollar equilibrios. La pregunta era ¿cómo lograr que los gobiernos generen pautas estables, eficientes, predecibles y legítimas para traducir las demandas sociales en políticas públicas?, o de forma concreta, ¿cómo lograr un marco jurídico adecuado que garantice los derechos de propiedad, el respeto a los contratos y la protección a los empresarios contra los riesgos de expropiación por parte de la política? Un déficit jurídico, sostenían los neoinstitucionalistas liberales, imponía un alto costo de transacción a los empresarios y los presionaba a maximizar su rendimiento para acelerar el retorno de la inversión (North, Summerhill y Weingast, 2002). Esta era la variable explicativa principal del desarrollo económico. En definitiva, ¿cómo construir un orden legítimo que sea compatible con el retiro del estado como coordinador social, un orden funcional al modelo de acumulación capitalista? Así, la atención que le prestaron a las instituciones no era inocente.

Así, las ciencias sociales latinoamericanas volvieron las instituciones un asunto técnico, ligado al problema del *management* y la *governance*, a cargo de tecnócratas supuestamente desprovistos de preceptos ideológicos. Las instituciones fueron abordadas, tanto teórica como pragmáticamente, como recursos que debían recuperarse para lograr

el desarrollo económico y eficiencia en las políticas públicas. El Estado era parte de esas instituciones, pero al mismo tiempo era considerado por los institucionalistas *mainstream* como la fuente de la decadencia económica producida por el hombre (North, 1989). Fiel a los preceptos neoliberales, el Estado fue demonizado y responsabilizado de todo tipo de patologías, por lo que la reforma institucional debía encararse de forma tal de reducirlo. Estos mismos institucionalistas luego, una vez que la crisis de las reformas de mercado se hizo patente, se abrazaron a las instituciones precisamente para explicar su fracaso: “las reformas no fueron completas por la presión del conflicto social”, “no se transformaron las instituciones”, “faltó tiempo”, “perviven instituciones incorrectas”. La centralidad de las instituciones fue dominio de teorías que normativamente maridaban bien con las propuestas neoliberales. En ese sentido, se entiende la aversión del liberalismo hacia el populismo, puesto que fue este quien tomó las riendas de la (re)construcción institucional en una clave plebeya, inclusiva, antagónica y anti-tecnocrática. Aún así, las ciencias sociales críticas renegaron (y lo hacen hasta el día de hoy) del estudio de las instituciones en su dimensión política. Volviendo a las razones de la importancia de las instituciones, precisamente es este monopolio el que es necesario desterrar y para ello es clave resignificar a las instituciones.

La primera razón alude a una problemática fundante de la teoría y la filosofía política, a saber, la relación entre poder instituyente y poder instituido. Toda potencia y acto del poder instituyente (del pueblo en movimiento, de la multitud en acción), para concretarse y traducirse en resultados para el pueblo, debe poder asumir una forma. Esta forma se la otorga el poder instituido (el gobierno, la ley, las instituciones). Así, la comunidad política en potencia, aquella que constituye el fundamento de la soberanía política, requiere un sustrato institucional en el cual reconocerse, legitimarse y activarse como sujeto de transformación. Las instituciones permiten materializar la potencia activa del poder instituyente.

La segunda razón remite a que las instituciones no constituyen meras reglas formales que moldean comportamientos, como planteó el neoinstitucionalismo económico hace algunos años (North, 1989). Las instituciones operan como mecanismos organizacionales, jurídicos y sociales, que otorgan forma política al poder e intereses de las distintas fuerzas sociales. Esto significa que las instituciones son la concreción del conflicto social y de la lucha de clases, su materialización es el efecto de relaciones de poder (Poulantzas, 1968) y en determinados momentos pueden operar como dique de contención para los grupos más vulnerables. Tal como postuló cierta vertiente del republicanismo, no existe libertad alguna por fuera de la ley, pues en ese afuera radica la arbitrariedad del poder despótico. La ley y las instituciones en ella arraigadas son las que concretizan y desarrollan el ideal democrático en tanto gobierno de todos. Para ello, se requiere participación social en la elaboración y aplicación del derecho y las instituciones. La libertad, no concebida como ausencia de coacción externa al individuo, sino como capacidad de construir vida en común por medio de la participación en la *res pública*, solo se puede efectivizar por medio de una traducción institucional que le dé forma y la ampare. El poder popular debe reclamar participar activamente en la construcción legal/normativa que regirá sus vidas, lo cual, cuando se efectiviza, genera espacios de interfaces socio-estatales, puntos de convergencia entre el poder instituido (leyes, instituciones, gobierno civil) y el poder instituyente (potencia y acto de la *plebs* para crear su propia ley).

## **2.2. Populismo y neoliberalismo como procesos políticos**

Por aquellos años en que planteábamos aquella “incomodidad” (o para hablar sin eufemismos, la conveniencia de unos y la incapacidad analítica de otros) para pensar la relación entre populismos e instituciones, la respuesta del porqué de la invisibilización de

dicha cuestión no lucía tan clara. Fue con el regreso reciente del neoliberalismo a la región latinoamericana —y la instalación de un neoliberalismo autoritario, o para decirlo en otras palabras, de la “bestia neoliberal” (Guamán et al 2019)— que el problema de las instituciones recobra una evidente gravitación, tanto política como analítica. Paradójicamente, fue el regreso neoliberal el que mostró a leguas la potencia institucionalista de los populismos contemporáneos.

Durante más de una década en que gobernaron los populismos (2000-2015), la región atravesó una inédita estabilidad política por parte de partidos o coaliciones políticas de centro izquierda o izquierda que habían asumido los gobiernos con un claro y robusto apoyo electoral, y con una propensión a reconstruir la institucionalidad aniquilada por el ciclo neoliberal noventista de cara a reponer la inclusión social de las mayorías. Fueron estos gobiernos los que por medio de diversas vías de cambio (refundación política, reemplazos o reformas constitucionales como en Bolivia, Venezuela y Ecuador, articulaciones socio-políticas e interclasistas, como en Argentina, Uruguay y Brasil), reedificaron la institucionalidad política y construyeron nuevas instituciones, varias de ellas novedosas, como las instituciones de participación ciudadana (Ramírez Gallegos y Welp, 2011). Asimismo, reformaron y reforzaron instituciones laborales como los añejos consejos de salarios (Stoessel, 2020) o los programas sociales como las políticas de transferencia condicionada (Cadahia et al, 2020). Esta vocación institucional no se redujo al plano social. También edificaron una nueva institucionalidad en el plano económico-financiero con la intención no solo de desacoplar la economía de los intereses del capital transnacional y de los intereses especulativos de la banca, por medio de reformas de los organismos regulatorios y la recuperación de los Bancos Centrales (Coronel et al, 2019), sino de promover procesos de desarrollo de la economía popular y solidaria (Castelao y Srnc, 2013). Todo esto de cara a reactivar la economía, des-capturarla de los grupos económicos e intereses comprometidos con el neoliberalismo, recuperar la soberanía nacional, restituir el lazo de representación política con los sectores históricamente excluidos y subalternizados (trabajadores, pobres urbanos, campesinos, migrantes, mujeres, disidencias sexuales), y generar incorporaciones políticas de sujetos antes impensados —el caso de las trabajadoras remuneradas del hogar en Ecuador y Argentina es elocuente (Stoessel, 2020; Iturriza, 2019)—. Asimismo, el objetivo de estos proyectos fue volver a poner en pie al Estado, pulverizado durante la década de los años noventa.

Esta innovación institucional, o reforma de instituciones existentes, se enmarcó en un escenario de conflicto, disputa de clase y tensiones con las élites económicas. Si rápidamente repasamos cómo en Bolivia con la nueva Constitución de 2008 se modificó la arena legislativa con la incorporación de representaciones de pueblos y nacionalidades indígenas y de sectores excluidos por el colonialismo interno, cómo Ecuador expulsó por medio de una nueva legislación de las juntas bancaria y monetaria a los representantes de la banca privada (responsables de la crisis financiera de fines de los 90), cómo en Argentina se aprobó una ley de asignación social impulsada por el Ejecutivo pero que se apoyaba en el acumulado social de la acción de los movimientos sociales surgidos al calor de los años neoliberales (Cadahia et al, 2020), observamos visos rotundos de refundación institucional que conecta poder instituyente y poder instituido, que incorpora el conflicto social a las instituciones para tramitarlo sin anular su potencia, que coloca al Estado como posibilitador de un nuevo orden social, sin desconectarse del “abajo”. Así, populismo y Estado robusto y presente van de la mano.

Este proceso político, luego de quince años, comenzó a sufrir un agotamiento que rápidamente se vio superado por el regreso del neoliberalismo. Aún resta por estudiar cómo fue posible que un proceso de refundación tal haya sido súbitamente sacudido por ideas, proyectos y actores ya conocidos. El neoliberalismo regresó con fuerza y con él, el

caos institucional, el avasallamiento democrático y la instalación en el poder político (en varios casos por el voto popular) de elites económicas que operan según los dictados de la institucionalidad capitalista global.

El neoliberalismo en tanto proceso político involucra una matriz específica de políticas económicas y decisiones públicas (las políticas “recomendadas” en el Consenso de Washington), aupadas por los organismos internacionales de crédito, que aspiran a liberar a los mercados de cualquier traba para incentivar la competencia y garantizar la libertad del capital y los empresarios por encima de cualquier otro principio (Harvey, 2001). Pero este conjunto de políticas, al igual que en el caso del populismo, requiere de un soporte institucional que lo garantice. Como afirman los regulacionistas, el neoliberalismo no constituye solo aquel conjunto de políticas económicas con orientación pro-mercado y anti-Estado. También es un conjunto de instituciones —un modo de regulación— (Boyer, 2007) que estipula una normatividad práctica y que ofrece una racionalidad para la conducción del gobierno. Frente al mito de que el neoliberalismo es pura desregulación, este enfoque resalta la importancia de las formas institucionales del neoliberalismo que regulan las relaciones sociales y económicas y que operan para su persistencia e incluso su regeneración luego de crisis.

Las formas institucionales neoliberales, a diferencia de las populistas, se apoyan en una concepción del Estado privatista, es decir, un estado al servicio del capital y el libre funcionamiento del mercado. El Estado debe ser el garante de los derechos de propiedad (Acemoglu y Robinson, 2012). Asimismo, estas formas tienen el objetivo explícito de des-colectivizar las relaciones sociales (por ejemplo, mediante programas sociales focalizados) y des-organizar la colectividad. Esto se evidencia en las propuestas de políticas laborales que promueve. La muestra cabal de esto son las diversas reformas laborales, a la vieja usanza de los años noventa, tendientes a flexibilizar el trabajo bajo el supuesto de que reduciendo costos laborales se atraería la inversión extranjera, pilar del desarrollo económico desde la visión neoliberal. Tal como mostramos en Stoessel (2022), en el caso de Ecuador esta forma institucional descolectivizadora e individualizadora fue elocuente en la reforma laboral ecuatoriana bajo la llamada “Ley Humanitaria” aprobada en 2020 por el gobierno de Moreno en plena emergencia sanitaria por la pandemia. Dicha reforma, vigente al día de hoy, a pesar de que infringe varios artículos constitucionales, estableció que de “común acuerdo” los trabajadores y empleadores podrán modificar las condiciones económicas de la relación laboral con la finalidad de preservar las fuentes de trabajo. Asimismo, creó la figura del contrato emergente, de duración máxima de un año con el objetivo de “sostener las fuentes laborales” y la reducción de la jornada de trabajo a voluntad del empleador hasta un máximo del 50% con disminución proporcional de salario. La investigación que realizamos reveló que esta ley había sido escrita a puño y letra por los representantes de los gremios empresariales hacía ya cuatro años. Finalmente, en el marco del acuerdo firmado con el Fondo Monetario Internacional (FMI) en marzo de 2019, esta reforma prosperó precisamente por la presión ejercida por el propio capital y las elites financieras que de facto estaban gobernando. Esto nos remite a otro aspecto de las formas institucionales del neoliberalismo, la llamada *lex mercatoria*.

Por *lex mercatoria* se entiende el conjunto de normativas y marcos regulatorios nacionales y supranacionales que formaliza y asienta el poder del capital transnacionalizado. Constituye un dispositivo jurídico dirigido a proteger los intereses del capital y la inversión extranjera (Guamán, 2021). Este dispositivo legitima a un “soberano privado supraestatal difuso”, es decir, aquel encarnado en organizaciones internacionales, como los organismos internacionales de crédito, básicamente el FMI y el Banco Mundial, instituciones que operan como palancas para establecer esta normativa y presionar a los países más débiles para asumir compromisos financieros con estos actores políticos. Esta

normativa actúa como el soporte institucional de los neoliberalismos. No es casualidad que en el marco de los gobiernos declaradamente liberales (no así en los gobiernos populistas) se hayan establecido acuerdos con el FMI que hoy en día tienen un impacto negativo sideral sobre las poblaciones (Ecuador, Brasil y Argentina entre los años 2015 y 2022 son ejemplos de aquello). Tal como documentaron Nemiña y Larralde (2020), una mayor intervención del FMI en la región latinoamericana condiciona las políticas económicas regionales hacia la ortodoxia, con el consiguiente aumento de las desigualdades, la desindustrialización de los países y la pérdida de autonomía financiera regional. Así, el neoliberalismo se asegura que impere una institucionalidad capaz de hacer prevalecer la lógica del mercado y del capital financiero, subsumiendo al Estado-nación para instalarlo como agente capaz de efectivizar condiciones de acumulación y legitimar legalmente decisiones favorables al capital.

Frente a la soberanía de facto del mercado financiero, de los complejos militar-empresariales transnacionales y los sectores dominantes nacionales que imponen condiciones para la producción y la reproducción de la vida, el gesto soberano que propone el populismo le otorga mayor densidad democrática al orden social. La restitución soberana del pueblo introduce un principio de mayorías vital en la lucha en el contexto de sociedades desiguales, en que extensos sectores se ven negados en su vida y despojados de mecanismos efectivos de participación en los asuntos comunes.

### 3. Populismo y neoliberalismo como lógicas políticas

Así como el populismo y el neoliberalismo pueden pensarse como procesos políticos que revisten determinadas relaciones con las instituciones, también pueden abordarse en el nivel de lo ontológico, es decir, como un tipo de racionalidad que constituye el orden social y, con él, los sujetos y subjetividades (Brown, 2016). No por nada autores diversos han hablado de la “razón populista” (Laclau, 2005), o de la “nueva razón del mundo” (Laval y Dardot, 2013) aludiendo esta última al neoliberalismo. Tanto la razón populista como la neoliberal constituyen ontologías sociales, es decir, racionalidades que construyen el orden social, las relaciones sociales y las subjetividades que se inscriben en ellas.

Así como el regreso neoliberal reciente ayudó a poner en evidencia la falacia liberal de la tesis anti-institucional del populismo, el populismo radical del siglo XXI mostró su escasa eficacia en el plano ontológico, como lógica política hegemónica. Mientras el populismo fue exitoso en refundar la institucionalidad en una clave popular y populista, mostró cierta ineficiencia al momento de construir subjetividades post-neoliberales. Por el contrario, es el neoliberalismo el que mostró una potencia sin igual para recrear subjetividades comprometidas con proyectos elitistas, pro-mercados y anti-pueblo. Los populismos de la tercera ola mostraron que construir institucionalidad popular (reconocimiento de derechos a excluidos —mujeres, LGBTQI+, políticas sociales universales, destierro del capital de los organismos de regulación, nuevas constituciones que se apoyan en la soberanía popular) no alcanza para afectar las subjetividades individualizantes y descolectivizadoras del neoliberalismo.

La racionalidad neoliberal ordena y gobierna las relaciones, los cuerpos, las ideas, los deseos, creencias y configura las preferencias a partir de subsumir todo a la lógica del capital y la acumulación de ganancias. Por eso también es pensado como un proyecto cultural, civilizatorio o una matriz ideológica. Más allá de que el neoliberalismo consista en una determinada forma de producción y acumulación de la riqueza, esta puede (re)producirse porque existe además un entramado institucional, una racionalidad y un tipo de subjetividad que lo sostiene, incluso una emotividad, una ética y una estética

acordes. Nuestras prácticas cotidianas, en buena medida, participan de la producción immanente de las desigualdades a las que el neoliberalismo se debe (Dubet, 2016). Como sostiene Jorge Alemán, el neoliberalismo se configura de tal forma que clausura la irrupción de algo que no sea la reproducción de sí mismo.

El abandono de las pretensiones de igualdad se expresa en la conformación de una subjetividad basada en la individualidad, la libertad negativa, la maximización y el autointerés para el usufructo del derecho de la propiedad. La figura del “emprendedor” es central porque convoca a poner todos los recursos individuales (trabajo, creatividad, inteligencia) para obtener un beneficio que, en última instancia, depende del esfuerzo, el mérito, el sacrificio propio y el azar (Stoessel y Retamozo, 2020). De no obtenerlo, emerge la culpa y la responsabilidad individual frente a una situación vista como el resultado justo de elecciones y situaciones particulares. Guattari identificaba la culpabilización como uno de los mecanismos que permite que la subjetividad neoliberal opere sin activar demasiados dispositivos (Guattari y Rolnik, 2005). En efecto, el mismo concepto de comunidad se pone en cuestión bajo el imperio del individuo y sus decisiones “libres”. Junto con la disolución del lazo comunitario capaz de estructurar solidaridades, el principio de igualdad se evapora y la conformación de desigualdades se legitima como resultante de elecciones individuales bajo la lógica del mercado (Stoessel y Retamozo, 2020).

El neoliberalismo requiere sujetos específicos y públicos fragmentados, y busca producirlos a partir de la subsunción de la vida (cuerpo y mente) a la propia lógica de producción. El género, evidentemente, constituye otro dispositivo central. La relación entre estos dos términos, neoliberalismo y género/patriarcado, es objeto de debate, tal como fue desarrollado por Federici (2004), donde se reconstruye los procesos de expropiación de las mujeres y de las comunidades pre-capitalistas como condición de posibilidad del capitalismo.

Esta concepción del orden social en manos del neoliberalismo es clave para el análisis de la coyuntura actual en América Latina. La llegada de los gobiernos populistas en la región a comienzo de este siglo llevó a postular una suerte de quiebre definitivo del consenso neoliberal y la ruptura de su lógica política. En ese sentido, se instaló la idea de que el neoliberalismo había sido tan brutal en su ataque a las condiciones de reproducción de la vida y en la exacerbación sistemática de las desigualdades, que no sólo produjo movimientos sociales que enfrentaron la avanzada neoliberal, sino una suerte de “conciencia social” anti-neoliberal. Sin embargo, varios estudios mostraron cómo en los albores de estos gobiernos nuevos, el electorado no asumió mayoritariamente identidades izquierdistas o progresistas, es decir, los nuevos gobiernos no fueron apoyados necesariamente por nuevos electorados (Rodríguez Garavito et al, 2008).

En otro lugar (Stoessel y Retamozo, 2020), sosteníamos que si como proceso político es relativamente sencillo pensar cómo enfrentarlo —ganar elecciones, ocupar lugares gubernamentales para impulsar un nuevo programa de políticas, y modificar la institucionalidad edificada por aquél—, pensarlo como lógica de producción de subjetividad complejiza la cuestión de las alternativas frente a su implantación. Esta dimensión vuelve al neoliberalismo mucho más difícil de desafiar. El riesgo de “gestionar” un orden social atravesado por subjetividades producidas por el orden neoliberal es la reemergencia de esta subjetividad, pero potenciada por articulaciones políticas de derecha. En efecto, algo que hay que continuar investigando con rigurosidad es hasta qué punto los sentidos, los dispositivos y tecnologías neoliberales tuvieron una persistencia evidente que ayuda a explicar el retorno de opciones neoliberales con diferentes grados de consensos y formatos.



¿Cómo podría el populismo, en tanto lógica política de producción del orden y de subjetividades, enfrentarlo? El populismo ha mostrado que a partir de su refundación institucional, de la recuperación de la soberanía nacional, de la reconfiguración estatal en una clave pública y del común, puede constituir una lógica que produzca comunidad plebeya capaz no sólo de servir de trama al sujeto pueblo, sino también de abrir nuevas gramáticas de ejercicio del poder público y el gobierno. Siguiendo la reflexión laclauniana, una subjetividad populista implica la articulación de sentidos, prácticas e imaginarios capaces de instalar una disposición para la acción en común, colectivizadora e intersubjetiva, que reconozca y articule las múltiples negatividades producidas por el orden social neoliberal. En esta articulación de las negatividades, que asumen la forma de diferencias, las particularidades no quedan anuladas, como le cuestionaban los teóricos marxistas en los años ochenta (Portantiero y De Ípola, 1981). La construcción de una subjetividad populista es inestable y lejos está de reconducirse en la clave del pueblo unototalizante (Biglieri y Cadahia, 2021).

La historia latinoamericana ha manifestado cómo durante los procesos políticos populistas el pueblo se ha transformado de una colectividad de clientes, consumidores y súbditos (Vilas, 2004), a una comunidad política de actores, multitudes y ciudadanos que en potencia y en acto han reclamado para sí su reconocimiento como sujetos políticos. Basta recordar la imagen épica del escenario argentino allá por los años cuarenta, en medio del auge del peronismo, en que un grupo de trabajadores de las nacientes industrias se refrescaban en una fuente de agua en la Plaza de Mayo, espacio vedado para la plebe, como gesto de rebeldía y hartazgo frente a décadas de sumisión y explotación.



Imagen “Las patas en la fuente”. Autoría anónima.  
Conservada en el Archivo General de la Nación, Argentina.  
Dominio público.

#### 4. Conclusiones

El texto abordó dos de los principales fenómenos políticos globales, como el populismo y el neoliberalismo, a partir de un doble registro. Por un lado, postuló la necesidad analítica de conceptualizarlos como procesos políticos que, al gestionar el orden social, deben construir determinadas instituciones que estén acordes a su lógica política. Así, para el populismo es clave recuperar la dimensión conflictual de lo político y traducirla, sin anularla, en un poder instituido que le dé forma y consistencia al pueblo, fundamento de la soberanía política. La institucionalidad construida por los populismos realmente existentes no necesariamente neutraliza el antagonismo ni las diferencias que son la base de una articulación populista. Si bien no existen garantías de que las resultantes

institucionales de un proceso populista amplíen horizontes de igualdad y emancipación, o refuercen siempre la democracia, el propio fundamento del populismo, a saber, la configuración (inestable) de un pueblo en que precisamente convergieron sentidos, actores e imaginarios negados por el neoliberalismo, ofrece mejores escenarios para que el poder instituido se referencie en aquello que le dio sentido, el pueblo.

El liberalismo contemporáneo procura invisibilizar la potencia institucional de los populismos y postula —de la mano de todo el artefacto mediático privado— que los populismos solo atentan contra la democracia y contra cualquier vocación institucional. Fue el regreso neoliberal reciente, en el marco del giro a la derecha latinoamericano, el que precisamente, sin quererlo, mostró todo el complejo institucional (social, político, laboral y cultural) construido por los gobiernos populistas puesto que el proyecto por antonomasia del neoliberalismo fue desandar absolutamente lo edificado por aquellos.

El neoliberalismo, por el contrario, constituye un proceso político que también requiere un anclaje y soporte institucional, pero uno que esté al servicio de la lógica que lo atraviesa: la acumulación de ganancias y la subsunción de la vida y el trabajo al capital. Así, la institucionalidad predilecta del neoliberalismo es aquella vinculada al capital global y la llamada *lex mercatoria*. La soberanía deja de referenciarse en el pueblo para pasar a hacerlo en los mercados. La tendencia extendida de los procesos de competitividad y mercantilización hacia ámbitos de la vida social, cultural, afectiva, que promueve el neoliberalismo, requiere instituciones acordes con ella. Si bien las formas de institucionalización del neoliberalismo asumen un marcado carácter heterogéneo, dependiendo de los paisajes regulatorios heredados de fases previas (Brenner et al, 2011), de la dependencia de los países respecto al capitalismo global, y de las correlaciones de fuerza en cada nación, lo cierto es que el neoliberalismo como proceso asume una forma institucional moldeada y dinamizada por los dictámenes del mercado y el capital financiero.

El texto, además, mostró cómo ambos fenómenos, antitéticos, también pueden comprenderse en el plano ontológico, como una racionalidad, una lógica de la política que tiende a producir determinados órdenes sociales, sujetos y subjetividades. La razón neoliberal produce sujetos individualizados, desconectados entre sí, des-empoderados y subsumidos a la lógica mercantil. Este tipo de producciones es el que plantea mayores desafíos políticos para superarlo, puesto que es una racionalidad que coloniza todos los ámbitos de la vida. Precisamente este aspecto del neoliberalismo es el que quizás fue invisibilizado por el propio populismo-en-el-gobierno durante el llamado giro a la izquierda, en el cual predominó el aspecto óptico del populismo y se dejó de lado el trabajo político de crear nuevas subjetividades capaces de contener los embates del neoliberalismo siempre presente. Por último, un aspecto a seguir estudiando es el vinculado con la democracia. Tal como desarrolla Wendy Brown (2016), la racionalidad neoliberal atenta contra los fundamentos de la democracia. Así, más allá de que la riqueza y los mercados nos gobiernen, este tipo de gubernamentalidad y racionalidad ataca la democracia y la propia vida.

## Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2005). Populismo y Democracia en la Argentina contemporánea. Entre el hegemonismo y la refundación. *Estudios Sociales*, vol. 28, pp. 125-149.
- Acemoglu, D. y Robinson, J. (2012). *Por qué fracasan los países: los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza*. Deusto.
- Alto Nivel (30/06/2016). *Populismo: la versión de Peña Nieto vs. Obama* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=iO-8e7zTMc4&t=7s>

- Biglieri, P y Cadahia, M. L. (2021). *Siete ensayos sobre populismo. Hacia una perspectiva renovada*. Herder.
- Boyer, R. (2007). *Crisis y régimen de crecimiento: una introducción a la teoría de la regulación*. Ed. Miño y Dávila / CEIL-PIETTE / CONICET.
- Borrell, J.F. (02/12/2021). Mariano Rajoy: "Pablo Iglesias ha sido la quintaesencia del populismo". *Diario Marca*.  
[www.marca.com/tiramillas/television/2021/12/02/61a931b2e2704e9f718b45ed.html](http://www.marca.com/tiramillas/television/2021/12/02/61a931b2e2704e9f718b45ed.html)
- Brenner, N., Peck, J. y Theodore, N. (2011). ¿Y después de la neoliberalización? Estrategias metodológicas para la investigación de las transformaciones regulatorias contemporáneas. *Urban*, N.º 1, 2011, pp. 21-40.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso.
- Cadahia, L., Coronel, V., Guanache, J. y Stoessel, S. (2020). Hacia una nueva lógica del populismo: de la ruptura de las instituciones a la institucionalidad populista. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, N° 25(1), pp. 25-46.
- Castelao Caruana, M. E. y Srnc, C. C. (2013). Public policies addressed to the social and solidarity economy in South America. Toward a new model? *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, N° 24, pp. 713-732.
- Coronel, V., Stoessel, S., Guanache, J. C. y Cadahia, L. (2020). Captura estatal y descorporativización de las elites financieras en Ecuador. *Colombia Internacional* (100), pp. 147-174.
- De la Torre, C. y Peruzzotti, E. (2008). *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*. Flacso-Ecuador.
- Dubet, F. (2016). *¿Por qué preferimos la desigualdad? (aunque digamos lo contrario)*. Siglo XXI.
- Euronews (30/05/2022). *El izquierdista Petro y el populista Hernández, a segunda vuelta en Colombia*. <https://es.euronews.com/2022/05/30/petro-y-hernandez-a-segunda-vuelta-en-colombia>
- Errejón, Í. (2012). La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Gómez, A. (10/12/2021). *Mariano Rajoy, sobre Vox: "Es populismo puro y hacer daño a la gente decir que no hay que vacunarse"*. Antena 3 Noticias. [https://www.antena3.com/noticias/espana/mariano-rajoy-vox-populismo-puro-hacer-dano-gente-que-digan-gente-que-hay-que-vacunarse\\_2021121061b31e1427c45900016ceafd.html](https://www.antena3.com/noticias/espana/mariano-rajoy-vox-populismo-puro-hacer-dano-gente-que-digan-gente-que-hay-que-vacunarse_2021121061b31e1427c45900016ceafd.html)
- Guamán, A. (2021). Lex Mercatoria: una aproximación desde la óptica de los Derechos Humanos. *Revista De La Academia Colombiana De Jurisprudencia*, N° 1 (374), pp. 89-126.

- Guamán, A., Martín, S., Aragonese, A. y Ramas, C. (2019). *Neofascismo. La bestia neoliberal*. Siglo XXI.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2005). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Traficantes de sueños.
- Iturriza, R. A. (2019). La apropiación de derechos en los procesos de subjetivación política. Una comparación entre las trabajadoras remuneradas del hogar en Argentina y Ecuador durante el ciclo postneoliberal. Tesis de Maestría en Sociología Política, Flacso-Ecuador.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. Siglo XXI.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Gedisa.
- Mazzolini, S. (2015). Left-wing populism in Ecuador: Preliminary notes on the potentialities and risks of constructing a 'People'. *Populismus Working Papers*, N°1 2015, pp. 1-11.
- Muñoz, M. A. y Retamozo, M. (2009). Hegemonía y discurso en la Argentina contemporánea. Efectos políticos de los usos de pueblo en la retórica de Néstor Kirchner. *Revista Perfiles Latinoamericanos*, FLACSO-México, pp. 121-149.
- Natanson, J. (2022). La nueva nueva izquierda. *Nueva Sociedad (Nuso)*. <https://nuso.org/articulo/la-nueva-nueva-izquierd/>
- Nemiña, P. y Larralde, J. (2020). Credor, fiador e devedor: O FMI na América Latina e no Caribe na década após a crise financeira. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 23.
- North, D. (1989). *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*. Fondo de Cultura Económica.
- North, D., Summerhill, W. y Weingast, B. (2002). Orden, Desorden y Cambio Económico: Latinoamérica vs. Norte América. *Revista Instituciones y Desarrollo*, N° 12-13, pp. 9-59.
- Mudde, C. y Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Paramio, L. (2006). Giro a la izquierda y regreso del populismo. *Nueva sociedad*, N° 205, pp. 62-74.
- Poulantzas, N. (1973). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. Siglo XXI.
- Portantiero, J. C. y De Ipola, E. (1981). Lo nacional popular y los populismos realmente existentes. *Nueva Sociedad*, N° 54, pp. 7-18.
- Ramírez Gallegos, F. y Stoessel, S. (2018). El incómodo lugar de las instituciones en la "populismología" latinoamericana. *Revista Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), N° 52, pp. 106-127.
- Ramírez, F. y Welp, Y. (2011). Presentación del dossier: Nuevas instituciones participativas y democráticas en América Latina. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 40, pp. 11-20.

- Redacción IP (26/10/21). *Guillermo Moreno: Alberto Fernández es neoliberal*. <https://ipnoticias.ar/economia/15039-guillermo-moreno-alberto-fernandez-es-neoliberal>
- Retamozo, M. (2006). Esbozos para una epistemología de los sujetos y movimientos sociales. *Cinta moebio*, N° 26, pp. 207-218.
- Retamozo, M. (2017). La teoría del populismo de Ernesto Laclau: una introducción. *Estudios Políticos*, N° 41 (mayo-agosto, 2017), pp. 157-184.
- Retamozo, M. y Morris, M. B. (2015). Sindicalismo y Política. La Central de Trabajadores Argentinos tiempos kirchneristas. *Estudios Sociológicos*, N° 97, pp. 63-87.
- Roberts, K. (2008). El resurgimiento del populismo latinoamericano. En De la Torre, C. y Peruzzotti, E., *El retorno del pueblo. Populismo y nuevas democracias en América Latina*. Flacso-Ecuador.
- Rodríguez Garavito, C., Barrett, P. y Chávez, D. (2008). *The Latin American Left: Utopia Reborn*. Pluto Press.
- Stoessel, S. (2020). Corporativismo y representación política en Ecuador: el Consejo Nacional de Trabajo y Salarios. *Revista Universitas, Revista de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador*, N° 32, pp. 139-156.
- Stoessel, S. (2022). Del derecho al trabajo digno al régimen laboral neoliberal. Captura estatal y autoritarismo en el Ecuador contemporáneo. Ponencia presentada en CALAS, Sede Regional Andes, abril 2022.
- Stoessel, S. y Retamozo, M. (2020). Neoliberalismo, democracia y subjetividad: el pueblo como fundamento, estrategia y proyecto. *Revcom, Red de Carreras de Comunicación Social y Periodismo*, N° 10.
- Svampa, M. (2010). Movimientos Sociales, Matrices socio-políticas y nuevos escenarios políticos en América Latina. *OneWorld Perspectives*, N° 1, pp. 1-29.
- Vatter, M. (2012). Legalidad y resistencia. Arendt y Negri en torno al poder constituyente. En *Constitucion y resistencia: ensayos de teoría democrática radical*. Ediciones Universidad Diego Portales.
- Vilas, C. (2004). ¿Populismos reciclados o neoliberalismo a secas? El mito del neopopulismo latinoamericano. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 9, N°3, pp. 13-36.

## Pueblo, líder y maquinaria política: populismo e institucionalismo en los orígenes del partido demócrata estadounidense<sup>1</sup>

Marcos Reguera  
Universidad del País Vasco / Universidad de Oregón

**Resumen.** Este artículo tratará sobre la difícil interacción entre populismo e institucionalismo en el nacimiento del partido demócrata estadounidense. El partido demócrata surgió como una maquinaria electoral entre 1824 y 1832 de cara a las elecciones presidenciales del general Andrew Jackson, y como medio de promoción de una política igualitaria para los varones blancos moldeada a través de un ideal de sociedad republicano-agrario. La figura de Jackson y la ideología agraria del partido fueron dos puntales fundamentales en la configuración de un movimiento populista estadounidense que buscaba consolidar las conquistas democráticas logradas durante las décadas precedentes. Por otra parte, la estrategia política y de reforma partidista operada por Martin Van Buren en el partido republicano de Jefferson transformaron la institución del partido político, inventando en el proceso la maquinaria electoral democrática. De esta manera, en el nacimiento del partido demócrata, populismo e institucionalismo lejos de contraponerse supusieron dos ingredientes fundamentales a la hora de configurar la política partidista democrática tal y como la conocemos hoy en día.

**Palabras clave.** Populismo, institucionalidad, Antebellum Era, partido demócrata, jacksonianismo, Andrew Jackson, Martin Van Buren.

## People, leader and political machinery: populism and institutionalism in the origins of the U.S. Democratic Party

**Abstract.** This paper will discuss the difficult balance between populism and institutionalism in the birth of the American Democratic Party. The Democratic Party emerged as an electoral machine between 1824 and 1832 in the context of the presidential elections of General Andrew Jackson, and as a means of promoting an egalitarian policy for white males shaped by an ideal of an agrarian-republican society. The figure of Jackson and the agrarian ideology of the party were two fundamental pillars in the configuration of an American populist movement, which sought to consolidate the democratic gains achieved during the preceding decades. On the other hand, the political and party reform operated by Martin Van Buren in Jefferson's Republican Party transformed the political party institution, inventing in the process the democratic electoral machinery. Thus, in the birth of the Democratic party, populism and institutionalism, far from opposing each other, were two fundamental ingredients in shaping democratic party politics as we know it today.

**Keywords.** Populism, institutionalism, Antebellum Era, Democratic Party, Jacksonianism, Andrew Jackson, Martin Van Buren.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El patrón político de la Antebellum Era. 3. El agrarismo republicano de Jefferson: éxito político y fracaso institucional. 4. Populismo e institucionalismo en la fundación del partido demócrata. 5. Conclusiones

---

<sup>1</sup> Esta investigación ha sido financiada por las Ayudas destinadas al perfeccionamiento del personal investigador doctor en centros de aplicación en la CAPV 2020. [marcos.reguera@gmail.com](mailto:marcos.reguera@gmail.com)

## 1. Introducción

En la bibliografía en clave histórica sobre el populismo (Canovan, 1981, 17-97; Zanatta, 2014, 164-169) se ha convertido en un lugar común remontar sus orígenes a las experiencias del populismo agrario de la segunda mitad del siglo XIX, con los casos del Greenback Party (1872), la Farmers' Alliance (1878) y del People's Party (1892), o el de los *Naródniki* rusos como primeras formulaciones del populismo moderno. Sin embargo, se suele pasar por alto la contribución fundamental a la historia del populismo del movimiento jacksoniano que dio lugar a la creación del partido demócrata estadounidense.

Por otra parte, en la literatura de esta temática es también habitual encontrar una cierta división entre obras y autores que privilegian un acercamiento historiográfico hacia el populismo (tendientes a la descripción de casos de estudio) sobre otras obras de carácter más interpretativas que buscan explicar el populismo como fenómeno político-social. Dos ejemplos a mi juicio paradigmáticos de este desencuentro entre teóricos sociales/filósofos con historiadores a la hora de analizar el populismo pueden encontrarse en la crítica a Margaret Canovan con la que Ernesto Laclau inicia su obra *On Populist Reason* (2005, 5-10), o en la crítica a Loris Zanatta con la que José Luis Villacañas introduce su interpretación del fenómeno en *Populismo* (2015, 31-38)<sup>2</sup>.

Por lo general, el problema que suele acarrear esta división entre obras históricas frente a otras teóricas del populismo radica en que la historiografía y la filosofía buscan responder a preguntas diferentes en su acercamiento al fenómeno populista, lo que tiende a dar lugar a que los historiadores encuentren las obras de los filósofos como constructos demasiado abstractos y anacrónicos en su tratamiento de la problemática populista, mientras que los filósofos tienden a considerar las obras de los historiadores como formulaciones excesivamente descriptivas incapaces de dialogar con los fundamentos de la problemática.

Este artículo no pretende ofrecer respuestas a este desencuentro disciplinar. Se trata de una obra de carácter historiográfico sobre la primera experiencia populista moderna y la tensión que esta forma de populismo experimentó al intentar generar una lógica institucional propia. Por lo tanto, mi trabajo va a intentar explorar desde una perspectiva historiográfica la tensión fundante entre populismo e institucionalidad en el nacimiento del partido demócrata estadounidense. Tensión que no va a ser únicamente esencial para la formación de dicho partido, sino que además imprimirá toda una serie de lógicas populistas en el proceso de institucionalización de la democracia representativa.

## 2. El patrón político de la *Antebellum Era*

Se suele comprender por *Antebellum Era* el medio siglo de historia estadounidense que va desde el fin de la Guerra de 1812 (1815) al inicio de la Guerra Civil Americana (1861) (Volo y Volo, 2004, IX-XXV). Se trata del periodo de conformación de la política democrática estadounidense, al menos a un nivel institucional y para toda la población de varones blancos. En esta época la generación que protagonizó la revolución americana irá dando paso a una nueva cohorte de políticos nacionalistas que deberán adaptar las instituciones republicanas de origen ilustrado a la nueva realidad de la sociedad de masas. Este será un periodo de enormes transformaciones y tensiones políticas en donde la unidad nacional surgida de la revolución se irá dividiendo en tres regiones con realidades socioeconómicas diferenciadas que compartirán un mismo sistema institucional en tanto que Estado-nación unitario. Sin embargo, esta

---

<sup>2</sup> Por otra parte, en la obra colectiva *Populism: A Historiographic Category?* (2018) se plantea precisamente el reto que supone para la historiografía la subsunción de fenómenos históricos tan dispares en una categoría sobre la que no existe un consenso teórico firme (Chini y Moroni, 2018, 1-6). De alguna manera la obra se inspira en la propuesta de Margaret Canovan, pero con una dispersión casuística y de enfoques incluso mayor.

creciente diferencia regional con la institución de la esclavitud de telón de fondo irá generando una tensión creciente que llevará a la república estadounidense a su colapso a mediados del siglo XIX.

Cada una de estas regiones (denominadas “Secciones”) se caracterizarán por unos rasgos distintivos que marcarán su evolución política e interacción con respecto a las demás (Turner, 1993, 105-108, 115-116). Los estados del Sur se distinguirán por la esclavitud de plantación, en donde una exigua minoría de esclavistas obtenían su riqueza mediante la explotación de una gran masa de esclavos negros, a la par que ejercían un predominio político-social sobre una multitud de agricultores blancos pobres, de entre los cuales algunos llegaban a ser también pequeños propietarios de esclavos (Genovese, 1989, 12-23). Los estados del Norte serán testigos del despliegue del capitalismo y la sociedad de masas. Aunque la mayor parte de la población seguirá siendo agrícola, esta sección será testigo del surgimiento de grandes ciudades comerciales a lo largo de la costa, lo que dará lugar a unos primeros focos de industrialización, proletarización del antiguo artesanado urbano y al surgimiento de una estratificación y conflicto de clases (Wilentz, 2004, 23-60, 108-119, 140-145; Moore, 1966, 122-128). Finalmente, el Oeste se encontrará dominado por la Frontera, un espacio de colonización significado como “no civilizado” (Turner, 1986, 1-38) en donde los colonos americanos, por medio del exterminio y la desposesión de las naciones nativas americanas (Veracini, 2010, 1-53; Cavanagh y Veracini, 2016, 1-6, 95-106), irán creando asentamientos mayoritariamente agrícolas, pero en donde también se practicará la caza, el comercio de pieles y la explotación de los recursos naturales de las tierras vírgenes.

Ahora bien, en los territorios del Oeste los colonos provenientes del Sur tendían a trasladar a sus esclavos consigo, quitando tierras a los colonos libres del norte y generando tensiones entre el Sur y el Norte, especialmente cuando el territorio en cuestión se transformaba en Estado y debía decidir en su constitución si ser esclavista o libre. En 1820, bajo la presidencia de James Monroe, se alcanzó el *Compromiso de Missouri*, por el cual se aceptaba este Estado como esclavista a condición de incorporar Maine como Estado libre. Pero aún más importante, esta ley federal restringió la entrada de la esclavitud en el resto de territorios adquiridos durante la compra de Luisiana (1803) y que estuvieran situados al norte del paralelo 36° 30' (la famosa línea Mason-Dixon). Esta ley no solamente pretendía zanjar de una vez por todas la tensión existente entre expansión territorial y competición seccional (expansión de la esclavitud), sino que además instituyó una cultura política del compromiso que marcaría toda la *Antebellum Era* hasta la firma del *Acta de Kansas-Nebraska* en 1854, ley que violaba el Compromiso de Missouri y que polarizó enormemente la sociedad americana, aumentando el número de abolicionistas en el Norte y de secesionistas en el Sur (Ransom, 1989, 33-40; Wilentz, 2005, 222-240).

Como consecuencia del seccionalismo las distintas regiones de los Estados Unidos van a desarrollar diferentes vías de modernización dependiendo de los imperativos de su sistema económico, de los intereses de su clase dominante y de las resistencias y demandas de los grupos subalternos. Esto va a complicar enormemente la posibilidad de plantear un proyecto unitario a nivel federal que apelase a todas las secciones por igual, lo que va a desencadenar una competición interseccional por controlar las instituciones federales, especialmente la presidencia (McCormick, 1966, 13-16).

A grandes rasgos el Sur y el Oeste (la Frontera) van a coincidir en su ideal agrario de sociedad frente a un Norte en vías de industrialización y urbanización. Por este motivo el Sur y el Oeste van a promover bajos aranceles a las importaciones de productos manufacturados desde Europa, que a su vez facilitasen sus exportaciones agrícolas al Viejo Continente. Por otra parte, su necesidad de nuevas tierras para el cultivo va a generar que sean secciones donde el expansionismo territorial sea más popular y donde haya una mayor beligerancia contra los nativos americanos. Desde su visión agraria, tanto el Sur como el Oeste van a favorecer una



acción limitada del gobierno federal frente al poder local de sus Estados. En el Sur para proteger la esclavitud, mientras que el Oeste favorecía la posición de un gobierno mínimo como forma de asegurar su independencia y autogobierno, en un contexto de comunidades aisladas y separadas por vastas distancias de un poder federal que en muchos casos no conocía sus necesidades concretas. Por el contrario, el Norte va a favorecer un rol mucho más activo del gobierno federal como fuerza proactiva en la modernización del país, invirtiendo en infraestructuras y mejoras internas que ayudasen a dinamizar la economía y a favorecer la industrialización. En muchos casos el Oeste apoyará al Norte en la política de mejoras internas e infraestructuras como vía para romper con su aislamiento, e incluso apoyará en ocasiones políticas proteccionistas que alentasen la industrialización y desarrollo urbano en su sección, por lo que será una sección basculante en estas políticas. A mediados del siglo XIX y según se vaya poblando el valle del Mississippi, el Oeste irá perdiendo su carácter de sección distintiva para dividirse entre un suroeste esclavista indistinguible en sus intereses del viejo Sur, frente a un Noroeste poblado por pequeños agricultores libres alineados con el Norte contra la idea de la expansión de la esclavitud en los nuevos territorios (Ransom, 1989, 33-40).

Coetánea al conflicto y la competición seccional, en esta época acontecerá la conformación de la democracia como sistema institucional y cultura política en los Estados Unidos. Alexis de Tocqueville será testigo y reflexionará sobre la revolución democrática en ciernes, inmortalizada en su *Democracia en América* (Tocqueville, 2012, 91-98, 278-287; Aguilar Rivera, 2019, 64-69).

Richard P. McCormick (1966) y posteriormente Sean Wilentz (2005) han defendido una posición aceptada durante largo tiempo al señalar que la *democracia jacksoniana* de la década de los 30 del siglo XIX terminó con el voto censitario trayendo el derecho al voto universal para todos los varones blancos sin distinción de clase. Frente a esta tesis Donald Ratcliffe ha sugerido recientemente que la democracia jacksoniana no fue la responsable del sufragio universal masculino, sino que este movimiento habría codificado y apuntalado una tendencia de ampliación del voto cuyos orígenes se remontarían a la época colonial. Esta tendencia se habría acelerado con la revolución americana y la aprobación de las constituciones estatales. La revolución jeffersoniana de 1800 habría relajado los requisitos fiscales y de propiedad de tal modo que prácticamente se habría alcanzado la democracia universal masculina blanca, si bien el derecho al voto seguía siendo una prerrogativa legislada en cada uno de los Estados sin que hubiera homogeneidad a nivel federal (Ratcliffe, 2013, 219-254).

Quienes quedaron conscientemente excluidos del derecho al voto fueron las mujeres y afroamericanos. El Estado de New Jersey fue el único en otorgar el derecho al voto censitario sin especificar el género en su constitución, y las mujeres acaudaladas pudieron votar en dicho Estado hasta que en 1807 se prohibió expresamente. En el caso de los afroamericanos estos tenían prohibido votar en el Sur sin importar su estatus legal (esclavos o libres), si bien en algunos Estados del norte pudieron ejercer el voto si concurrían con los requisitos impositivos o de renta exigidos por la ley. Sin embargo, durante la *Antebellum Era* vieron también restringidos sus derechos en Estados como New Jersey (1807), Pennsylvania (1838) o Nueva York (1821) (Wilentz, 2005, 117-122, 201-202). Por este motivo, la era de la ampliación democrática para los varones blancos lo fue también de restricción de sus derechos para el resto de grupos sociales.

Esta será una de las razones por las que en la *Antebellum Era* surgirán distintos movimientos de reforma social que buscarán mejorar las condiciones de los políticamente excluidos, utilizando métodos de protesta pacífica y por medio del asociacionismo. Pero a diferencia del populismo agrario y democratizador de la misma época, los movimientos de reforma social tendrán un marcado carácter religioso (protestante) y burgués, siendo el medio predilecto de las clases medias del Norte para vehicular sus demandas de cambio social (Thomas, 1965, 656-658, 660-662, 668). Esto, sin embargo, no va a impedir que surjan

propuestas políticas radicales dentro del reformismo social, sobre todo vinculadas al sufragismo y al movimiento abolicionista (este último fuertemente feminizado y con una fuerte presencia de esclavos libertos que diversificaron el carácter de clase del movimiento). Si bien el sufragismo de la *Antebellum Era* tuvo su cénit con la convención de Seneca Falls en 1848, el abolicionismo irá penetrando en cada vez más sectores de la sociedad hasta convertirse en dominante en las secciones norte y noroeste a principios de 1860.

Por todo lo expuesto, la *Antebellum Era* va a encontrarse marcada por un patrón político basado en un difícil equilibrio entre competición y compromiso seccional, acompañado y espoleado por una lenta pero constante ampliación territorial, así como por las tensiones resultantes por el declive de la sociedad agraria y el advenimiento de la sociedad de masas a consecuencia del desarrollo del capitalismo manufacturero en el Norte (Moore, 1966, 115-116). La progresiva ampliación del voto generó nuevos imperativos políticos para atender a las demandas de sectores cada vez más amplios de población, lo que complicó la gestión informal del conflicto político por medio de pactos entre élites. El resultado de este proceso va a dar lugar a una sociedad infinitamente más compleja que aquella que había surgido de la independencia de las colonias (1776) y que había alumbrado la constitución federal (1787). El viejo sistema republicano empezó a mostrar sus límites ante esta complicación del patrón político durante la *Antebellum Era*, lo que dará lugar a un remplazo del aristocratismo político instaurado por la generación revolucionaria desde un prisma republicano ilustrado, para dar lugar a una política popular y de masas con una fuerte raigambre populista.

### 3. El agrarismo republicano de Jefferson: éxito político y fracaso institucional

Tal y como sugerí en la introducción, el jacksonianismo fue un fenómeno político de carácter populista que alumbró al partido demócrata durante las décadas de los años 20 y 30 del siglo XIX. En la superficie de los acontecimientos políticos concretos, este evento podría explicarse como el resultado de la pericia de políticos ambiciosos que supieron aprovechar el colapso del primer sistema de partidos estadounidense para hacerse con la presidencia —Jackson— y fundar una eficiente maquinaria política con la que ganar elecciones —Van Buren— (Benson, 1970, 47-61; Hofstadter, 1948, 48-54).

Sin estar del todo errada, esta interpretación resulta incompleta e insatisfactoria, pues ignora las profundas transformaciones ideológicas que acontecieron en la segunda mitad de la *Era de los buenos sentimientos* (1823-28), años en los que colapsó el primer sistema de partidos instaurado por los Padres fundadores junto a buena parte de las certidumbres políticas que sostenían el sistema político hasta el momento (McCormick, 1996, 329-356). Como resultado de esta crisis de la ideología republicana ilustrada, aconteció un primer envite populista al sistema político estadounidense cuyo objetivo inicial era restaurar el espíritu original del republicanismo jeffersoniano (Ashworth, 1983, 16-28). Pero en el proceso acabó por alumbrar una cosmovisión democrática que ensalzaba al hombre común frente a las élites sociales y políticas.

En el origen intelectual de esta corriente populista se encuentra la ideología agrarista del republicanismo jeffersoniano. Esta tradición ideológica, muy influida por la tradición fisiocrática francesa y la teoría política de la facción *Country* de la ideología Whig inglesa contaba en las colonias norteamericanas con precedentes como el conde de Crèvecoeur, con sus *Letters from an American Farmer* (1782) y la *Justicia Agraria* (1797) de Thomas Paine. Sin embargo, su gran teórico sería Thomas Jefferson, cuyo pensamiento fue posteriormente sistematizado por John Taylor de Carolina en su obra *An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of the United States* (1814). El pensamiento de Jefferson comenzó a conformarse durante la revolución americana, pero no alcanzó su plenitud hasta su enfrentamiento con Hamilton. La división con el político neoyorkino se produjo en muchos

frentes: en política exterior por la hostilidad de este contra la revolución francesa. Pero la mayor división se daría en la política interna. Hamilton se propuso fortalecer el gobierno federal dotándolo con un ejército permanente y una gran industria que se erigirían como los pilares federalistas del desarrollo nacional. Para lograr este objetivo sería necesario que el gobierno pudiera endeudarse a través de un banco nacional que administrase las finanzas públicas y apoyase el desarrollo del sistema bancario privado (Banning, 1978, 161-245; Wood, 2009, 95-110; Parrington, 1930a, 267-307; Parrington, 1930b, 10-19).

Pronto este programa dominó el gabinete de Washington, del que también formaba parte Jefferson como secretario de estado. El plantador virginiano consideró el programa federalista como una amenaza a la libertad e independencia logradas por la revolución, con lo que en 1796 se enfrentó al aparente sucesor de Washington —el vicepresidente John Adams— en la que fue la primera elección partidista de la historia estadounidense. Si bien Jefferson fracasó en este intento, saldría victorioso en la siguiente elección presidencial conocida como la *Revolución de 1800* (Wood, 2009, 140-160, 209-212).

El concepto de revolución en ese momento se encontraba en un proceso de redefinición semántica transitando entre su significado antiguo como restauración política y su nuevo sentido como transformación político-social<sup>3</sup>. Y la Revolución de 1800 bebía mucho de dicha tensión conceptual, pues por una parte el partido de Jefferson aspiraba a deshacer las reformas federalistas, devolviendo al país la simplicidad institucional de los orígenes de la república, donde un aparato estatal mínimo no interferiría en el autogobierno popular —ni tampoco en los intereses económicos de la élite esclavista— (Banning, 1978, 274-283). Pero, por otra parte, esta revolución también aspiraba a profundizar en el radicalismo republicano-plebeyo surgido de la revolución francesa para adaptarlo a la realidad americana, lo que se tradujo en múltiples iniciativas por lograr una democracia (masculina y blanca) lo más amplia posible, flexibilizando o eliminando los requisitos de renta para el voto, o sustituyéndolos por la demostración de haber contribuido a la hacienda pública (Ratcliffe, 2013, 235-237; Wood, 2009, 276-314).

El republicanismo agrario de Jefferson se basaba en el ideal del ciudadano autosuficiente, un individuo que debido a su independencia y virtud cívica podría defender el bien común por medio de su compromiso participativo en las instituciones republicanas y, en caso necesario, defendiéndolas por medio de la lucha armada contra la tiranía cuando esta amenazase los derechos naturales del individuo y los derechos históricos de la comunidad —de ahí la necesidad de una ciudadanía armada organizada en milicias regulada en la segunda enmienda— (Jefferson, 1984, 19-24, 209-216, 239-255, 288-289, 300-302; Smith, 1978, 3-12, 123-129; Parrington, 1930a, 342-356; Ashworth, 1983, 21-23, 28). En este sentido, el ideal agrarista de Jefferson mezclaba una concepción y defensa iusnaturalista de los derechos del individuo que se encontraba claramente presente en la Declaración de Independencia (y que será incorporada posteriormente al liberalismo) con una concepción historicista de las libertades públicas colectivas que bebe de dos tradiciones históricas:

1. De la tradición Whig inglesa Jefferson tomará el ideal del *yeoman* como paradigma del ciudadano independiente y comprometido cívicamente, que históricamente habría heredado sus libertades de la *Ancient English Constitution*, el conjunto de instituciones, tradiciones, usos y costumbres que el pueblo llano inglés de origen sajón habría defendido contra los intentos usurpatorios de la realeza y nobleza de origen normando. De esta manera, el ideal del pequeño propietario agricultor no solamente contaba con su independencia gracias a los medios materiales que garantizaban su

<sup>3</sup> Esta tesis se encuentra desarrollada en: M. Reguera (2018, 182).

autosuficiencia, sino además porque participaba de una lucha histórica contra la usurpación de sus libertades en tanto que miembro del pueblo sajón —y con ello se introdujo una concepción racial en el ideal de ciudadanía— (Pocock, 2008, 492-495, 643-644; Smith, 1978, 133-136).

2. De la tradición clásica Jefferson tomará el ideal del pastoralismo virgiliano, el tropo latino del ciudadano soldado que en tiempos de paz cuida de su propio sustento arando sus tierras, participando de las instituciones y magistraturas romanas, mientras que en tiempos de guerra defiende la *Res-Publica* uniéndose a las legiones. Jefferson incorporará este ideal romanizado de la ciudadanía a su idea de un *Imperio de la libertad*, el proyecto que buscaba garantizar el ideal agrario de la república y la independencia material de los ciudadanos estadounidenses mediante la adquisición de tierras en el Oeste americano. Durante su primer mandato hizo realidad este proyecto comprando a Napoleón la Luisiana en 1803 (Richard, 1994, 51-55; Shalev, 2009, 10-15; Pocock, 2008, 617-619, 638-643; Wood, 2009, 357-382; Jefferson y Foley, 1990, 99, 255 — Thomas Jefferson a George R. Clark, Monticello, 25 de diciembre de 1780 y Thomas Jefferson a James Madison, Monticello, 27 de abril de 1809—).

Sin embargo, y a pesar de la centralidad de los referentes clasicistas en su cosmovisión política, Jefferson, al igual que la mayoría de los Padres fundadores, romperá con la concepción aristotélica de la política a través de la idea del *experimento americano*: la constitución americana, las instituciones de la república (fundadas en la separación de poderes), junto al sistema representativo de gobierno, todo este entramado institucional vehicularía la política y el conflicto impidiendo que la demagogia y la tiranía corrompieran la república, cortando de esta manera con el problema de la *anaciclosis* polibiana, que habría malogrado todos los sistemas republicanos hasta la fecha. Esta idea del experimento será muy importante a la hora de redefinir el concepto de democracia, pues permitirá desembarazarse del ideal aristotélico de la constitución mixta como forma óptima dentro de las constituciones virtuosas, lo que a su vez posibilitaba desde la hipótesis del federalista 10 de Madison igualar república a sistema representativo, a lo que Jefferson añadirá una tercera equivalencia al vincular sistema representativo con democracia (y por ende, también con república). De manera que, si república es igual a sistema representativo y este último a su vez a democracia, la república se plebeyiza al democratizarse, pero siempre conservando su carácter institucional al ser un gobierno representativo (Schlesinger Jr., 1998, 28-29; Polibio, 2000, 149-162; Jefferson y Foley, 1990, 51 — Thomas Jefferson a Isaac H. Tiffany, Monticello, 26 de agosto de 1816—; Madison, 2012, 289-290).

Este es el motivo por el que el jeffersonianismo, a pesar de subrayar el carácter agrario de su ideología, su lucha por la ampliación democrática y de la centralidad de la figura de Jefferson y su referente carismático, su lógica interna sin embargo no será populista.

Por otra parte, el partido republicano de Jefferson, una vez llegó a las instituciones, se vio en la disyuntiva de no poder desmontar todo el entramado institucional erigido por los federalistas durante las presidencias de Washington y Adams si querían conservar un gobierno mínimamente operativo. Esto dio lugar a la paradoja de que, en las dos décadas de hegemonía del partido republicano de Jefferson (1800-1824), los tres presidentes de la *dinastía virginiana* (Jefferson, Madison y Monroe), siendo los tres jeffersonianos, tuvieron que transigir adaptando sus políticas al marco institucional generado por sus adversarios políticos (Banning, 1978, 290-302).

Esta situación generó una paradoja letal para el primer sistema de partidos que enfrentaba a federalistas con republicanos jeffersonianos. A un nivel electoral los republicanos fueron una fuerza imbatible gracias al prestigio de Jefferson, así como por la superioridad como candidatos

presidenciales de Madison y Monroe. Esto permitió a los republicanos imponer sus políticas democratizadoras y su ideal agrarista de sociedad en el debate político. Pero a un nivel de políticas públicas y de racionalidad de gobierno, el sistema ideado por los federalistas se impuso, subsumiendo y redefiniendo la agenda política de los republicanos. Los republicanos no fueron capaces de crear una lógica institucional y de gobierno propia, pues su ideología agrarista les impedía concebir el gobierno de otra manera que no fuera como un poder autoritario que restringía las libertades del individuo. Esta incapacidad ideológica de reinventar una racionalidad de gobierno republicanas generó un abismo entre su retórica política agrarista y su acción de gobierno federalista, contradicción que fue acentuándose con cada presidente (Wood, 2009, 291-314, 708-738).

A esto hay que añadir que la eficiencia electoral de los republicanos llevó a la disolución del partido federalista en tiempos de Monroe, con lo que hubo una desbandada de políticos federalistas al partido republicano que acentuó aún más su dinámica federalizante. En 1820, con la reelección de Monroe, los Estados Unidos se convertirá en una república representativa de partido único (May, 1975, 12-24; McCormick, 1966, 27). Esta situación, lejos de percibirse como un déficit democrático, fue celebrada por todos los actores políticos como una victoria del experimento americano sobre las luchas faccionales que habían dividido a las repúblicas en el pasado conduciéndolas a su caída. El sistema institucional americano había salido victorioso ante la división política probando la fortaleza de la constitución que lo sustentaba. A esta época se la denominó como la *Era de los buenos sentimientos*, desde la creencia de que la desaparición de la competición partidista permitiría iniciar una nueva etapa política dominada por el consenso institucional y no por la lucha y competición partidista. En el fondo dominaba aún en la mentalidad política un concepto del partido *Country* heredado de Bolingbroke y los whigs radicales ingleses, que concebía a estas instituciones como representantes de intereses faccionales-privados (contrarios al bien común) y no como vehículos representativos de la voluntad popular, por lo que la idea de una oposición leal y organizada no se consideraba legítima (Hofstadter, 1969, 1-39; Fernández Torres, 2018, 11-24).

La *Era de los buenos sentimientos* parecía cumplir la máxima que Jefferson expresó en su discurso inaugural: “Todos somos republicanos, todos somos federalistas” (Jefferson, 1801)<sup>4</sup>. Jefferson pretendía calmar la inquietud federalista ante su Revolución de 1800 expresando que desde su credo republicano las diferencias faccionales no tenían importancia, pues por encima de las diferencias faccionales todos buscaban trabajar por el bien común. Sin embargo, lo que dos décadas de hegemonía republicana habían demostrado era que, a pesar de la hegemonía política del partido republicano, las políticas de la dinastía virginiana habían terminado por adoptar las tesis federalistas. Las elecciones presidenciales de 1824, que debían decidir al sucesor de Monroe, pusieron fin al partido republicano de Jefferson y al republicanismo ilustrado que alumbró la revolución americana.

#### **4. Populismo e institucionalismo en la fundación del partido demócrata**

Las elecciones de 1824 fueron una contienda presidencial singular. Estas elecciones eran las primeras en las que no participaba ningún Padre fundador y a ellas se presentaron cuatro candidatos pertenecientes al mismo partido. Los miembros de la dinastía virginiana habían elegido a William H. Crawford de Georgia como su sucesor. Candidato sudista y secretario del tesoro de Monroe, era un político débil y sin carisma, pero fue favorecido debido a su ortodoxia jeffersoniana, una decisión refrendada por el caucus congressional del partido. Sin embargo, esto no impidió que surgieran otros cuatro contendientes: John Q. Adams de Massachussets, hijo del expresidente John Adams, antiguo federalista reconvertido en republicano y secretario

<sup>4</sup> Consultado en <https://avalon.law.yale.edu> el 20/07/2022, 11:26 h.

de estado de Monroe, se convirtió rápidamente en el favorito de todas las proyecciones electorales para suceder a Monroe. El secretario de guerra John C. Calhoun de Carolina del Sur, principal teórico y defensor de la esclavitud, también se presentó; sin embargo, fue convencido para retirarse a cambio de la vicepresidencia si Quincy Adams ganaba. Finalmente, dos políticos antitéticos del Oeste que no habían pertenecido al gobierno de Monroe presentaron también sus candidaturas: el representante de Kentucky y presidente del Congreso Henry Clay, a pesar de ser un republicano presentó un programa neofederalista con su idea del *American System*; y el general retirado Andrew Jackson fue convencido por la asamblea de su Estado (Tennessee) para presentarse y defender los principios de Jefferson ante la más que probable victoria de Quincy Adams sobre Crawford (May, 1975, 24-64, 132-189; Wilentz, 2005, 240-242).

Con Calhoun fuera de la carrera, cuatro candidatos se presentaron a las elecciones presidenciales por el partido republicano, aunque solo Crawford contaba con el apoyo oficial de la organización. El historiador Ernest R. May, analizando la correspondencia de los políticos republicanos antes de las elecciones, descubrió que, en base a todas las proyecciones realizadas con anterioridad a la votación, la mayor parte de la clase política ya contaba con que ningún candidato conseguiría la mayoría necesaria en el colegio electoral para ganar las elecciones, lo que en base a la doceava enmienda de la constitución implicaría que habría que convocar unas elecciones especiales para que el Congreso eligiera al ganador entre los candidatos. Según las estimaciones realizadas antes de las elecciones, Quincy Adams era el candidato favorito, seguido por Clay, Crawford y por último Jackson. Las estimaciones fueron relativamente certeras, salvo por un detalle que lo cambiaría todo: contra todo pronóstico Jackson se erigió como el ganador de las elecciones con un 41% del voto popular, seguido por Quincy Adams 31%, Clay 13% y en último lugar el candidato oficial del partido Crawford con un 11% (May, 1975, 168-179)<sup>5</sup>.

A pesar de ganar en voto popular, Jackson se quedó a un estado (12/13) de vencer en el colegio electoral, por lo que el congreso debía elegir al ganador de las elecciones. Henry Clay era en ese momento el presidente del Congreso, pero era consciente de que no contaba con suficientes votos del colegio electoral para ser elegible. Sin embargo, Quincy Adams era un antiguo federalista e hijo del último presidente federalista en ocupar el cargo (y por lo tanto la alternativa ideal para aplicar su idea del *American system*). Clay pactó con Quincy Adams influir en el Congreso para nombrarle presidente a condición de aplicar el *American system* y de obtener la secretaría de estado (lo que le convertiría de facto en su potencial sucesor). Quincy Adams aceptó y se convirtió en el sexto presidente de los Estados Unidos (Wilentz, 2005, 243-253).

La inesperada victoria de Jackson en el voto popular y la subsiguiente maniobra de los políticos del Congreso para negarle la presidencia se conoció como *el pacto corrupto*, y tuvo consecuencias profundas que terminaron por aniquilar el primer sistema de partidos instaurado tras la revolución. La base social y electoral del partido republicano había roto con la voluntad de sus líderes para dar su apoyo a un outsider quien, sin contar con el apoyo de Jefferson, presentó su candidatura con intención de restaurar el legado jeffersoniano bajo la percepción de una amenaza de entrismo federalista representada por candidatos como Quincy Adams o Clay (Schlesinger Jr., 1946, 18-32; Remini, 1988, 8-18).

La figura del general Andrew Jackson, por otra parte, funcionó como catalizadora de las esperanzas y ansiedades de una sociedad en transformación ante el recrudecimiento del conflicto seccional y la aceleración en la conformación de la sociedad industrial de masas. El mito agrario jeffersoniano seguía siendo tremendamente sugestivo como ideal político ante los

---

<sup>5</sup> Agradezco al profesor Jack Maddex de la Universidad de Oregón que me comentase la existencia de estos estudios preelectorales y me proporcionase esta fuente.

problemas de la sociedad americana, pero Jefferson era demasiado anciano para restaurarlo y su partido parecía no responder a los principios agrario-republicanos de su fundación. En este sentido, Jackson emergerá, en palabras de John W. Ward, como símbolo de su era: como un héroe nacional-popular quien, mediante su voluntad de hierro, estaría llamado a restaurar un sistema político secuestrado por élites partidistas antidemocráticas que, por medio de pactos corruptos, habrían subvertido la voluntad popular pactando entre ellas la presidencia, con el objetivo último de subvertir el sueño agrarista jeffersoniano mediante la política comercial e industrial del *American System* de Clay (Ward, 1979, 207-213; Peterson, 1960, 69-87).

Jackson, por su parte, respondería a lo que Alberto Cañas de Pablos ha denominado como *Centauros carismáticos*, una tipología de políticos de extracción militar inspirada en la figura de Napoleón Bonaparte. Estos generales forjados en los ejércitos milicianos popularnapoleónicos provenían en muchos casos de estratos sociales humildes y su paso por el ejército simbolizaba un cruce entre los ideales de virtud cívica y entrega patriótica del republicanismo ilustrado, las aspiraciones de movilidad social e individualismo del liberalismo junto al sueño popular democrático de que el protagonismo de la historia ya no estaría reservado exclusivamente para monarcas y aristócratas. Durante el siglo XIX estos generales-políticos aprovecharon su carisma, caudillismo y victorias militares para alzarse como héroes populares y salvadores patrios, irrumpiendo en la política liberal de partidos para transformarla desde posiciones césaro-bonapartistas (Cañas de Pablos, 2022, 15-40).

El carácter plebeyo de hombre hecho a sí mismo fue siempre resaltado por el aparato electoral de Andrew Jackson, desde las elecciones de 1824 hasta su última contienda en 1832. No en vano, Jackson fue el primer presidente de los Estados Unidos que no perteneció a la élite patricia de los Padres fundadores, ni en estar emparentado con ninguno de ellos. Huérfano a causa de la revolución, Jackson migró en cuanto pudo a la Frontera de Tennessee en donde encarnó la figura del pionero hecho a sí mismo dedicándose a especular con tierras, a la abogacía y a la política. Años más tarde sus adversarios le acusarían de ser un iletrado sin educación apoyado por una plebe ignorante, por lo que le apodaron el “burro Jackson”. Jackson respondió a este insulto adoptando el burro como su símbolo personal, por ser un animal que representaba el trabajo rural, el tesón y la testarudez. Por este motivo más adelante el partido demócrata haría suyo este símbolo del populismo agrario (Turner, 1986, 254-256).

A pesar de sus orígenes humildes Jackson estuvo lejos de vivir en la penuria. Sus actividades en la Frontera dieron sus frutos, pues adquirió tierras especulando con terrenos que por tratados pertenecían a las tribus Cherokee y Chickasaw, permitiéndole convertirse en esclavista y poseer 300 esclavos en su plantación de The Hermitage. En este sentido, Jackson podía presentarse como un ejemplo de emprendimiento y de hombre hecho a sí mismo anticipando la idea del sueño americano, un sueño construido en el caso de Jackson bajo la explotación esclavista y la desposesión nativa.

Jackson terminaría por construir su fama personal en las campañas militares de la década previa a 1824. Su inesperada victoria en la defensa de Nueva Orleans contra el ejército inglés en 1815 le valió un status legendario, pues con un ejército claramente inferior y sin apenas sufrir bajas derrotó a los veteranos que habían luchado con Wellington en las guerras napoleónicas de la península ibérica. Jackson además comandó al ejército estadounidense en las guerras contra las tribus Seminolas en la Florida española, lo que acabó por presionar a España para venderla en el tratado de Adams-Onís de 1821, llevando a Jackson a servir como primer gobernador del territorio. La dureza y determinación mostrada por Jackson en sus campañas militares le valieron el apodo de *Viejo Nogal* (Old Hickory), lo que contribuirá a su imagen en términos de una masculinidad recia, individualista y desafiante que conectaba con el mito del pionero indómito del salvaje Oeste. Sus múltiples conflictos con las naciones indias del Sur y el Suroeste recalcaron esta imagen cimentando aún más su popularidad entre los

plantadores esclavistas y las clases populares, especialmente entre los agricultores y pioneros del Oeste.

Sin embargo, la popularidad y el carisma de Jackson no fueron los únicos ingredientes que le condujeron a su victoria electoral en 1828. Su alianza con Martin Van Buren fue fundamental en la fundación del partido demócrata. Si la gran aportación de Jackson fue el liderazgo carismático de una figura que podía representar y aunar las demandas y aspiraciones de múltiples sectores sociales, la aportación de Van Buren fue la conformación de una maquinaria política con la que tomar y gestionar las instituciones: el primer partido político de masas.

Frente al héroe militar de la frontera, Van Buren representaba la figura del político de carrera, profesional, urbanita y democrático. Durante los años 20 del siglo XIX, Van Buren construyó en la filial neoyorquina del partido republicano de Jefferson una facción de políticos enfrentados a la familia patricia de los Clinton (también jeffersoniana) que manejaba el partido a nivel local. Desde la época colonial la política local era controlada por grandes familias que competían entre sí movilizandore redes clientelares y recursos propios para hacerse con las magistraturas y determinar la vida pública en su área de influencia. Esta competición entre élites tenía como principal objetivo colocar a su red clientelar en las instituciones coloniales para obtener ventajas políticas y económicas, a la par que proveían de trabajo a los miembros de su red. Tras la revolución, federalistas y republicanos adaptaron sus partidos a esta realidad, reclutando a estos caciques patricios y a sus redes clientelares para conseguir implantación territorial (Wallace, 1968, 454-455).

En Nueva York Van Buren organizó contra De Witt Clinton la facción *Bucktail*, compuesta por jóvenes políticos ajenos a las redes clientelares de los Clinton que buscaban modernizar el partido para potenciar y aprovechar el proceso de ampliación democrática que el jeffersonianismo estaba propiciando. Lo que Van Buren comprendió muy pronto es que en un contexto de ampliación democrática la movilización popular se volvería fundamental en el proceso de elección de representantes, quienes ya no podrían depender exclusivamente de su estatus social a la hora de adquirir distinción pública y ser electoralmente competitivos. Este carácter antiaristocrático de la política democrática de masas hacía necesario constituir organizaciones que articularsen la movilización y el apoyo popular con el objetivo de representar sus demandas por medio de leyes y políticas públicas (Hofstadter, 1969, 219-224; Wallace, 1968, 455-456).

En este contexto, Van Buren y sus seguidores llevaron a cabo en su campaña contra De Witt Clinton una redefinición de la institución partidista: había que acabar con la idea del partido de notables organizado por medio de redes clientelares para forjar un partido entendido como una organización política profesionalizada, democráticamente estructurada y gobernada a través de procedimientos prefijados. De esta manera, los partidos debían articularse como asociaciones democráticas dirigidas por la mayoría de sus miembros y gobernadas por procedimientos acordados por ellos que evacuasen la arbitrariedad de los caciques (Wallace, 1968, 454, 457; Weber, 2014, 178-179).

Van Buren consideraba que su concepto de partido estaba rescatando el ideal republicano de compromiso cívico a través de la participación en las instituciones propia del jeffersonianismo. También consideraba que su nueva noción de partido restauraba el ideal *Country* antifaccional expresado por Bolingbroke y los whigs radicales en la Inglaterra del S. XVIII, pues el nuevo partido permitiría superar la lucha faccionalista de los caciques patricios que utilizaban los partidos para sus intereses privados. Lo cierto es que Van Buren y los Bucktails, lejos de estar restaurando un ideal jeffersoniano-bolingbrockeano estaban innovando con una nueva forma de partido que serviría para redefinir la institución en términos liberal-democráticos (Van Buren, 1967, 1-33, 421-424; Wallace, 1968, 471-474; Hofstadter, 1969, 225-226).



Como consecuencia de esta innovación conceptual-institucional, se terminaba con la idea bolingbrockeana y whig del partido entendido como una facción organizada para la promoción de intereses particulares por encima del bien común, para comprender el partido como una organización racionalmente organizada de cara a representar las demandas populares entendidas como unos intereses particulares que pueden aportar al bien común. De esta manera, como el interés particular ya no se entiende enfrentado al bienestar colectivo, es posible aceptar el pluralismo partidista y la alternancia en el gobierno como una virtud de la democracia representativa y no como un defecto desestabilizador de esta. Nace así la idea de una oposición leal y legítima que había sido rechazada por los Padres fundadores y por los políticos de la *Era de los buenos sentimientos* (Remini, 1959, 140-141, 187, 192-193; Wallace, 1968, pp. 460, 479; Hofstadter, 1969, 252-271; Weber, 2014, 173-177, 1076-1094).

Como efecto colateral de la nueva noción de partido Van Buren surge la figura del político de carrera que se profesionaliza mediante el control de los resortes institucionales de la nueva forma partidista. Van Buren y sus colaboradores Bucktails fueron un ejemplo paradigmático de esta nueva clase política quienes, aprovechando los cambios que fueron introduciendo en el partido republicano de Nueva York, se hicieron con las instituciones mediante el control de los procedimientos. Van Buren y sus socios establecerían la *Regencia de Albany*, una agrupación informal de poder que generaría una sinergia por la cual, mediante la disciplina de partido se podría organizar una maquinaria eficiente para conquistar puestos institucionales en el Estado de Nueva York, lo que más tarde permitiría cimentar la posición de poder de sus miembros dentro del partido de masas, actualizando de esta manera un tipo de poder patrimonial a partir de una racionalidad de poder legal-racional. Van Buren no era solo un gran visionario institucional, sino que además contaba con un avezado olfato político, y su pericia e ingenio le llevó a ser conocido como El pequeño mago o el Zorro rojo de Kinderhook (Wallace, 1968, 454-460; Hofstadter, 1969, 239-252).

Van Buren como gran admirador de Jefferson apoyó a Crawford en las elecciones de 1824, pero tras la derrota de su candidato y en calidad de senador por Nueva York organizó en Washington la oposición a la administración de Quincy Adams, lo que le llevó a coincidir con Jackson. Ambos compartían desde su ideología agraria jeffersoniana su miedo a la restauración de la política federalista, en especial a un gran intervencionismo estatal que favoreciese a los capitalistas industriales del Norte frente a la América popular de carácter agrario. Por este motivo ambos defendían una posición que favoreciese el derecho de los Estados frente al gobierno federal, una interpretación estricta de la constitución y su hostilidad hacia las instituciones financieras, cuyo poder amenazaba la voluntad democrática popular, pues por medio de su influencia económica podía imponer su interés sobre el de la mayoría en el proceso de toma de decisiones políticas.

A finales de 1826 Van Buren se propuso reconstruir el partido republicano para tomarlo de las manos de la administración de Quincy Adams y regenerarlo en sus principios jeffersonianos fundacionales. Van Buren sabía que Andrew Jackson buscaba vengar la usurpación de su victoria en 1824, por lo que puso a su disposición a los políticos de la Regencia de Albany y la maquinaria político-electoral que habían creado en su lucha contra De Witt Clinton. Van Buren era consciente de que los antecedentes de Jackson asegurarían los votos del Oeste y probablemente de parte del Sur, pero el Norte se encontraba dividido entre la subregión de Nueva Inglaterra que sería siempre leal a Quincy Adams y los Estados del Atlántico Medio como Nueva York o Pennsylvania que podían ser ganados para Jackson. Pero con John C. Calhoun como su vicepresidente, Quincy Adams podía ser competitivo en el Sur, decantando la victoria a su favor. Era necesario consolidar el Sur para que la victoria de Jackson fuera interseccional y anular así la ventaja institucional de Quincy Adams como presidente en el poder (Remini, 1959, 124-126; Hofstadter, 1969, 236-238; Peterson, 1960, 20-29).

Van Buren estaba al corriente de la incomodidad de Calhoun en el gabinete de Quincy Adams, pues temía que el creciente intervencionismo federal resultante de la aplicación del *American System*, pudiera abrir la puerta en un futuro a un intervencionismo federal contra la esclavitud. Calhoun tenía una filosofía política fundada en la idea de la lucha de clases: la historia de la humanidad era una historia de lucha de clases, en la que el plantador obtenía su riqueza de la explotación del esclavo negro, así como el industrial obtenía la suya de la explotación del trabajador libre (a los que Calhoun denominaba como esclavos asalariados o *wage slaves*). Pero desde una óptica conservadora y paternalista veía en esto una virtud y no un error social a corregir. Desde su perspectiva aristocrática las clases subalternas nunca podrían autogobernarse exitosamente, por lo que necesitaban a las clases dominantes quienes, aunque explotadoras, generaban un orden social donde florecía la civilización, la seguridad y la abundancia. Calhoun consideraba que en el proceso de desarrollo industrial el interés de los esclavistas y capitalistas se encontraban en competición, ya que los industriales no requerían para nada de los esclavos, de la misma manera que los esclavistas eran indiferentes ante la suerte de los trabajadores libres. Durante mucho tiempo Calhoun exhortó a los representantes del capitalismo industrial a una defensa mutua de su posición e intereses de clase, pero estaba más que dispuesto a favorecer a los representantes de los trabajadores si eso suponía defender la esclavitud (Hofstadter, 1948, 67-71, 76-91; Parrington, 1930b, 69-81, 93-98; Ashworth, 1983, 239-241).

Van Buren había compartido muchas sesiones del senado con Calhoun y conocía sus posiciones. Como representante de las clases populares urbanas (bajo el apelativo de *Plain republicans*) se dirigió a Calhoun para proponerle que abandonase a Quincy Adams para revivir la alianza agraria fundada por Jefferson. Jackson podía revertir las políticas intervencionistas del gobierno de Quincy Adams al que el mismo Calhoun pertenecía, pero en clara minoría frente al influyente Clay. El *Viejo Nogal* podía conseguir los votos del Oeste gracias a su popularidad militar e historial contra los nativos. Van Buren podría conseguir los votos de buena parte de las clases populares urbanas del Norte y, si Calhoun y los esclavistas no interferían en su lucha por la adquisición de derechos, los representantes de las clases populares del Norte no apoyarían posiciones abolicionistas. Calhoun tenía mucho predicamento entre el resto de esclavistas y accedió a convencerles de que estaba en su interés apoyar a un candidato avalado por políticos radicales del norte (Remini, 1959, 129-144; Ashworth, 1983, 243).

De esta manera Van Buren con la ayuda de Calhoun contribuyeron a constituir la *coalición jacksoniana* que, en pocos años, se institucionalizaría como un nuevo partido: el partido de la democracia o partido demócrata. Esta coalición se encontraba articulada por medio del símbolo carismático “Jackson”, que actuaba como significante vacío que vinculaba, sintetizaba y delimitaba en su figura las demandas insatisfechas del agrarismo jeffersoniano y de las distintas clases sociales que podían verse representadas por él: los esclavistas del sur, los granjeros y pioneros del Oeste y las clases populares del Norte; tanto entre el pequeño artesanado amenazado por la competencia de las manufacturas, como entre los trabajadores manufactureros para los que la promesa de la emigración a las tierras del Oeste suponía una esperanza con la que escapar de su miseria urbana. El incipiente proyecto demócrata era una alianza interclase unida por un ideal de justicia social agraria, articulada y representada por un referente carismático en la figura de Jackson, que podía unificar todas las demandas en la promesa de una ampliación democrática que, si conseguía conquistar la presidencia, redimiría la república de su actual secuestro por parte de la aristocracia política y monetaria, devolviendo el poder al pueblo. Esta promesa podría materializarse gracias al apoyo de una maquinaria electoral en la figura del nuevo partido Van Burista, capaz de maximizar las inercias políticas de la competición democrática (Moore, 1966, 127; Weber, 2014, 847-855; Laclau, 2005, 70-83).

Esta tesis de la coalición jacksoniana como una alianza interclase de fuerzas sociales contrarias a los efectos del desarrollo industrial capitalista fue por primera vez formulada por Arthur M. Schlesinger Jr. en lo que se conoció como la *Jackson Wage Earn Thesis* que, si bien obtuvo mucha popularidad en la época del New Deal como una suerte de justificación histórica de las políticas de F.D. Roosevelt, también fue muy criticada por la conservadora historiografía del consenso. Richard Hofstadter propuso una interpretación alternativa considerando que la coalición jacksoniana no era popular en su composición y anticapitalista en su ideología, sino que representaría a una sección de las clases medias que buscaban promover una forma de capitalismo emprendedor y populista contrapuesto al capitalismo institucional de la gran banca organizada. En los años 60 del siglo XX el historiador Lee Benson vino a refrendar esta hipótesis defendiendo que, a pesar de su radicalismo retórico, la democracia jacksoniana nunca se planteó la superación del capitalismo ni de la democracia liberal, dos pilares que se asentaron en la época de su surgimiento como el consenso hegemónico del sistema político-social americano. Para Benson el criterio de apoyo a la democracia jacksoniana no venía influido por la clase social, sino por criterios etnoculturales (Schlesinger Jr., 1946, 505-523; Hofstadter, 1948, 44-48, 54-57, 65-66; Benson, 1970, 329-338)<sup>6</sup>.

Dos décadas después y con el auge de la historia social, autores como Sean Wilentz y John Ashworth volvieron a restaurar de manera matizada muchas de las hipótesis de la *Jackson Wage Earn Thesis*. Wilentz volvió a reintroducir la perspectiva de clase en su análisis del jacksonianismo, argumentando que en una época en que los inmigrantes (irlandeses) tendían a ocupar los escalafones más bajos de la estructura social, el hecho de que estos apoyasen masivamente al jacksonianismo y fueran un grupo privilegiado por los jacksonianos debería de llamar la atención sobre la interconectividad de la dimensión económica y cultural en el análisis del fenómeno. Por otra parte, Wilentz atacó la idea de considerar el jacksonianismo como un movimiento liberal y de clases medias, argumentando que su composición de clase era demasiado variada por su carácter interseccional, y su imaginario político aún respondía al paradigma agrario-republicano de Jefferson, pero adaptado a las problemáticas de la incipiente sociedad de masas. Por este motivo para Wilentz, liberalismo y republicanismos lejos de contraponerse se fusionaron en el proyecto político del partido demócrata. Pero a diferencia del conservador partido whig, el partido demócrata y los políticos jacksonianos representaron una visión crítica con el proceso de desarrollo capitalista desde posiciones republicano-liberales (Wilentz, 1982, 45-47, 53-59).

Ashworth compartirá buena parte del análisis de Wilentz, pero se separará de él en un aspecto muy importante: la pluralidad de actores que compusieron en sus orígenes la coalición jacksoniana hace que sea problemático interpretar la posición ideológica del jacksonianismo como un conjunto monolítico. Si bien todos podían coincidir en su admiración hacia Jefferson, Jackson y la necesidad de restaurar el proyecto agrario del partido republicano, la diversidad de actores en términos seccionales, de clase y en su grado de profesionalización política llevó a que surgieran pronto distintas facciones dentro del partido con divergencias tanto ideológicas como en sus proyectos de sociedad. De esta manera, durante las presidencias de Jackson (1828-1836) y de Van Buren (1836-1840) se iría formando una facción radical y plebeya conocida como el movimiento *locofoco* que representaría las posiciones más claramente populistas, antiburguesas y anticapitalistas del partido, frente a una nueva casta de demócratas conservadores surgidos de entre los esclavistas y los políticos profesionales de las ciudades quienes, si bien eran favorables a un cierto grado de reforma social, nunca se propusieron transformar la sociedad capitalista-liberal en los Estados Unidos. Entre ambas facciones Van Buren y los jacksonianos ortodoxos jugaron a un complicado equilibrio entre populismo e

---

<sup>6</sup> En este y en los siguientes párrafos sintetizo un debate historiográfico que ha implicado a muchos más autores. Sin embargo, considero que la problemática y su evolución se encuentra bien presentadas.

institucionalismo que definieron la política del compromiso del partido demócrata, que aprovecharía el empuje contestatario de su vertiente populista para remodelar las instituciones democrático-liberales estadounidenses (Ashworth, 1983, 29-35, 92-99, 125-131, 174, 219-221, 269).

Las elecciones de 1828 supusieron el primer momento de despliegue de esta unidad dialéctica entre modos populistas y lógica institucionalista: la contradicción aparente entre populismo e institucionalismo se reveló como una combinación generadora de nuevas experiencias políticas que definirían la lucha electoral y la naturaleza de los partidos de masas en la política democrática de ese momento y en el futuro.

Van Buren sugirió a Jackson que en enero de 1828 viajase a Nueva Orleans desde su plantación en Tennessee para conmemorar su gran hazaña bélica y recordar al electorado sus muchas cualidades presidenciales. En el trayecto el tren fue parando en todas las poblaciones dando la oportunidad a Jackson para dirigirse a la gente y denunciar a las élites aristocráticas corruptas de la administración de Quincy Adams a la par que señalaba la amenaza antidemocrática del sistema bancario. Los hombres de Van Buren y sus periódicos afines prepararon el terreno de antemano anunciando la llegada del candidato y generando grandes expectativas entre la población. Había nacido la primera gira electoral de la historia. Era la primera vez que un candidato a la presidencia se dirigía directamente al pueblo, y la experiencia causó una gran impresión, siendo noticia en todo el país. A lo largo de los Estados Unidos la red de políticos republicanos leales a Van Buren y Jackson organizaron barbacoas a las que era invitada la población y en donde entre bebidas alcohólicas y comida gratuita los políticos locales pro-jacksonianos recitaban la propaganda de campaña. Se inventaron canciones para la ocasión en las que se vilipendiaba el elitismo de la administración a la par que se resaltaban las cualidades populares, militares y fronterizas del candidato, siendo "Hunters of Kentucky" una de las más populares. Se desplegó el mayor esfuerzo coordinado de la prensa para favorecer la causa de Jackson y criminalizar a Quincy Adams. Se llegó incluso a prefabricar un escándalo sobre la compra de una mesa de billar para la Casa Blanca con la que presentar a Quincy Adams como un despilfarrador del tesoro público (Parsons, 2009, 133-158; Remini, 1959, 192-193).

Pero la campaña no fue orquestada exclusivamente por el aparato político de Van Buren. A lo largo del país surgió un movimiento de base organizado a través de comités de correspondencia que se encargaban de transmitir y producir propaganda de campaña, organizar caucus, discusiones y mítines públicos en los que hablar de Jackson y de su cruzada contra el establishment de Washington. También se crearon Clubs del Nogal (en referencia al mote de Jackson *Old Hickory*) que organizaban plantaciones de nogales en los que la gente se reunía para hablar y socializar políticamente a la par que se transmitía la propaganda del candidato (Parsons, 2009, 138).

Jackson derrotó a Quincy Adams convirtiéndose en el séptimo presidente de los Estados Unidos y el primero en no tener ninguna vinculación con los Padres fundadores. La coalición Jacksoniana que conquistó la Casa Blanca desplegando una compleja estrategia de discurso populista junto a un refinado uso de las técnicas electorales no tenía un programa claro de gobierno, más allá de la vaga promesa de restaurar el republicanism agrario de Jefferson. Su acción de gobierno, a diferencia de la emprendida por el partido republicano de Jefferson, sí que intentaría implementar una lógica de gobierno alternativa a la política federalista dominante en las instituciones. El caso más destacado del carácter populista de la política jacksoniana fue la Guerra del Banco, que desde 1829 a 1836 constituyó el intento de los jacksonianos por desarticular el poder del sistema financiero estadounidense eliminando su principal agente regulador, el Segundo Banco de los Estados Unidos.

El Segundo Banco de los Estados Unidos era una entidad privada controlada por los principales banqueros del país que tenía control sobre los depósitos públicos, lo que implicaba que los recursos federales se encontraban en manos y control de las principales fortunas del

país. El enfrentamiento de Jackson contra Nicholas Biddle (líder del Segundo Banco) fue presentado en su discurso de veto a la renovación de la licencia gubernamental al Segundo Banco en términos de una lucha enfrentada a “todas las nuevas concesiones de monopolios y privilegios exclusivos, en contra de cualquier prostitución de nuestro Gobierno para el avance de unos pocos a expensas de los muchos y a favor del compromiso y la reforma gradual en nuestro código legal y sistema de economía política” (Jackson, 1832<sup>7</sup>; Temin, 1969, 15-27, 44-58; Ashworth, 1983, 43-47; Schlesinger Jr., 1946, 74-102).

La Guerra del Banco supondrá uno de los mayores experimentos políticos por contener y combatir el creciente poder del sector financiero en tanto que amenaza a la prevalencia de la voluntad popular en el proceso político democrático. El problema fundamental del sistema bancario para los jacksonianos radicaba en que comprometía el ideal jeffersoniano del ciudadano independiente en tanto que individuo autosuficiente, pues a través del crédito y del endeudamiento generaba nuevas formas de dependencia por parte de la población con las instituciones privadas, que podían condicionar mediante su poder económico la vida de los ciudadanos y la voluntad de sus representantes electos.

Los jacksonianos no tenían una alternativa clara en términos institucionales al sistema financiero estadounidense (Van Buren daría más tarde con ella en la forma del Banco Independiente), pero contaban con un ideal social regulativo en la forma del paradigma agrario jeffersoniano, cuyo valor como horizonte político prevaleció sobre consideraciones pragmáticas de la gobernanza económica. En 1836 la licencia del Segundo Banco expiró y el veto de Jackson a su reedición supuso un duro golpe para el sistema bancario estadounidense, el cual carecía de ningún agente regulador que pudiera intervenir en la crisis económica global de 1837. En retrospectiva esto supuso un duro golpe para el proyecto jacksoniano que acabaría pagando Van Buren durante su presidencia. Pero las iniciativas antibancarias no se detuvieron en la Guerra contra el Banco. Los jacksonianos introdujeron en la constitución de muchos nuevos estados como Wisconsin, Arkansas o Luisiana enmiendas constitucionales que prohibían expresamente el establecimiento u operación de instituciones bancarias en sus territorios, con el objetivo de intentar frenar la extensión de las instituciones financieras en la Frontera (Ashworth, 1983, 87-90, 236; Temin, 1969, 165-177; Schlesinger Jr., 1946, 250-266).

El populismo jacksoniano también fue clave en la institucionalización del racismo estadounidense. El pacto jacksoniano entre esclavistas y representantes de las clases populares del norte fue una salvaguarda para la esclavitud que no desaparecería hasta la década de los 50 del siglo XIX, cuando el Acta de Kansas-Nebraska rompió el equilibrio seccional alcanzado con el Compromiso de Missouri. Durante la presidencia de Jackson, Martin Van Buren maniobró para anular el poder del vicepresidente Calhoun antagonizándolo con la Tarifa de las Abominaciones, que llevó al teórico sudista a romper con Jackson promoviendo la nulificación de las tarifas en Carolina del Sur y la desobediencia al gobierno federal. Jackson acabaría por favorecer a Van Buren sobre Calhoun situándolo como su vicepresidente tras las elecciones de 1832 y posicionándolo como su sucesor de facto. Sin embargo, esto no supuso una ruptura completa con los esclavistas, cuyos intereses fueron defendidos por la corte suprema del juez jacksoniano Roger B. Taney, autor de la infame sentencia de Dred Scott (1857) que negaba explícitamente la ciudadanía a cualquier persona negra (Ransom, 1989, 100-109, 123-126, 134-154; Remini, 1988, 83-111).

Sin embargo, la principal política institucional racista de la Era Jackson sería el Acta de remoción india (1830) dictada por Andrew Jackson y ejecutada por Van Buren. Esta política genocida desposeyó de sus tierras a las cinco naciones indias “civilizadas” del Sur (Chickasaw, Choctaw, Creek, Seminolas, y Cherokees), siendo estas entregadas a los esclavistas. Tras

---

<sup>7</sup> Consultado en <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/july-10-1832-bank-veto> el 02/08/2022 a las 19:00 h.

acabar con los focos de resistencia, los supervivientes fueron deportados a las desérticas tierras del Territorio Indio (actual Oklahoma) en lo que fue conocido como el *Sendero de Lágrimas*. La política de desposesión india, la creación de un gran territorio reserva para su confinamiento y el uso de una burocracia y fuerzas estatales en el proceso de traslado supuso un uso inédito de las instituciones con miras a una limpieza étnica que un siglo después inspiraría a Hitler y a los Nazis a la hora de implementar el Holocausto (Black, 2015; 37-58; Stannard, 1992, 121-125, 251-253; Remini, 1988, 45-82).

Estas políticas racistas contrastan con la actitud favorable ante la emigración que mostraron los jacksonianos, a diferencia de sus adversarios whigs y de los movimientos Anti-Masón y *Know-nothing* que se les opusieron. En especial estos dos movimientos supusieron una respuesta populista anti-jacksoniana, dominadas por un fuerte componente anti-inmigración y anti-católico (por la llegada masiva de irlandeses durante las décadas de 1830 y 1840). Los Anti-masones y los *Know-nothing* articularon una respuesta populista de carácter urbano y protestante contra la nueva institucionalidad populista del partido demócrata jacksoniano (McCormick, 1966, 95-97, 337-338; Remini, 1959, 206; Ransom, 1989, 127-137).

John Ashworth ha señalado a este respecto que el problema del racismo no era patrimonio exclusivo de demócratas o whigs, sino que cada partido articuló una forma distintiva de racismo fundamentada en su cosmovisión política: el aristocratismo de los whigs les llevaba a aceptar una sociedad fraccionada en grupos desiguales unidos bajo un mismo orden social. Desde esta perspectiva, los whigs eran proclives a aceptar a otros grupos raciales en el cuerpo político en un status inferior de ciudadanía. Sin embargo, los whigs no podían tolerar la pérdida de poder de la América protestante, lo que les llevó a oponerse decididamente a la emigración. Los demócratas, por su parte, fundamentaban su cosmovisión política en la idea de la igualdad natural de los hombres, principio iusnaturalista jeffersoniano que fundamentaba sus políticas igualitarias y su espíritu populista. El problema radicaba en delimitar la categoría de “hombre” objeto y sujeto de la igualdad como derecho natural. Y en este sentido los hombres eran los varones blancos sin importar su procedencia nacional (toda mujer quedaba por tanto excluida), lo que conducía a que los demócratas fueran proclives a aceptar a los emigrantes europeos, pero a rechazar al resto de grupos étnicos, afroamericanos (esclavos o libertos) y a los nativos americanos (Ashworth, 1980, 408-411; Ashworth, 1983, 221-223).

Finalmente, la dialéctica entre populismo e institucionalidad tuvo su máxima expresión con la formación del *Spoil System* durante las presidencias de Jackson y Van Buren. El *Spoil System* consistió en la sustitución de trabajadores públicos con una larga trayectoria institucional por seguidores políticos afines salidos de las nuevas redes clientelares del aparato político del nuevo partido profesionalizado. Los jacksonianos presentaron esta nueva forma de patrimonialismo como un sistema de rotación en los puestos que estaría llamado a democratizar las instituciones. En la práctica lo que supuso fue la sustitución de las viejas redes clientelares de la aristocracia política por una nueva forma de red clientelar que ya no respondía a las viejas familias aristocráticas sino a la estructura del nuevo partido de masas y los hombres que lo controlaban (White, 1954, 4-5, 16, 300-315).

Sin negar su carácter corrupto, Leonar D. White ha señalado que esta práctica no supuso una institucionalización de la corrupción (que ya existía y era práctica común con el patrimonialismo aristocrático) sino una transformación de la misma. Esta tuvo un cierto carácter democratizador al abrir puestos de gestión pública a miembros de las clases populares que nunca habían tenido acceso a ellos, y su implementación fue posible gracias a dos inercias: una primera que presionaba de abajo a arriba producto de la reclamación de las clases populares para ser incluidas en la gestión de los aparatos del Estado. Esta reclamación produjo una respuesta de las élites partidistas demócratas (imitada posteriormente por los whigs) que aprovecharon esta reclamación popular para cimentar sus redes de poder constituyendo una nueva forma de clientelismo político, no basado en el poder económico y el status social, sino

en un uso prebendista de las instituciones públicas aprovechando los procedimientos de la democracia representativa (White, 1954, 17, 301, 318).

Este proceso cimentó una lógica elitista dentro del partido demócrata que acabaría por instituir la famosa lógica establecida por Robert Michels en su “ley de hierro de las oligarquías”: el partido como institución pasó de convertirse en un medio para obtener un fin (la restauración del proyecto agrario de Jefferson), para convertirse en un fin en sí mismo: una forma de vida para sus miembros y una fuente de poder para su élite dirigente. La nueva élite política profesional utilizó el aparato partidista y sus procedimientos como fuente de poder personal que, aprovechando el impulso de la participación democrática, generó en el proceso un nuevo cierre oligárquico (Michels, 1915, 377-392).

Esta dinámica llevará durante los años de dominio jacksoniano a un divorcio de la élite partidista de su base política, que en las grandes ciudades del Este dará lugar a la aparición del movimiento *Locofoco*: Los locofocos, también conocidos como el *Equal Rights Party*, fue una facción populista surgida en el Estado de Nueva York con el objetivo de oponerse a la élite partidista de *Tammany Hall*, con el objetivo de presionar al partido para que defendiera los objetivos maximalistas de la Guerra contra el Banco, el fin de los monopolios económicos y de la alianza de la clase política con el sector financiero. La facción Locofoco se extendió por todo el país suponiendo una insurgencia populista surgida de la insatisfacción con la creciente oligarquización del partido demócrata en su desempeño institucional. Esta revuelta nunca llegó a tener a Andrew Jackson o a Martin Van Buren en su diana, pero sí a muchos miembros de la Regencia de Albany. Por este motivo el movimiento fue especialmente problemático para Van Buren, pues muchos de sus seguidores se convirtieron en el núcleo del movimiento, lo que condujo a que fueran una de las principales fuerzas políticas que galvanizarían su presidencia, a la vez que impugnaban el sistema institucional partidista que él mismo había ayudado a crear (Moss, 1975, 145-153; Byrdsall, 1842, V-VI, 23-28; Ashworth, 1983, 91-94, 97-99; Schlesinger Jr., 1946, 190-209).

## 5. Conclusiones

El partido demócrata nació de una extraña combinación entre populismo e institucionalidad. La génesis del partido fue producto de una insurgencia de las bases electorales del partido republicano de Jefferson en 1824 que apoyaron de manera espontánea al candidato outsider del partido. Esta rebelión espontánea provocaría un pacto entre sectores de la élite del partido para desplazar al presidente en el poder, vehiculizando este impulso popular en poder democrático en las elecciones de 1828, y que acabaría por institucionalizarse como partido demócrata en 1832. Esta operación fue posible gracias a las transformaciones en la institución partidista operadas por Van Buren y sus seguidores, así como por el despliegue de una estrategia y técnicas electorales inéditas hasta la época pensadas para maximizar el poder de las mayorías numéricas en la democracia representativa. Para ello fue necesario transformar la institución del partido en su mismísima concepción, así como en su forma de organización y funcionamiento. También se hubo de transformar la propia concepción de las campañas electorales para adaptarlas a la nueva realidad de la sociedad de masas, creando una política del espectáculo que ayudase a optimizar las muestras espontáneas de apoyo popular en rédito político para el candidato presidencial.

Las técnicas electorales y las lógicas de prebendismo partidistas que son hoy en día identificadas con la política institucional, como prácticas alejadas de los intereses de los ciudadanos, fueron en sus orígenes ideadas como un medio para incorporar a estos a las lógicas de la democracia representativa que se encontraban cooptadas por las redes clientelares de la aristocracia política. Sin embargo, el caso del *Spoil System* ejemplifica a la perfección la paradoja de cómo la reclamación populista de democratizar las instituciones generó un nuevo

cierre oligárquico mediante la capitalización política de las demandas populares por una nueva forma de poder político que manipulaba el poder estructural y los procedimientos de los nuevos partidos a favor de los políticos profesionalizados. Esto dará lugar a la aparición del político profesional de carrera que vendrá a sustituir a la vieja oligarquía aristocrática del mundo colonial creado por el Antiguo Régimen.

El proyecto republicano de Jefferson y su ideal agrarista no pudo ofrecer una respuesta a los desafíos de las instituciones estatales creados por los federalistas, ni tampoco a la nueva realidad social emergente con la industrialización y la sociedad de masas. El populismo jacksoniano fue un intento de ofrecer una respuesta articulando las demandas y los miedos de los distintos sectores sociales que se podían ver representados por el ideal agrario de Jefferson. Andrew Jackson se erigió como avatar de este proyecto político que representaba toda la cadena de equivalencias generadas en las demandas populares representadas por los distintos sectores sociales que constituyeron la alianza jacksoniana.

Jackson, como símbolo de su época, generó un nuevo marco institucional que acabaría por codificar el impulso democratizador iniciado por Jefferson y que instauraría la democracia universal masculina y blanca que a grandes rasgos ya era una realidad fáctica en las contiendas electorales. En este sentido, el jacksonianismo no trajo la democracia universal masculina blanca, sino el reconocimiento de su legitimidad política. La Guerra contra el Banco, la política anti-financiera, la defensa de la esclavitud, la remoción india y el *Spoil System*, fue todo ello un intento de concretar las demandas del populismo agrario jacksoniano en un programa de gobierno animado por una lógica institucional propia.

Esta operación no estuvo libre de problemas. La nueva lógica institucional creada por los jacksonianos sustituyó en nombre de la igualdad una oligarquía aristocrática por una oligarquía de políticos profesionales, dando lugar a una nueva insurgencia en el partido con el movimiento Locofoco. Por otra parte, la sustitución de Andrew Jackson por Martin Van Buren fue un caso clásico de fracaso en la rutinización del carisma (Brown, 1991; Weber, 2014, 197-201), pues si bien Van Buren fue capaz de ser elegido presidente, no logró su reelección en 1840, siendo derrotado por un partido whig que presentó al general William H. Harrison como su propio centauro carismático. En dichas elecciones los Whig aplicaron todas las tretas electorales ideadas por Van Buren en 1828 en lo que fue conocido como la campaña de la Sidra y la Cabaña de troncos (Schlesinger Jr., 1946, pp. 267-305). Van Buren fue derrotado por sus propias armas, pero lo que estas elecciones demostraron fue que la política electoral institucional de la democracia representativa no podría volver a jugarse sin desplegar un cierto grado de técnicas y repertorios populistas.

El duplo y la dialéctica entre populismo e institucionalidad no sólo se encuentra presente en los orígenes del partido demócrata estadounidense, sino que se ha depositado un cierto remanente de esta tensión dialéctica en el ADN mismo de la democracia representativa, producto de las transformaciones partidistas que este partido trajo consigo en su proceso de nacimiento.

## Bibliografía

- Aguilar Rivera, J.A. (2019). Tocqueville y el populismo. *Noesis*, Vol. 28, N. 55 (1 Enero - Junio 2019), pp. 61-74.
- Ashworth, J. (1980). The Jacksonian as Leveller. *Journal of American Studies*, Vol. 14, No. 3 (Dec., 1980), pp. 407-421.
- Ashworth, J. (1983). *"Agrarians" and "Aristocrats": Party Political Ideology in the United States, 1837-1846*. Royal Historical Society.



- Banning L. (1978). *The Jeffersonian Persuasion: Evolution of a Party Ideology*. Cornell University Press.
- Benson, L. (1970) *The Concept of Jacksonian Democracy: New York as a Test Case*. Princeton University Press.
- Black, J. E. (2015). *American Indians and the Rhetoric of Removal and Allotment*. University Press of Mississippi.
- Brown, T. (1991). From Old Hickory to Sly Fox: The Routinization of Charisma in the Early Democratic Party. *Journal of the Early Republic*, Autumn, 1991, Vol. 11, No. 3 (Autumn, 1991), pp. 339-369.
- Byrdsall, F. (1842). *The History of the Loco-foco Party or Equal Rights Party: Its Movements, Conventions and Proceedings with Short Characteristic Sketches of its Prominent Men*. Clement y Packard.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. Harcourt Brace Jovanovich.
- Cañas de Pablos, A. (2022). *Los generales políticos en Europa y América: Centauros carismáticos bajo la luz de Napoleón*. Alianza Editorial.
- Cavanagh, E., & Veracini, L. (eds.). (2016). *The Routledge Handbook of the History of Settler Colonialism (1st ed.)*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315544816>
- Chini C. y Moroni, S. (eds.) (2018). *Populism: A Historiographic Category?* Cambridge University Press.
- Fernández Torres, L. (2018). *Arqueología del pluralismo político moderno: El concepto de partido en España (1780-1868)*. Comares.
- Genovese, E. (1989). *The Political Economy of Slavery: Studies in the economy and Society of the Slave South*. Wesleyan University Press.
- Hofstadter, R. (1948). *The American Political Tradition and the Men who Made it*. Alfred A. Knopf.
- Hofstadter, R. (1969). *The Idea of a Party System: The Rise of Legitimate opposition in the United States, 1780-1840*. University of California Press.
- Jackson, A. (1832). *July 10, 1832: Bank Veto*. UVA, Miller Center, consultado en <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/july-10-1832-bank-veto>
- Jefferson, T. (1984). *Writings*. The Library of America.
- Jefferson T. (1801). First Inaugural Address, March 4, 1801, [https://avalon.law.yale.edu/19th\\_century/jefinaul.asp](https://avalon.law.yale.edu/19th_century/jefinaul.asp), consultado en <https://avalon.law.yale.edu>.
- Jefferson, T. y Foley J. (ed.) (1990). *The Jeffersonian Cyclopedia: A Comprehensive Collection of the Views of Thomas Jefferson*. Funk and Wagnalls Co.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Verso.
- Madison, J. (2012). The Federalist, No.X. En *The Constitution of the United States of America and Selected Writings of the Founding Fathers*. Barnes & Noble.
- May, E. R. (1975). *The Making of the Monroe Doctrine*. Harvard University Press.
- McCormick R. P. (1966). *The Second American Party System: Party Formation in the Jacksonian Era*. The University of North Carolina Press.

- Michels, R. (1915). *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Hearts International Library.
- Moore, B. (1966). *Social Origins of Democracy and Dictatorship: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Beacon Press Books.
- Moss, R. J. (1975). Jacksonian Democracy: a Note on the Origin and Growth of the Term. *Tennessee Historical Quarterly*, Vol. 34, No. 2 (Summer 1975), pp.145-153.
- Parrington, V. L. (1930a). *Main Currents in American Thought: An interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920. Vol. 1 The Colonial Mind*. Harcourt, Brace and Company.
- Parrington, V. L. (1930b). *Main Currents in American Thought: An interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920. Vol. 2 The Romantic Revolution*. Harcourt, Brace and Company.
- Parsons, L. H. (2009). *The Birth of Modern Politics: Andrew Jackson, John Quincy Adams and the election of 1828*. Oxford University Press.
- Peterson, M. D. (1960). *The Jefferson Image in the American Mind*. Oxford University Press.
- Pocock, J. G. A. (2008). *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Tecnos.
- Polibio (2000). *Historia: libros V-XV*. Editorial Gredos.
- Ransom, R. L. (1989). *Conflict and Compromise: The Political Economy of Slavery, Emancipation and the American Civil War*. Cambridge University Press.
- Ratcliffe D. (2013). The Right to Vote and the Rise of Democracy, 1787—1828. *Journal of the Early Republic*, Summer 2013, Vol. 33, No. 2 (Summer 2013), pp. 219-254.
- Reguera, M. (2018). El “experimento americano” y los orígenes del concepto moderno de revolución”. *Revista de Estudios Políticos*, 182, 71-98. doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.182.03>
- Remini, R. V. (1959). *Martin Van Buren and the Making of the Democratic Party*. Columbia University Press.
- Remini, R. V. (1988). *The Legacy of Andrew Jackson: Essays on Democracy, Indian Removal and Slavery*. Louisiana State University Press.
- Richard, C. J. (1994). *The Founders and the Classics: Greece, Rome and the American Enlightenment*. Harvard University Press.
- Schlesinger Jr., A. M. (1988). *Los ciclos de la historia americana*. Alianza editorial.
- Schlesinger Jr., A. M. (1946). *The Age of Jackson*. Little, Brown and Company.
- Shalev, E. (2009). *Rome Reborn on Western Shores*. University of Virginia Press.
- Smith H. N. (1978). *Virgin Land: The American West as a Symbol and Myth*. Harvard University Press.
- Stannard, D. E. (1992). *American Holocaust: The Conquest of the New World*. Oxford University Press.
- Temin, P. (1969). *The Jacksonian Economy*. W. W. Norton & Company.
- Thomas, J. L. (1965). Romantic Reform in America, 1815-1865. *American Quarterly*. Vol. 17, No. 4 (Winter, 1965), pp. 656-681.

- Tocqueville, A. (2012). *Democracy in America. English Edition. Vol. 1.* Liberty Fund.
- Turner, F.J. (1986). *The Frontier in American History.* The University of Arizona Press.
- Turner, F.J. (1993). *History, Frontier and Section.* University of New Mexico Press.
- Van Buren, M. (1967). *Inquiry into the Origin and Course of Political Parties in the United States.* August M. Kelley.
- Veracini L. (2010). *Settler Colonialism: A Theoretical Overview.* Palgrave MacMillian.
- Villacañas, J. L. (2015). *Populismo.* La huerta grande editorial.
- Volo, J. M y Volo, D. D. (2004). *The Antebellum Period.* Greenwood Press.
- Wallace, M. (1968). Changing Concepts of Party in the United States: New York, 1815-1828. *The American Historical Review*, Dec., 1968, Vol. 74, No. 2 (Dec., 1968), pp. 453-491.
- Ward, J. W. (1979). *Andrew Jackson: Symbol for an Age.* Oxford University Press.
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva.* Fondo de Cultura Económica.
- Wilentz, S. (1982). On Class and Politics in Jacksonian America. *Reviews in American History*, Dec., 1982, Vol. 10, No. 4, The Promise of American History: Progress and Prospects (Dec., 1982), pp. 45-63.
- Wilentz S. (2004). *Chants Democratic: New York City and the Rise of the American Working Class.* Oxford University Press.
- Wilentz, S. (2005). *The Rise of American Democracy: Jefferson to Lincoln.* W.W. Norton & Company.
- White, L. D. (1954). *The Jacksonians: A Study in Administration History 1829-1861.* The MacMillan Company.
- Wood, Gordon S. (2009). *Empire of Liberty: A History of the Early Republic, 1789-1815.* Oxford University Press.
- Zanatta, L. (2014). *El populismo.* Katz.

## La praxis instituyente de lo común. Más allá de la crisis de representación

Ramón del Buey\* y Carmen Madorrán<sup>◇</sup>  
Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen.** Este artículo se interroga sobre la relación entre lo común y la institucionalidad en el contexto de la crisis ecosocial. El punto del que partimos para ello, explicitado en el primer apartado, se encuentra en la concepción política de lo común, que entiende que la comunidad política no precede a la negociación y gestión de una serie de bienes comunes sino que la pertenencia a la comunidad política es consecuencia de ese hacer en común: de la participación, discusión y deliberación que es posible en democracia. Dedicamos el segundo apartado a analizar la interacción de crisis ecosocial y la crisis de confianza en las instituciones políticas representativas como el marco de la discusión. Finalmente, el tercer apartado despliega la propuesta de la praxis instituyente de lo común a partir de los principios que dan forma a la democracia deliberativa, esbozando así una conexión fructífera entre la institucionalidad y lo común mediada por la implicación directa de la ciudadanía.

**Palabras clave.** Común, institución, praxis instituyente, crisis ecosocial, democracia deliberativa

## The instituent praxis of the commons. Beyond the crisis of representation

**Abstract.** This paper looks into the relationship between the commons and institutions in the context of the socio-ecological crisis. As explained in the first section, our starting point is the political conception of the commons, according to which the political community does not precede the negotiation and management of certain commons. Rather, belonging to the *polis* results from such common action—i.e., from participation, discussion and deliberation made possible by democracy. The second section frames the debate within the interplay between the socio-ecological crisis and growing disaffection with representative political institutions. Finally, the third section advocates an instituent praxis of the commons based on the principles that shape deliberative democracy, thus outlining a fruitful connection between institutions and the commons supported by the direct engagement of citizens.

**Keywords.** Commons, institutions, instituent praxis, socio-ecological crisis, deliberative democracy.

---

\* [ramon.buey@uam.es](mailto:ramon.buey@uam.es)

<sup>◇</sup> [carmen.madorrán@uam.es](mailto:carmen.madorrán@uam.es)

El desafío que tienen por delante quienes de verdad quieran  
cambiar nuestro mundo consiste en construir y fortalecer  
instituciones nuevas  
(Ugo Mattei, 2013, p. 74)

## 1. Consideraciones previas

La reflexión sobre la institución ocupa un lugar central en los debates contemporáneos a propósito de lo común. La prueba más superficial —pero también la más inmediata— de ello son las múltiples alusiones explícitas a esta cuestión en los títulos e índices de la literatura sobre lo común publicada en las últimas décadas, desde el ya clásico *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, de Elinor Ostrom, hasta el reciente *Dominar. Ensayo sobre la soberanía del Estado de Occidente*, de Christian Laval y Pierre Dardot. ¿Por qué resulta tan importante para las teorías de lo común pensar la institución? ¿Qué papel juega la institución en la propia definición y articulación de las diferentes nociones de lo común? A tal respecto, cabe apuntar que, independientemente de la caracterización concreta elaborada por cada una de las corrientes teóricas que han trabajado este problema, la institución ha sido generalmente considerada como uno de los ejes vertebradores de la comunidad política en cuestión, es decir, como uno de los elementos constitutivos del espacio de la vida social en el que tenía lugar la negociación, la organización y el uso de lo común. Pero si atendemos a la reciente cartografía conceptual elaborada por Luis Lloredo, frente a los paradigmas teológico, económico, jurídico o comunalista de lo común, que abrazaban la idea de que dicha comunidad política debía existir previamente a la negociación, organización y uso de lo común, siendo de este modo un prerrequisito o *conditio sine qua non* para la posibilidad misma de lo común, encontramos la concepción política, según la cual lo común se concibe “no como un modo de «ser», sino como un modo de «hacer», de crear y estructurar democráticamente la colectividad” constituida por “los espacios o las cosas que, en la concepción tradicional, pertenecían al mercado —lo privado— o al Estado —lo público— [...] mediante formas de participación densas, en clave directa y deliberativa” (Lloredo, 2020, p. 230). Esta nueva concepción de lo común, por tanto, invierte la relación habitual de los términos, de tal manera que, como han afirmado Christian Laval y Pierre Dardot, ahora “«la pertenencia es la consecuencia, no la causa, de la participación», lo cual significa que sólo la actividad de la puesta en común decide la pertenencia efectiva a la comunidad política” (Laval y Dardot, 2015, p. 267), y no al contrario.

Pues bien, en el terreno inaugurado por este desmentido contemporáneo de la falsa disyunción entre el Estado y el mercado ha surgido un nuevo ángulo desde el que examinar el carácter problemático de la institución: ¿Cómo podría metabolizar el espacio institucional esas formas de participación densas, en clave directa y deliberativa? ¿Pueden ser las instituciones estatales una instancia táctica o estratégicamente conmensurable con semejante proyecto político de comunalización? Antes de aventurar ninguna respuesta al respecto, sin embargo, todos estos interrogantes han de situarse convenientemente en el contexto presente de crisis ecosocial, donde las controversias vinculadas a la gestión institucional de lo común se enmarcan en un proceso acelerado de lo que Bruno Latour ha analizado como una pérdida del suelo (Latour, 2019), es decir, un contexto caracterizado por el menoscabo y agotamiento de las condiciones biofísicas de habitabilidad de nuestro planeta. Y no únicamente: la emergencia ecosocial, además de tensionar como nunca antes en nuestra historia los equilibrios (o más bien desequilibrios)

entre las operaciones de extracción, manufactura, suministro, consumo y generación de residuos (Mezzadra y Neilson, 2019), asimismo ha desembocado en lo que Laval y Dardot han denominado una “crisis fiduciaria” (Laval y Dardot, 2021, p. 730), que podemos diagnosticar a través de los negacionismos de diversa índole que azotan nuestras sociedades complejas con particular intensidad desde los años setenta, pero también mediante el fenómeno bifronte y simultáneo del desmantelamiento de la estructura pública del bienestar y el reclamo reactivo de una mayor verticalidad para las instituciones jurídico-políticas del Estado-nación. Porque, de nuevo con Laval y Dardot, “no es *toda* la cosa pública la que está siendo liquidada progresivamente, sino sólo la que corresponde a la solidaridad, los servicios públicos y la educación, no la correspondiente al poder del Estado en sus aspectos más brutales y represivos que, en cambio, se están reforzando sin precedentes” (Laval y Dardot, 2021, p. 732). En lo que sigue, así pues, dividiremos nuestra argumentación en dos apartados: uno primero, en el que el plantearemos la crisis de la representación política y de la soberanía estatal, y precisaremos en qué sentido dichas crisis fiduciarias se conectan con el fenómeno más amplio de nuestra crisis ecosocial; y uno segundo, en el que propondremos una praxis instituyente de lo común basada en los principios de la democracia deliberativa y directa como un cauce de acción institucional alternativo a las diferentes versiones que reivindican una mayor verticalidad estatal.

## 2. ¿Dónde estamos? Crisis ecosocial y fiduciaria

En la conclusión de uno de sus más recientes e importantes libros, *Dominar*, Laval y Dardot han sugerido que actualmente son observables dos formas de entender el principio de soberanía estatal, al mismo tiempo contrarias y complementarias. Por una parte, si atendemos a las políticas puestas en marcha en los últimos años por figuras como Putin, Erdogan, Trump, Netanyahu o Bolsonaro, la soberanía estatal vendría experimentando un “espectacular regreso a la forma más desenfrenada y descarada de nacionalismo autoritario” (Laval y Dardot, 2021, p. 729). Por otra parte, la neoliberalización del mundo que viene desplegándose desde finales del siglo XX hasta nuestros días se articula también a través del principio de soberanía estatal, en esta ocasión bajo la forma de políticas “de apertura al mundo”, globalizadoras, y la promulgación de tratados supranacionales. ¿En qué sentido son contradictorias estas dos formas de comprender el principio de soberanía estatal? Cabría traer a colación múltiples fenómenos que ilustrarían el sentido opuesto de ambos vectores políticos, pero quizá el ejemplo más relevante, por el volumen de masas humanas y las drásticas consecuencias materiales que implica, lo represente el conflicto migratorio, desglosado en todas las manifestaciones del colapso resultante de la confrontación entre el nacionalismo proteccionista agresivo característico de la primera forma de soberanía estatal y los cada vez mayores y más cruentamente espoleados flujos migratorios propios de la segunda<sup>1</sup>. ¿En qué sentido son complementarias? En el sentido de que el neoliberalismo necesita una imagen de Estado fuerte —amurallado, podríamos decir con Wendy Brown—, capaz de asegurar las condiciones óptimas para la circulación del capital. Y ello, eso sí, teniendo en cuenta que dichos flujos de capital, paradójicamente, son en realidad transfronterizos y, por tanto, la imagen de fortaleza se contradiga de facto, como asimismo ha argumentado Wendy Brown: “A pesar de sus dimensiones impresionantes y contundentes, los nuevos muros funcionan a

<sup>1</sup> Los datos a este respecto dan la medida de la urgencia. Valga como ejemplo el informe sobre migraciones climáticas coordinado por Beatriz Felipe en 2021: <https://migracionesclimaticas.org/wp-content/uploads/2022/04/Informe-Migraciones-Climaticas-Avances-en-el-reconocimiento-la-proteccion-juridica-ECODES-2021.pdf> (Último acceso 28/5/2022).

menudo como escenificaciones teatrales, proyectando un poder y una eficacia que en realidad no ejercen ni pueden ejercer y que ellos mismos contradicen performativamente” (Brown, 2015, p. 36)<sup>2</sup>. Un aseguramiento de las condiciones óptimas para la circulación del capital que ha sido descrito por Ugo Mattei como “la tenaza entre la propiedad privada, que legitima los comportamientos más brutales de la empresa moderna, y la soberanía estatal, que de modo incansable colabora con la primera en la generación de constantes ocasiones para la mercantilización y privatización de los bienes comunes” (Mattei, 2013, p. 16).

Con todo, el análisis de Laval y Dardot, sin traicionar a la verdad en cuanto se refiere al reconocimiento de la crisis a la que se ve sometido el principio de soberanía estatal en nuestro presente, deja margen para conceder a la crisis ecosocial más relevancia en dicho análisis. En este sentido, la primera idea fuerza que queremos presentar al respecto es que si no enmarcamos la crisis de la soberanía estatal en el contexto más amplio de la crisis ecosocial, tanto los diversos “regresos del Estado” como las diferentes “aperturas globalizadoras” resultan reconocidas pero no conectadas con su causa más importante. Para ilustrar este punto es de utilidad el argumento desarrollado por Bruno Latour en su libro *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*, cuya hipótesis de lectura es la siguiente: “Sin la idea de que hemos entrado en un nuevo régimen climático no se pueden comprender la explosión de las desigualdades, el alcance de las desregulaciones ni la crítica de la mundialización ni, sobre todo, el pavor que da origen al anhelo de regresar a las antiguas protecciones del Estado nacional —lo que muy injustificadamente se viene llamando el «ascenso del populismo»—” (Latour, 2019, p. 8)<sup>3</sup>. Lo que subyace a estas reacciones frente a la magnitud creciente de la crisis migratoria es que la noción misma de “suelo” cambia de naturaleza, de tal suerte que el ideal transfronterizo perseguido por las potencias de la globalización desaparece al mismo tiempo que tal ensueño se da de bruces contra los límites biofísicos que aseguran la habitabilidad del planeta, cada vez más mermados a causa de semejante erosión. Y ante la perspectiva de la pérdida de la posibilidad de un suelo que pudiera sostener el ensueño de la globalización, surgen dos alternativas, según Latour: o bien negamos la existencia del problema, de modos muy diversos, con negacionismos de distintos grados, como ha apuntado Jorge Riechmann (2021), o bien buscamos “dónde aterrizar”. Pues bien, sería en la búsqueda de ese suelo habitable —pero en el caso que nos ocupa, desde el sesgo de una supremacía exclusivista— donde tendría lugar lo que hemos referido como el “espectacular regreso a la forma más desenfundada y descarada de nacionalismo autoritario”, entre cuyos ejemplos europeos hoy podríamos sumar nuevos casos a la Polonia de Kaczyński, la Francia del Frente Nacional, la Italia de la Liga del Norte o la Gran Bretaña replegada del Brexit, citados por Latour.

En el seno de esta crisis ecosocial cabría observar, además, una crisis fiduciaria que sacudiría la fe en el propio Estado y su ficción fundamental: la creencia de que el Estado es el único actor político garante del interés general, en oposición a los intereses privados. Esto sería así, fundamentalmente, en virtud del desplome de la problemática identificación que en la concepción del Estado moderno había venido operando entre el Estado como gobierno, servicio y poderes públicos, por un lado, y el Estado como

<sup>2</sup> A este respecto otra referencia insoslayable es Slobodian, Q., *Globalistas: El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*, Capitán Swing, Madrid, 2021.

<sup>3</sup> Hablamos de crisis ecosocial, no de “nuevo régimen climático”, para enfatizar que, además del cambio climático, la violencia contra los límites biofísicos de nuestro planeta, y sus consecuencias sociales, también comprenden la pérdida de biosfera, pérdida de ozono estratosférico, interferencias en los flujos bioquímicos (e. g. ciclos del nitrógeno y del fósforo), acidificación de los océanos, abuso del agua dulce, cambios en los usos del suelo (deforestación), aumento de la carga de aerosoles atmosféricos y alteración del equilibrio ecosistémico mediante la introducción de nuevos organismos vivos.



conjunto de personas que sirven de resorte a lo primero, por otro<sup>4</sup>. En este sentido, la crisis del principio de soberanía estatal reconocida por Laval y Dardot en *Dominar* sería necesariamente el correlato de una crisis de la representación política, y viceversa, pues si la persona pública del Estado (es decir, la persona ficticia o artificial de los representantes, ese resorte constituido por quienes hablan y actúan en nombre de otros) no es una mera ficción jurídica sino una instancia que se constituye al identificarse con las personas de los representados (por la creencia en dicha identidad, perpetuamente mantenida tanto por los representantes íntimamente incorporados al Estado como por los representados en el Estado), entonces el debilitamiento de la credibilidad de los representantes políticos comporta el debilitamiento de la credibilidad en el principio de identidad que sustenta la soberanía estatal. A este respecto, según ha recordado recientemente Pierre Dardot<sup>5</sup>, conviene reparar en la fragilidad del principio elemental sobre el que descansa la democracia representativa, en la medida que la representación política implica que los ciudadanos afectados por una cuestión están representados por un número reducido y supuestamente fiable de personas que tienen el monopolio de la deliberación y la toma de decisiones (los representantes deliberan y deciden en lugar de los representados, que sólo deliberan y deciden para elegir a sus representantes). La formulación más precisa de esta traslación de poderes fue ofrecida, según Dardot, por Emmanuel-Joseph Sieyès en la época de la Revolución Francesa, al defender que la elección del representante tiene la virtud de desligar a los representantes de su vínculo con los intereses particulares de sus electores para hacer de cada uno de ellos el depositario de la voluntad de “toda la nación”. Y en este mecanismo de representación, también apuntalado por Hobbes, habría una doble lógica: por un lado, existe un movimiento del representado hacia el representante, haciendo del representante el transmisor de la voluntad de los representados; por otro, existe un movimiento del representante hacia el representado, siendo el primero un actor que añade algo decisivo a los intereses de los representados: el reconocimiento de la constitución del Estado por parte de estos últimos. ¿Pero, qué ocurre con este modelo cuando comienza a emerger un número mayoritario de representados que sostienen la creencia de que sus intereses son inconmensurables con respecto a los de los representantes, sin mayorías de representantes alternativas que sí defendiesen tales intereses?

Sin profundizar en la crítica de fondo que Laval y Dardot realizan de la democracia representativa en el último capítulo de *Dominar*, titulado elocuentemente “Soberanía

---

<sup>4</sup> Podemos encontrar en la tradición francesa de la teoría del Estado moderno diversas formas de apelar a dicha identificación problemática, que Laval y Dardot denominan “pontificalismo de Estado”: los autores de *Dominar* se apoyan especialmente en el capítulo XVI del *Leviatán* de Hobbes, pero también cabría evocar a este respecto a filósofos como Pascal, quien en el Pensamiento 293, que a su vez recoge una idea de Montaigne, afirmó la fundamentación mística del poder de las instituciones jurídico-políticas: “La justicia sin fuerza es impotente [...]; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradicha porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es acusada. Por tanto, hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte y que lo que es fuerte sea justo. [...] uno dice que la esencia de la justicia es la voluntad del legislador, otro, que es la conveniencia del soberano; otro dice que es la costumbre presente; y es seguro que se trata de lo último: nada, siguiendo la sola razón, es justo por sí mismo; todo se desmorona con el tiempo. La costumbre realiza la equidad por el mero hecho de ser recibida; es el fundamento místico de su autoridad. El que remonta a su principio, la aniquila.” (Derrida, 1997, p. 27). De manera más próxima en el tiempo, Pierre Bourdieu, en sus cursos sobre el Estado en el Collège de France, ya había apuntado a una “indistinción de tipo” semejante (Bourdieu, 2014, p. 58), y también Cornelius Castoriadis había referido a tal fenómeno como un misterio no muy diferente al de la Eucaristía y la Presencia Real (Castoriadis, 2013, p. 408).

<sup>5</sup> En su conferencia *Quelle démocratie?*, pronunciada en los Rencontres de La Crieé, que tuvieron lugar el 1 y el 2 de octubre de 2021. Agradecemos a Pierre Dardot que nos haya hecho llegar en una comunicación personal el texto de la conferencia, por el momento sin publicar.



estatal o responsabilidad política”, sí queremos resaltar aquí, para concluir el presente apartado, la consideración que realizan a propósito de la desposesión del hacer del representado, un fenómeno que no únicamente aflora en las asunciones hobbesianas del principio de representación, sino también en el modelo del populismo, donde la relación de representación referida anteriormente implica en este caso una jerarquía de proximidad, es decir, es tanto más fuerte cuanto menor es la distancia entre el representante y el representado. En Hobbes, apuntan Laval y Dardot, el problema de la distancia no está presente porque el mecanismo de representación de este modelo, a saber, la sustitución, no está condicionado por la proximidad ni la semejanza, de tal manera que el representante se mantiene siempre a igual distancia del representado, independientemente del órgano de representación al que el primero pertenezca. Sin embargo, en un modelo de representación política como el populista (Laval y Dardot discuten concretamente la propuesta de Ernesto Laclau) el vínculo de identificación entre el representante y el representado se basa en la apelación a la semejanza, ahora criterio para calibrar la distancia entre ambos polos de la relación. Pero el problema principal de la representación política, bien sea de carácter hobbesiano, bien de carácter populista, es que tiende a consagrar la idea de que la democracia representativa es necesariamente plebiscitaria. ¿Y es esto así? Una lectura atenta del propio Hobbes, en el Capítulo XVI del *Leviatán*, demostraría que no, afirman Laval y Dardot en una interesante argumentación que aquí solo podemos citar parcialmente:

Cuando las palabras y acciones de una persona artificial son reconocidas como propias por aquel a quien representa, la persona artificial es entonces el “actor” y quien reconoce sus palabras y acciones como propias es el “autor”, es decir, quien autoriza al actor a hablar y actuar en su nombre y en su lugar: el actor-representante actúa así en virtud de la autoridad que ha recibido del autor-representado. [...] Lo que Hobbes destaca perfectamente es la naturaleza de la relación con la soberanía: una vez instituida, es la persona del representante la que concentra en sus manos el poder de hablar y actuar públicamente, del que los representados quedan totalmente desposeídos. La representación, en este sentido, es en su esencia misma desposesión de la capacidad del representado (Laval y Dardot, 2021, pp. 739-740).

Este aserto apunta a que cualquier modelo basado en la representación política se encuentra en realidad seriamente desprotegido frente a la amenaza del autoritarismo, por no decir que puede llegar a verse seducido a legitimarla en nombre de la unificación de las demandas populares lograda por la ficción personificada por la figura del representante. Pues bien, la conclusión que extraemos de esta síntesis de la propuesta de Laval y Dardot es que el modelo representativo no atenúa los peligros asociados a un desvío del representante con respecto a la defensa del interés público de los representados: antes al contrario, agrava dichas amenazas al hacer prácticamente imposible cualquier control real del representante por parte del representado. Y, *mutatis mutandis*, algo análogo cabe decir de aquellas otras instituciones jurídico-políticas sobre las que descansaría la recuperación de ese modelo perdido de Estado fuerte: si pensamos en los poderes legislativo y judicial, tampoco encontramos un control real del representante por parte del representado, sino, a lo sumo, un control vicario, llevado a cabo, además, por figuras sobre las que ni siquiera opera el principio de representación. Pues bien, una vez expuesto el marco general de crisis ecosocial y fiduciaria, podemos transitar ya hacia el siguiente apartado de nuestra argumentación, en el que propondremos, como un cauce de acción alternativo a las diferentes versiones de los reclamos contemporáneos de mayor

verticalidad estatal, una praxis instituyente de lo común basada en los principios de la democracia deliberativa y directa.

### 3. ¿Dónde aterrizar? La praxis instituyente de lo común

Llegados a este punto corresponde aclarar qué es eso de la praxis instituyente y por qué planteamos la praxis instituyente de lo común como plasmación de una institucionalidad alternativa. Cornelius Castoriadis resaltaba la preminencia de lo instituyente sobre lo instituido al comprender que lo segundo es meramente el resultado de lo primero. La praxis instituyente remite a un hacer, no a un ser, como han recordado Laval y Dardot: “Lo que nos dice, en sustancia, es que ese «hacer», que no es el hacer propio de una fabricación técnica, tampoco es una «creación a partir de nada» o una «creación absoluta». Si los hombres hacen su historia, ello es siempre en circunstancias y condiciones que no han elegido, que encuentran siempre «ya ahí» porque son heredadas de las generaciones anteriores” (Laval y Dardot, 2015, p. 495). Podemos decir que, siguiendo a estos autores, la praxis instituyente tiene dos rasgos que hemos de tener en cuenta: por un lado y como no podía ser de otra manera, todo hacer humano halla sus condiciones de posibilidad en los resultados de la acción de la generación precedente. Esto, lejos de imposibilitar la creación de algo nuevo, es lo que lo hace factible. Precisamente ese segundo rasgo de la praxis instituyente, siguiendo a Castoriadis, tiene que ver con cómo el hacer humano sobre lo dado tiene la capacidad de crear nuevas condiciones, alterando para siempre esa herencia recibida. La praxis instituyente tendría a su vez dos funciones que hacen esta noción especialmente atractiva para nuestra propuesta. Una primera función tendría que ver con la creación de un nuevo sistema de reglas que permita una lectura renovada del mundo, mientras que la segunda función remitiría a hacer visible que es imprescindible el mantenimiento en el tiempo de cierta institucionalidad (Castoriadis, 1988).

Esta caracterización nos ha parecido especialmente estimulante en conexión con la concepción política de lo común a la que antes nos referíamos. En una línea semejante podemos leer la aportación del profesor Ugo Mattei, quien en su estudio sobre los bienes comunes considera que estos no deben ser objetivizados, sino que conviene acercarse a ellos con una mirada holística: “[T]odo intento de clasificación de los rasgos ontológicos y no funcionalistas de los bienes comunes amenaza con erigir barreras artificiales entre fenómenos conceptuales no separables. Por ejemplo, una plaza no es un bien común en cuanto mero espacio físico urbanístico, pero lo es como lugar de acceso social y de intercambio existencial. Es difícil conseguir separar los rasgos físicos de una plaza de los sociales. [...] En el ámbito de los bienes comunes, el sujeto es parte del objeto y viceversa” (Mattei, 2013, pp. 67-68). Si entendemos con Mattei que los comunes remiten a una categoría relacional y holística, si “lo común, en otras palabras, es civilización” (p. 74), no podemos relegarlos al ámbito objetivo de aquello que se tiene o no, como un derecho al uso (aunque lo incluya). Lo común, desde esta comprensión política, tiene que ver con el hacer, con el proceso público de deliberación que conforma comunidad. Esa praxis es instituyente porque incorpora tanto la creación de nuevas reglas como la definición y mantenimiento de un sujeto que es la comunidad implicada en la discusión y gestión de lo común. Mattei insiste en la importancia de excluir de las instituciones de gobierno democrático de los bienes comunes las lógicas del poder y del mercado tan presentes, a su juicio, en las instituciones políticas de las democracias liberales contemporáneas. Si recordamos la cita con la que encabezamos este artículo, el reto planteado es pensar qué formas de institucionalidad pueden alumbrar modos más justos de relacionarnos con los otros y con el planeta. En ese sentido, consideramos que la praxis instituyente de lo común puede darnos alguna pista, tal y como han sugerido Laval y Dardot:

La única praxis instituyente emancipadora es la que hace de lo común la nueva significación del imaginario social. Esto significa igualmente que lo común, en el sentido que nosotros le damos, supone siempre una institución abierta a su historia, a la distribución de los lugares, de los estatutos y tareas que la caracterizan, a las relaciones de dominio y de exclusión que en ella se ponen en juego, a todo lo que funciona como su inconsciente. ¿Qué enseñanza política más amplia se puede extraer de esta reflexión sobre la praxis instituyente en sus relaciones con lo común? ¿En qué medida se puede extraer de estos análisis una “política de lo común”? (Laval y Dardot, 2015, p. 512).

Una vez esbozado a qué nos referimos con praxis instituyente y, más concretamente, cuál es la conexión entre ese tipo de hacer y lo común, conviene que atendamos a algo que ha sido ya mencionado: la idea de que una praxis instituyente de lo común no precisa de ninguna comunidad política preexistente, sino que es en ese proceso, en ese hacer, donde se alumbra la comunidad. A este respecto es pertinente recordar la idea desarrollada en *Asamblea* por Hardt y Negri de que lo común precede a cualquier otro elemento de la acción social: ya sea la institución, la política o la producción: “Mientras que, por un lado, continúa la marcha de la privatización y se consolida el dominio de las corporaciones y las finanzas sobre el gobierno, [...] las fuerzas sociales –tácita o abiertamente– intentan romper toda relación institucional de sujeción, planteando la necesidad de una nueva lógica constructiva del «estar juntos», de cooperar en la producción, de construir nuevas instituciones. Esto es lo que, en términos institucionales, significa «el común viene antes»” (Hardt y Negri, 2019, p. 325). Para pensar la praxis instituyente de lo común en esos términos quizá sea conveniente remitir a quienes han planteado entender los comunes como un sistema de derechos y obligaciones. Así lo han hecho Joan Subirats y César Rendueles, quienes en su libro sobre bienes comunes recogían una anécdota que puede ser ilustrativa a este respecto. Contaban allí que unos antropólogos vascos les hablaban de la reivindicación contemporánea de las asambleas soberanas o democráticas (*batzarre*) entre los movimientos municipalistas, y lo llamativo que era el olvido de que, en su día, esa participación en la asamblea estaba vinculada a los trabajos comunales (*auzolan*). A la vista de lo anterior, Subirats y Rendueles concluían que “en las versiones contemporáneas de las políticas comunes a menudo falta este elemento de obligación. Se entiende la participación como una opción personal, como un derecho individual. Cuando la participación es más bien una obligación que cobra sentido al expresarse a través de instituciones colectivas” (Subirats y Rendueles, 2016, pp. 33-34). Nosotros subrayaríamos que es ahí, precisamente en la aceptación de una serie de obligaciones — que van aparejadas al disfrute de unos bienes— acordadas democráticamente y tras un proceso de discusión pública, donde se está construyendo la comunidad política. Que, como decíamos en el primer apartado citando a Laval y Dardot, la pertenencia es consecuencia de la participación.

Al comprometerse con un grupo de obligaciones y derechos y participar con los otros en la deliberación y toma de decisiones sobre un asunto en concreto, no solo se gesta comunidad, sino que esa comunidad política que ha tomado forma es también depositaria del control. Así, en la praxis instituyente de lo común los propios agentes tienen el control, aumentando el carácter directo de la democracia. Sabemos que hay distintas instituciones de control y que la elección o combinación de estas es una de las labores de la política, como ha recordado el sociólogo Ernest García: “En términos muy generales, se pueden distinguir tres clases de instituciones: el mercado, que gestiona a través de la privatización del recurso; el estado, que lo hace asignando la gestión a un administrador; la comunidad, cuando las personas que son usuarias del recurso se autoorganizan y se dotan

autónomamente de reglas para gestionarlo” (García, 2021, p. 486). La conexión entre ese hacer común y una versión más robusta de la democracia ha sido subrayada ampliamente y representa también para nosotros una fortaleza incuestionable de este enfoque. Ugo Mattei, en el trabajo antes mencionado, subrayaba el vínculo entre la participación política y los comunes pues defendía que solo con una participación fruto de una cultura crítica es posible el reconocimiento de los bienes sociales y la atención a las preferencias de los ciudadanos, no tanto/antes que de los consumidores (Mattei, 2013, p. 87). La premisa de la que parte no deja lugar a equívocos: “Los bienes comunes son la base de la democracia participativa auténtica, fundada en el compromiso y la responsabilidad de cada uno en la consecución del interés a largo plazo de todos” (p. 72).

El último aspecto que quisiéramos señalar sobre la praxis instituyente de lo común tiene que ver con su conexión con la democracia declinada en su sentido deliberativo y participativo. Como sabemos, aunque las democracias occidentales contemporáneas beban más de la tradición liberal que de ninguna otra, y esto restrinja mucho el espacio reservado para la participación y el control de la ciudadanía en los asuntos comunes, no es esta la única concreción posible del ideal democrático. De hecho, hay buenas razones para pensar que la praxis instituyente de lo común, al poner en juego la participación de toda la comunidad política, podría servir de acicate para esa profundización democrática. Allí donde la democracia liberal se contenta con la igualdad formal (una persona, un voto), la democracia en clave participativa subraya la importancia de crear las condiciones para que exista igualdad real (Della Porta, 2017, p. 47). Además, no conviene perder de vista la enorme reverberación que tienen los procesos de participación y deliberación una vez iniciados: “Una ciudadanía activa, consciente e informada, aumentaría incluso la eficacia y el bienestar individual y colectivo. La participación iniciaría entonces un círculo virtuoso: las oportunidades de participar estimulan la confianza y el activismo, reproduciendo, de este modo, el estímulo de participar y mejorando los efectos de la participación misma” (pp. 49-51). La praxis instituyente de lo común estaría promoviendo una participación directa, consciente y continuada en el autogobierno de su vida en común que conllevaría mejoras en términos individuales y colectivos. Así, no solo aumentaría el control de la ciudadanía sobre sus propias condiciones de vida, sino que abriría la puerta a la discusión democrática, cumpliendo con aquello que Carole Pateman señaló en su clásico sobre participación democrática: los espacios de participación se convierten en escuelas de democracia (Pateman, 1970). De esta forma, la apertura de espacios de discusión y deliberación en la que los propios ciudadanos tomen el control de las decisiones sobre la gobernanza de algunos asuntos comunes (ya sea en el ámbito del trabajo remunerado, de la gestión vecinal de algunos recursos) puede repercutir en la mejora de todos los aspectos de nuestras democracias, trascendiendo esos espacios y momentos puntuales.

En resumen, en lo precedente hemos tratado de apuntar a uno de los aspectos centrales del nexo entre la institucionalidad y la concepción política de lo común que apela más a un modo de hacer, a un proceso, que a ninguna otra cosa. A nuestro parecer el marco del análisis sobre este particular se encuentra en el terreno definido por la crisis ecosocial y la crisis de confianza en las instituciones políticas representativas. Consideramos que la praxis instituyente de lo común entendida como el ejercicio de autogobierno puesto en marcha por las propias personas implicadas en la deliberación y la toma democrática de decisiones podría desencadenar movimientos muy positivos de profundización democrática. Por un lado, la praxis instituyente de lo común tendría un peso incuestionable en la conformación de actores políticos al entender que las comunidades políticas no preceden, sino que se generan en ese hacer en común. Por otro lado, dicha praxis impulsaría círculos virtuosos de implicación y participación directa de la

ciudadanía en los asuntos comunes, dando lugar a un tipo de institucionalidad horizontal y capaz de retroalimentar los distintos espacios y formas de participación democrática.

## Bibliografía

- Bourdieu, P. (2014). *Sobre el Estado*. Anagrama.
- Brown, W. (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. Herder.
- Castoriadis, C. (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Gedisa.
- Castoriadis, C. (2013). Quelle démocratie ? En *Écrits politiques, 1945-1997*, vol. II. Éditions du Sandre.
- Della Porta, D. (2017). *Democracias. Participación, deliberación y movimientos sociales*. Prometeo Libros.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*. Tecnos.
- Hardt, M. y Negri, A. (2019). *Asamblea*. Akal.
- Felipe, B. (2021). *Migraciones climáticas. Avances en el reconocimiento, la protección jurídica y la difusión de estas realidades*. Ecodes: <https://migracionesclimaticas.org/wp-content/uploads/2022/04/Informe-Migraciones-Climaticas-Avances-en-el-reconocimiento-la-proteccion-juridica-ECODES-2021.pdf>
- García, E. (2021). *Ecología e igualdad. Hacia una relectura de la teoría sociológica en un planeta que se ha quedado pequeño*. Tirant Humanidades.
- Latour, B. (2019). *Dónde aterrizar. Cómo orientarse en política*. Taurus.
- Laval, C. y Dardot, P. (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Laval, C. y Dardot, P. (2021). *Dominar. Estudio sobre la soberanía del Estado de Occidente*. Gedisa.
- Lloredo, L. (2020). Bienes comunes. En *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, nº 19, octubre 2020-marzo 2021, pp. 214-236. DOI:<https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5709>
- Mattei, U. (2013). *Bienes comunes. Un manifiesto*. Trotta.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2019). *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism*. Duke University Press.
- Ostrom, E. (2000). *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*. Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México.
- Riechmann, J. (2021). 1971-1972-1973 La fallida “revolución vernadskiana” (y bioeconómica) y nuestro ingreso en el delirio epistemológico. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, Nº. 155, 2021 (Ejemplar dedicado a: Ritmos autoritarios), pp. 85-101. ISSN 1888-0576.
- Pateman, C. (1970). *Participation and Democratic Theory*. Cambridge University Press.
- Slobodian, Q. (2021). *Globalistas: El fin de los imperios y el nacimiento del neoliberalismo*. Capitán Swing.
- Subirats, J. y Rendueles, C. (2016). *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?* Icaria.



## El problema de la institución en la filosofía francesa contemporánea: Gilles Deleuze

Pablo Castro García\*  
Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen.** El presente artículo expone el viraje teórico que afecta al concepto de institución en la filosofía de Deleuze. Dicho concepto, referencia positiva de su vitalismo durante los años 1950, adquiere una valoración de signo inverso desde finales de 1960. La institución, pensada bajo el esquema de la *normatividad*, comienza a ser pensada bajo el esquema de la *captura* a partir de la fecha señalada. Tomamos este análisis como estudio de caso privilegiado para el examen de la crítica y el rechazo de las instituciones en la filosofía contemporánea. Medimos sus implicaciones y evaluamos la posibilidad de repensar la institución a partir del concepto de *resistencia*.

**Palabras clave.** Deleuze, institucionalismo, normatividad, captura, resistencia.

## The problem of the institution in contemporary French philosophy: Gilles Deleuze

**Abstract.** This article exposes the theoretical shift that affects the concept of institution in Deleuze's philosophy. This concept, a positive reference in his vitalism during the 1950s, has acquired an inverse valuation since the late 1960s. The institution, conceived under the *normativity* scheme, begins to be thought of under the *capture* scheme from the date indicated. We take this analysis as a privileged case study for the examination of criticism and refusal of institutions in contemporary philosophy. We measure its implications and evaluate the possibility of rethinking the institution from the concept of *resistance*.

**Keywords.** Deleuze, institutionalism, normativity, capture, resistance.

Hoy en día se sospecha que la filosofía contemporánea, en lo tocante a sus intuiciones sociopolíticas, ha desembocado en el rechazo de las instituciones. Esta afirmación se aplica en concreto a la filosofía francesa producida durante la segunda mitad del pasado siglo, cuyo momento posestructuralista sigue ejerciendo su influencia en nuestros días. Con buenas razones para ello en buena medida, dichas filosofías reflejan y producen una separación, en muchos casos irreconciliable, entre *instituciones* y *movimientos* (Deleuze, 1990; Esposito, 2022). La lectura actual de los autores del mencionado momento filosófico suscita así nuevos interrogantes. La crítica, volcada sobre las instituciones realmente existentes, ¿habría también afectado al acto de instituir? ¿La *transgresión*, la *fuga* y la *destitución* habrían operado como imágenes del pensamiento que nos alejan hoy del amor por la praxis instituyente? ¿Dónde nos deja esto en un presente que parece proporcionarnos la solución en la construcción de nuevas instituciones? En el presente

---

\* [pablo.castro@uam.es](mailto:pablo.castro@uam.es)

artículo tomaremos la filosofía de Gilles Deleuze como caso privilegiado para el estudio del rechazo y la crítica de las instituciones en la filosofía contemporánea. El concepto de institución, que aparece en sus escritos de los años 1950 como una referencia positiva de su vitalismo, adquiere una valoración de signo completamente inverso a partir de finales de los años 1960. Trataremos de analizar cómo se produce este viraje en su pensamiento, que creemos representativo e influyente a partes iguales. La institución, en un primer momento, es pensada bajo el esquema de la *normatividad*, siguiendo una furtiva indicación canguilhemiana, y como tal reconciliada con lo más propio del movimiento creador de la vida en su dimensión humana. En un segundo momento, al calor de las nuevas influencias intelectuales y políticas, es pensada bajo el esquema de la *captura*, y como tal irreconciliable con los movimientos (políticos y artísticos) que llaman su atención hacia el final del siglo. El análisis de esta tensión entre institución y movimiento sirve a un análisis más amplio de nuestro propio presente. ¿Qué esquemas venimos aplicando a la realidad sociopolítica de nuestro tiempo? ¿Y cómo podría la filosofía de Deleuze seguir manteniendo su esfuerzo afirmativo en la institución de las nuevas formas de vida?

## 1. Normatividad

Una tiranía es un régimen en el que hay muchas leyes y pocas instituciones, mientras que la democracia es un régimen en el que hay muchas instituciones y muy pocas leyes (Deleuze, 2005a, p. 28).

En el primer momento de su trayectoria, Gilles Deleuze pareció proponerse refundar la antropología sobre una base más profunda. La aseveración según la cual la filosofía solo podía ser ontología (ontología del sentido y de la diferencia), solo en apariencia refuta esta idea<sup>1</sup>. En realidad creemos que la confirma, la completa y le da su sentido propio. Una génesis alternativa de la subjetividad y de la naturaleza humana (problema antropológico) era posible a partir de una ontología que en el origen confundía sus trazos con los de un empirismo radical. Deleuze comienza así su andadura trabajando estas obsesiones teóricas sobre Hume (autor de un *Tratado sobre la naturaleza humana*). Y es en él donde encontrará el problema de la institución como índice antropológico. No bastaba pues con decir que Hume era un crítico del contractualismo y que, frente a este, proponía un criterio positivo (la institución) en vez de uno negativo (la ley) para pensar el vínculo político (Deleuze, 2015a, p. 41). Esa conclusión se alcanzaba al final de una argumentación más vasta. El nudo del problema humeano lo constituía una original teoría de la subjetividad. Esa teoría nos decía que el sujeto es un efecto, no una causa. Es el resultado de una doble afección sobre la imaginación, que es colección de ideas, “flujo de percepciones” (p. 13). Afectada por los *modos de asociación*, la imaginación deviene razón teórica; afectada por los *principios de la pasión*, deviene razón práctica (p. 62). En ambos casos, señala Deleuze, la razón es una afección del espíritu o imaginación, una afección de esta bajo el modo de la reflexión. De ahí la conclusión, posible origen lejano

---

<sup>1</sup> La frase completa la encontramos en la reseña sobre *Logique et existence* de Jean Hyppolite, que Deleuze redacta en 1954: “La filosofía debe ser ontología, no puede ser de otro modo; pero no hay ontología de la esencia, sólo hay ontología del sentido”. La equivalencia con una ontología de la diferencia y el motivo anti-humanista subyacente (propio del contexto filosófico de la posguerra francesa) aparecen al final del texto: “[...] en lo absoluto la diferencia entre el pensamiento y el ser queda superada mediante la posición de un Ser idéntico a la diferencia, un Ser que, en cuanto tal, se piensa y reflexiona en el hombre. Esta identidad absoluta del ser y la diferencia es lo que llamamos sentido” (Deleuze, 2005b).

de una problematización sobre el pliegue: “La idea de la subjetividad es, pues, la reflexión de la afección en la imaginación” (p. 63).

El argumento desembocaba en una teoría de la institución. Si bajo la afección de los modos de asociación, “en la creencia y por la causalidad el sujeto supera *lo dado*” (p. 14), del mismo modo “la pasión no se refleja en la imaginación sin que la imaginación *extienda* la pasión” (p. 58) y le construya un mundo de los posibles (mundo social imaginado que nos incita a buscar causas y que, al mismo tiempo, es corregido por el principio de causalidad). Así pues, siguiendo a Hume, el ser humano es una especie inventiva y produce, tanto en su dimensión teórica como práctica, un ensanchamiento de los horizontes espaciotemporales. Ahora bien, si distinguimos la práctica del *entendimiento* o razón teórica, que detalla y descompone partes (análisis), de la práctica de la *moral* o razón práctica, que integra e inventa totalidades (síntesis), llamaremos *institución*, siguiendo la lectura de Deleuze, tan solo al resultado de esta segunda operación: al mundo moral y social inventado por la razón práctica. Hay instituciones allí donde hay totalidades artificiales, sistemas de medios que integran los fines particulares, campos de interacción inventados que satisfacen oblicuamente las necesidades humanas (superando la parcialidad original de las simpatías). Al final de este argumento se podía llegar a la crítica del contractualismo y de toda teoría que propusiese un criterio reactivo (la ley) para una esfera de acción como la política, eminentemente creativa e inventiva.

*Empirismo y subjetividad* (1953), versión modificada de la memoria del *diplôme d'études supérieures* presentada en Estrasburgo en 1947 bajo la dirección de Jean Hyppolite y Georges Canguilhem (Dosse, 2007, p. 138), es el fundamento teórico del que emerge “Instintos e instituciones” (1953), introducción general a la antología homónima publicada en la colección *Textes et documents philosophiques* dirigida por Georges Canguilhem. La vocación antropológica sin presuposición de principios *a priori* y la pregunta por la institución subyacen a ambos textos, y se extienden incluso al conjunto de su producción durante la década de 1950. Así, por ejemplo, en el curso de *hypokhâgne* del lycée Louis le Grand del año 1956-1957, titulado *Qu'est-ce que fonder?*, Deleuze volverá a trabajar estas cuestiones al problematizar el concepto de *fundamento*. El argumento allí vuelve sobre los mismos puntos que acabamos de exponer: el ser humano persigue sus fines de manera oblicua (al repercutir los fines naturales en la imaginación); *fundar* es transformar los fines naturales en culturales (elevar la naturaleza a historia); los fines culturales o valores son *tareas infinitas* que se ponen a prueba pero nunca se realizan (aquello en virtud de lo cual el ser humano *pretende* algo); y los fines culturales devienen racionales cuando la voluntad se toma a sí misma por contenido (libertad) y abandona los contenidos externos (valores). Así pues, con un nuevo lenguaje y con el acento puesto en la dimensión temporal del problema (algo que evidencia el concepto de *tarea infinita*), reaparecen aquí los mismos trazos de la argumentación y el concepto mismo de *institución*: “sobrepasando, la existencia humana hace advenir el mundo; ella instituye el mundo”<sup>2</sup>.

La institución se presenta en este periodo como un problema recurrente de la filosofía de Deleuze y se teoriza como un “modelo positivo de acción” (Deleuze, 2005a, p. 28) que desarrolla e individua más que inhibe las potencias vitales; un nuevo horizonte en el que van a satisfacerse antes que reprimirse las tendencias, si bien al precio de su profunda transformación. Este será el argumento de “Instintos e instituciones” (1953), que diferencia el instinto y la institución como dos caminos de satisfacción (directa o

<sup>2</sup> Para la cita y el desarrollo completo del argumento arriba expuesto, cuyo último punto abre la posibilidad de la distinción entre lo *instituido* y lo *instituyente*, véanse las dos primeras partes del curso en G. Deleuze, *Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957*. <https://www.webdeleuze.com/textes/218>. Consultado el día 10/08/2022.



indirecta; perfecta o perfectible) de las tendencias. Son dos caminos que someten toda experiencia a un territorio determinado (*mundo específico* o entorno institucional). Lo singular del planteamiento de Deleuze, de nuevo, es la comprensión de la polaridad instinto-institución bajo el esquema positivo de la *diferenciación* antes que bajo el esquema negativo de la *contradicción*. Se trata de comprender el carácter creativo que atraviesa, desde su origen, a la institución como diferenciación con respecto al instinto. Tan solo faltaba extraer la máxima política de esta concepción: lejos de enfrentarse, democracia e institución muestran una afinidad electiva en su carácter eminentemente creativo (al que permanece ajeno la ley).

El esquema conceptual desarrollado en estos textos es además coherente con la lectura de Bergson llevada a cabo por Deleuze en dos textos de 1956, que serán la ocasión para desplegar la ontología de la diferencia mentada dos años antes y que servirá de fundamento a las cuestiones antropológicas de la década de 1950. En cierto modo, *Empirismo y subjetividad* (1953) reflejaba ya un diálogo con Bergson, mediado por la influencia de quienes fuesen sus directores de memoria en 1947, que habían sido en aquellos años dos raras excepciones en la valoración filosófica de Bergson dentro de la generación de 1905<sup>3</sup>. En 1956, en el contexto de una hermenéutica personal de Bergson, Deleuze le presentará como un filósofo de la diferencia cuyo mayor esfuerzo ha sido “alcanzar una concepción de la diferencia sin negación” (Deleuze, 2005c, p. 59). En diálogo con el concepto hyppoliteano de *diferencia interna* (razón de ser de las diferencias empíricas) y con la idea, presente también en Hyppolite, de una *lógica del sentido* (inmanente a lo real), Deleuze va a interpretar el concepto bergsoniano de *duración* como *diferencia interna* que da cuenta inmanentemente de la realidad (Bianco, 2015, p. 293). Para Deleuze, “la duración es lo que difiere de sí mismo” (Deleuze, 2005c, p. 52), en un movimiento en el que produce una realidad de la que es indiscernible. Además, la recurrencia al concepto de *virtualidad* permite a Deleuze reconocer en la duración una “síntesis de la unidad y la multiplicidad” (p. 58) y proyectar así en dicho concepto el esquema de una diferenciación *en* la continuidad, un esquema ya latente en la polaridad instinto-institución. Así, Deleuze argumenta que “lo que se diferencia es, desde el principio, lo que difiere de sí mismo, es decir, lo virtual” (p. 59). La *duración*, entendida como *memoria*, es la coexistencia virtual de las diferencias y, entendida como *impulso vital*, es el proceso de diferenciación. Vemos así el entrelazamiento de los conceptos bergsonianos: “la duración es la diferencia consigo misma; la memoria es la coexistencia de los grados de diferencia; el impulso vital es la diferenciación de la diferencia” (p. 60).

De este modo, el esquema de una síntesis entre unidad y multiplicidad, continuidad y diferenciación, latente en la polaridad instinto-institución (recordemos cómo la institución es para Deleuze lo que se diferencia del instinto sin separarse de él ni reprimirlo completamente), queda explicitado en el concepto bergsoniano de *duración*, que consigue dar toda la consistencia ontológica al vitalismo afirmativo de Deleuze. Además, este esquema va a ser proyectado, en los textos de 1956, sobre una polaridad antropológica propiamente bergsoniana, a saber, la polaridad instinto-inteligencia:

<sup>3</sup> No es este el lugar para exponer la influencia que tiene en Deleuze la lectura de Bergson realizada por Hyppolite y Canguilhem durante los años 1940. Tan solo apuntaremos, por su importancia para el presente artículo, dos ideas que recibe Deleuze de Canguilhem. La primera es la reformulación del concepto de *norma* tal y como Deleuze lo utiliza al final del primer capítulo de *Empirismo y subjetividad*, a saber, como principio creativo y sintético de la vida humana en su dimensión práctica (aquello que Canguilhem entendía como *normatividad vital*). La segunda es la continuidad entre vida y artificio, considerando a Bergson como exponente de dicha continuidad: “Bergson es uno de los raros filósofos franceses, si no el único, que ha considerado la invención mecánica como una función biológica, un aspecto de la organización de la materia por la vida” (Canguilhem, 1976, p. 147).

“instinto e inteligencia difieren por naturaleza, porque están en los extremos de dos series que divergen; pero, ¿qué expresa esa diferencia de naturaleza más que dos grados que coexisten en la duración, dos grados diferentes de distensión o contracción?” (Deleuze, 2005d, p. 41). Sea bajo la polaridad instinto-institución o bajo la polaridad instinto-inteligencia, la explicación inmanente y positiva de la diferencia antropológica queda satisfecha en el esquema de la duración. El problema antropológico queda conectado con una base ontológica más profunda, tal y como Deleuze desea desde el principio de esta década y como permite la relectura de los conceptos de Bergson en clave de una ontología de la diferencia<sup>4</sup>.

Deleuze aparece así en los años 1950 como un pensador sensible a las cuestiones antropológicas pero ambicioso en la prefiguración de una ontología de la diferencia que las fundamente. El carácter afirmativo e inmanente de dicha ontología, sumado a la tensión política de un momento de reconstrucción institucional posterior a 1945, convierten el concepto de institución, notablemente presente en su producción, en una referencia positiva. La institución queda comprendida bajo el esquema de la *normatividad vital*, siguiendo la referencia a Canguilhem que aparece en los textos de 1953: es el dominio en el que se pone en juego la creatividad propia de la diferencia humana. Siguiendo asimismo una inconsciente aproximación nietzscheana, la institución es pensada como el dominio activo de los futuros proyectos, más que como el dominio reactivo de los pasados compromisos. Dicha concepción recoge lo mejor de una tradición instituyente del pensamiento francés, tal y como aparece en los textos de Saint-Just, Maurice Hariou o Émile Durkheim que Deleuze compila en el libro *Instintos e instituciones* (1953). Este primer gesto de su pensamiento es coincidente, además, con el giro instituyente de la fenomenología de Merleau-Ponty en los años 1950, quien de manera sorprendente ofrece en esos años una definición de la institución como *duración* creadora, conjunto de “acontecimientos que depositan en mí un sentido, no a título de supervivencia y de residuo, sino como llamado a una continuidad, exigencia de un futuro” (Merleau-Ponty, 2012, p. 98). Sin embargo, será todo este contexto intelectual y político que da forma a la propuesta deleuziana de los años 1950 el que veamos desvanecerse en los años 1960, cuando los interlocutores filosóficos y políticos cambien y la obra de Deleuze refleje ya no una aproximación positiva a las instituciones, sino una crítica y rebasamiento de las mismas.

## 2. Captura

[...] y que es extraordinaria tu crítica fundamental de la identidad; tú la haces descender de Dios y del Yo, al objeto fabricado y a las instituciones<sup>5</sup> (Deleuze, 2015b, p. 61).

Durante los años 1960 el problema de la institución sufre una progresiva modificación en la filosofía de Deleuze, que alcanzará su expresión definitiva durante la década siguiente, en el proyecto teórico de *Capitalismo y esquizofrenia* que escribe junto con Félix Guattari. Las nuevas filiaciones intelectuales, el desbordamiento de las fronteras de la institución académica y los acontecimientos políticos del momento preparan un curioso viraje

<sup>4</sup> Disentimos en este punto con respecto a la lectura de Giuseppe Bianco (Bianco, 2015, p. 295). Dicho autor considera que estos textos son herederos del contexto anti-humanista de la filosofía francesa de posguerra y que en ellos Deleuze ignora toda reflexión antropológica. Nuestra lectura, como se puede apreciar, comprende que las cuestiones antropológicas permean todos los textos de 1950 y que Deleuze termina por explicitar en los textos sobre Bergson el fundamento ontológico (latente en los textos anteriores) sobre el que poder resolver satisfactoriamente dichas cuestiones.

<sup>5</sup> Se trata de una carta dirigida a Pierre Klossowski el 21 de abril de 1971.

conceptual en su obra. Estamos en el periodo que Deleuze comprendió como acotado entre “las esperanzas y desilusiones posteriores a la Liberación, y las esperanzas y desilusiones posteriores a Mayo del 68” (Deleuze, 2005e, p. 251). Entre estas dos desilusiones, dichos años representan el comienzo de la crítica y el rechazo de las instituciones, algo que la obra de Deleuze reflejará al mismo tiempo que producirá. Vemos aparecer en su obra una creciente connotación negativa del concepto de institución, sorprendente para el lector familiarizado con las publicaciones anteriores. Así, el rechazo del Nobel por parte de Sartre en 1964 simboliza para Deleuze “el horror ante la idea de representar prácticamente cualquier cosa, ya sean los valores espirituales o lo que él llama el ser institucionalizado” (Deleuze, 2005f, p. 106). La filosofía de Klossowski (influencia que le liga a Foucault en la década de 1960) es interpretada en su correspondencia con el pensador como un estímulo para superar un pensamiento de la identidad y la representación que se proyecta sobre las instituciones en el plano sociopolítico. Y, de manera definitiva, la aportación característica de Guattari a la *psicoterapia institucional* es interpretada por Deleuze como un intento por “introducir en la institución una función política militante” (Deleuze, 2005e, p. 260).

En todos estos casos vemos que la institución queda del lado de lo estático y de la repetición (aquello que impide el movimiento y la diferencia), un juicio que ganará en intensidad desde su encuentro con Guattari, quien venía desarrollando durante los años 1960 una crítica de la organización (Garo y Sauvagnargues, 2012)<sup>6</sup>. La distinción, propuesta por Guattari en su artículo sobre “La transversalidad” (1964), entre *grupos-sujetos* y *grupos sometidos*, y concebida como una crítica de las organizaciones centralizadas, ofrecerá el marco interpretativo definitivo para la crítica de las instituciones que Deleuze viene esbozando<sup>7</sup>. Este marco va a determinar además de manera decisiva el tipo de problemas abordados por ambos autores en su innovadora teoría del capitalismo (la importancia que allí reciben la genealogía de la forma-Estado y la resistencia frente a la política instituida). Sobre este complejo trasfondo de los años 1960 y de su encuentro con Guattari al final de dicha década, vemos aparecer un definitivo viraje conceptual en lo referente al problema de las instituciones en la obra de Deleuze. Será en *Capitalismo y esquizofrenia* cuando encontremos la culminación de este giro en sus dos ejes teóricos principales: en la filosofía vitalista del poder que le subyace (Mauer, 2015, p. 99) y en la tentativa de antropología histórica que supone.

En el primero de esos ejes, una intuición orienta a nuestros autores: el poder de la vida precede y desborda a la vida del poder. Esta intuición recibe en *El Anti Edipo* (1972) su primera formulación a través del análisis de las relaciones entre *máquinas deseantes* y *máquinas sociales* (y la relación correlativa entre flujos de deseo y códigos)<sup>8</sup>. Y adquiere

<sup>6</sup> En esta conversación, ambas filósofas coinciden en la importancia que tiene el problema de la organización (planteado por Guattari en sus escritos y en su *praxis* política) para el viraje político de la filosofía de la diferencia de Deleuze desde finales de los años 1960. Disienten, sin embargo, en la importancia concedida a Marx en su proyecto conjunto. Anne Sauvagnargues considera que Marx es el operador teórico mayor del esquizoanálisis, mientras que Isabelle Garo considera que dichos autores llevan a cabo una apropiación interesada de las categorías marxistas, tomando prestadas muchas de ellas pero rechazando las centrales.

<sup>7</sup> Véase al respecto la afirmación de Guattari en su artículo “Introducción a la psicoterapia institucional” (1963): “Por el contrario, a partir del momento en que logramos voltear y hacer estallar el carácter de totalización de una institución (del Estado o de un partido), en lugar de girar sobre ella misma como estructura, ésta puede adquirir una consistencia subjetiva e instaurar todo tipo de modificaciones y cuestionamientos” (Guattari, 1976, p. 65).

<sup>8</sup> “Si hay dos clases de fantasmas de grupo, es debido a que la identidad puede ser leída en los dos sentidos, según que las máquinas deseantes sean tomadas en las grandes masas gregarias que forman, o según que las máquinas sociales sean relacionadas con las fuerzas elementales del deseo que las forman. Por tanto, puede suceder, en el fantasma de grupo, que la libido cargue el campo social existente, comprendido en sus

una formulación más sofisticada en *Mil Mesetas* (1980) bajo la distinción entre *máquina abstracta*, desterritorializada, y *agenciamientos maquínicos*, estratificadores (Deleuze y Guattari, 2020, p. 91). En ambos textos, sin embargo, creemos que una intuición permanece intacta: “lo primero era una desterritorialización absoluta, una línea de fuga absoluta, [...] los estratos siempre eran residuos, no a la inversa (no había que preguntarse cómo algo salía de los estratos, sino más bien cómo las cosas entraban en ellos) [...]” (p. 78). Esta potente intuición, que toma la fuga como elemento primero de toda realidad, se proyecta sobre el problema de las instituciones, que quedarán del lado de los elementos estratificadores que capturan, forman y estabilizan las fuerzas desterritorializadas. En su *Foucault* (1984), Deleuze mostrará de manera más explícita la conexión de esta filosofía vitalista del poder (y de su intuición mayor) con una crítica y rebasamiento de las instituciones. En ese texto, heredero del proyecto teórico de *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze simplifica los trazos de su concepción: el poder es un conjunto dinámico y vivo de *estrategias* que quedan *estratificadas* históricamente en las instituciones. Deleuze expresa esta concepción al indicar que “los factores integrantes, agentes de estratificación, constituyen instituciones”; y añade que “la característica más general de cualquier institución, Estado u otra, [...] consiste en organizar las supuestas relaciones de poder-gobierno, que son relaciones moleculares o microfísicas, en torno a una instancia molar” (Deleuze, 1987, pp. 104-105). La institución comienza a ser comprendida como una instancia bloqueadora, precedida por un conjunto de fuerzas que captura y potencialmente desbordada por un conjunto de estas que la resisten. En esta misma línea, el carácter molecular y microfísico del poder es interpretado por Deleuze como una oportunidad de *resistencia* por parte de la vida ante las instituciones. De ahí la conclusión de esta filosofía vitalista del poder: “la última palabra del poder es que la resistencia es primera” (p. 119). El poder de la vida, entendido como resistencia, es primero con respecto a la vida del poder, estratificado como institución. La institución convive con un conjunto de fuerzas que la desbordan porque están en contacto con el *afuera* del que ella procede.

En segundo lugar, esta concepción del poder se proyecta sobre una antropología histórica, una que trata de ubicar la sociedad capitalista dentro de una historia de las formaciones sociales. El esquema histórico tripartito de las formaciones sociales planteado en *El Anti Edipo* —codificación-sobrecodificación-axiomática (Deleuze, 2005g)—, se orienta de manera más decidida en *Mil Mesetas* hacia la cuestión del nacimiento y transformación de la forma-Estado (entendida como *aparato de captura*). El esquema propuesto para esta genealogía es el siguiente: las *sociedades primitivas* sin Estado quedan capturadas en el *Estado imperial arcaico* (que procede por sobrecodificación trascendente de los códigos territoriales primitivos); el Estado imperial arcaico suscita paradójicamente en el largo plazo una descodificación de los flujos (de propiedad, trabajo y moneda) de la que es expresión el capitalismo, el cual necesita al *Estado-nación moderno* como “modelo de realización” de su axiomática (Deleuze y Guattari, 2020, pp. 577-591). La historia de las formaciones sociales se resume, de este modo, en dos movimientos o procesos: sobrecodificación de flujos ya codificados; axiomática de flujos descodificados. En el plano institucional, el capitalismo, más allá de las apariencias, no elimina al Estado como aparato de captura sino que modifica su naturaleza: “el Estado moderno ha sustituido la esclavitud maquínica por una sujeción social cada vez más fuerte” (p. 587). En el complejo recorrido propuesto por esta

---

formas más represivas; o puede suceder, al contrario, que proceda a una contracatexis que conecte el deseo revolucionario con el campo social existente”. (Deleuze y Guattari, 1985, p. 37). El rebasamiento de las primeras con respecto a las segundas es entendido en términos escatológicos (la diferencia está “en el final y no en el principio”) y comprendida bajo el concepto de *devenir* (p. 41). Se plantea allí además el paralelismo con la distinción código-flujo y se tematiza la función codificadora del *socius* (p. 145).

antropología histórica, podemos comprobar una equivalencia entre *instituciones* y *aparatos de captura*. El concepto de institución aparece igualado con el concepto althusseriano de aparato, reformulado aquí como aparato de captura y aplicado tanto al Estado imperial arcaico —origen de toda monopolización estatal—, como al Estado moderno —aliado del capital, al que provee de “reterritorializaciones compensatorias” (p. 584). Comprendidas como aparatos, las instituciones son dispositivos de reproducción social; y siguiendo el esquema de la captura, son dispositivos de conjuración o apropiación de los elementos desterritorializadores que les son exteriores: las máquinas de guerra. Es interesante comprobar, no solo la equivalencia entre instituciones y aparatos de captura, sino también la equivalencia entre institución y captura histórica de las máquinas de guerra bajo la forma de *institución militar* organizada (p. 461). La institución queda así comprendida no solo como un dispositivo de estratificación (en una filosofía vitalista del poder que postula la primacía de la resistencia), sino como un aparato de captura (en una antropología histórica que postula la exterioridad de las máquinas de guerra).

En el momento en que la filosofía deleuziana encontraba lo más propio de su última articulación en un vitalismo de la *resistencia* (tradición que tenía su origen en Bichat), las instituciones quedaban sometidas a una dura crítica. Como instancias de estratificación y aparatos de Estado, las instituciones eran comprendidas bajo el modelo de la *captura* y ya no bajo el modelo de la *normatividad*. Eran pensadas, además, como cómplices en las derivas del *control* social. Movimientos e instituciones (al menos las instituciones realmente existentes) quedaban separados e inconciliables en estos últimos textos, alejados en su tono respecto a aquellos con los que Deleuze comenzó su andadura filosófica. Frente a las instituciones, en sus márgenes y trazando su exterioridad, los movimientos revolucionarios y los del arte afirmaban para Deleuze una normatividad sin institución. Un mismo devenir y una misma resistencia contra lo abominable atraviesan al potencial pueblo (minoría creadora) y al artista (creador de lo menor). ¿En qué dirección les atraviesa? ¿Hacia la institución de la resistencia? ¿Cuál es la “fabulación común al pueblo y al arte” (Deleuze, 1990, p. 235)? La última filosofía de Deleuze, entendida como sobrepolitización compensatoria (Garo y Sauvagnargues, 2012; Esposito, 2019) o como diagnóstico de época desfasado con respecto a los problemas del presente (Le Blanc, 2007), resulta así problemática para el institucionalismo contemporáneo. Su persistencia en la resistencia resulta incómoda en nuestros días. El signo de los tiempos parece darle la razón, pero no así las generaciones que tratan de sobrepasar el presente en un último esfuerzo instituyente que convierta la resistencia en contra-poder. Sin embargo, no deberíamos olvidar el esfuerzo afirmativo que sobrevivió a toda su trayectoria filosófica; ni dejar de ver que la resistencia es ya el primer paso de la institución.

## Bibliografía

- Bianco, G. (2015). *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*. PUF.
- Canguilhem, G. (1976). *El conocimiento de la vida*. Anagrama.
- Deleuze, G. *Qu'est-ce que fonder? Cours hypokhâgne, Lycée Louis le Grand 1956-1957*. <https://www.webdeleuze.com/textes/218>.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.
- Deleuze, G. (1990). Contrôle et devenir. En *Pourparlers. 1972-1990*. Minuit.

- Deleuze, G. (2005a). Instintos e instituciones [1953]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005b). Jean Hyppolite, *Lógica y existencia* [1954]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005c). La concepción de la diferencia en Bergson [1956]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005d). Bergson. 1859-1941 [1956]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005e). Tres problemas de grupo [1972]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005f). Él fue mi maestro [1964]. En Deleuze, G. *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. (2005g). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus.
- Deleuze, G. (2015a). *Empirismo y subjetividad*. Gedisa.
- Deleuze, G. (2015b). *Lettres et autres textes*. Minuit.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2020). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Dosse, F. (2007). *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisée*. La Découverte.
- Esposito, R. (2019). Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica. En Di Pierro, M. y Marchesi, F. *Crisi dell'immanenza: potere, conflitto, istituzione*. Quodlibet Studio, pp. 23-39.
- Esposito, R. (2022). *Institución*. Herder.
- Garo, I. y Sauvagnargues, A. (2012). Deleuze, Guattari et Marx. *Actuel Marx*, n° 52 (2012/2), pp. 11-27.
- Guattari, F. (1976). *Psicoanálisis y transversalidad*. Siglo XXI.
- Le Blanc, G. (2007). *Vies ordinaires, vies précaires*. Seuil.
- Mauer, M. (2015). *Foucault et le problème de la vie*. Éditions de la Sorbonne.
- Merleau-Ponty, M. (2012). *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*. Anthropos.

## Queerizar los usos: reflexiones en torno a la institución desde Sara Ahmed

Patricia Irene Lara Folch  
Universidad Autónoma de Madrid<sup>1</sup>  
Guillermo López Morlanes  
Universidad Complutense de Madrid<sup>2</sup>

**Resumen.** Este artículo pretende exponer algunas aportaciones de relevancia para pensar la institución desde el pensamiento de Sara Ahmed y los estudios queer. En un primer momento se explica el acercamiento fenomenológico a lo que Ahmed llama vida institucional y a las “extrañas temporalidades” de los usos institucionales. En un segundo momento se aborda la propuesta de Ahmed “queerizar la institución” centrada en la constitución de un archivo de quejas como temporalidad retroactiva. Para ello, se amplían las discusiones a otras autoras de los estudios queer, para las que los procesos instituyentes y destituyentes, así como la queerización del tiempo, son sumamente importantes.

**Palabras clave.** Institución, vida, uso, estudios queer, Sara Ahmed, queja, temporalidad.

## Queering uses: reflections on the institution from Sara Ahmed

**Abstract.** This article aims to expose some relevant contributions to think the institution from the thought of Sara Ahmed and queer studies. Firstly, it explains the phenomenological approach to what Ahmed calls institutional life and the 'strange temporalities' of institutional uses. In a second moment, it addresses Ahmed's proposal 'queerizing the institution' centered on the constitution of an archive of complaints as retroactive temporality. To this end, the discussions are extended to other queer studies authors, for whom the institutional/deinstitutional processes and queer temporalities are of extreme importance.

**Keywords.** Institution, life, use, queer studies, Sara Ahmed, complaint, temporality.

**Sumario.** Introducción. 1. Fenomenología de lo usual. 2. Los usos de la institución. 3. Del fracaso o queerizar la institución. 4. Queerizar el tiempo: hacia un archivo de la queja. Conclusión.

---

<sup>1</sup> Investigadora predoctoral FPU en el Instituto de Estudios Universitarios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid. Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación “El vínculo y su contrario. Desafección, mediaciones y representación política”. [patricia.lara@uam.es](mailto:patricia.lara@uam.es)

<sup>2</sup> Investigador predoctoral FPU en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Este trabajo se enmarca en los proyectos de investigación “Precariedad laboral, cuerpo y vida dañada. Una investigación de filosofía social” (PID2019- 105803GB-I0), financiado por el MCIU, y “New Trust-cm” (H2019-HUM-5699), financiado por la Comunidad de Madrid, y en el PIMCD “Precariedad, exclusión social y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (IV)”, financiado por la UCM. [glmorlanes@ucm.es](mailto:glmorlanes@ucm.es)

For nothing is fixed, forever and forever and forever, it is not fixed; the earth is always shifting, the light is always changing, the sea does not cease to grind down rock. Generations do not cease to be born, and we are responsible to them because we are the only witnesses they have (James Baldwin, *Nothing Personal*).

## Introducción

Roberto Esposito (2022) ha trazado, en *Institución*, una breve historia intelectual del que sigue siendo uno de los términos más caros y al tiempo más escurridizos a la teoría política y la filosofía social. A modo de voz de diccionario, pero escrita desde el diagnóstico de una nueva crisis de las instituciones que se ha hecho más patente a raíz de la pandemia, y respaldada por una larga trayectoria de reflexión y publicaciones en la que esta problemática palabra ocupa un lugar central, Esposito explora la dependencia entre vida e institución. Tildada de enigmática, esta relación no ha de entenderse como la de dos polos opuestos o enfrentados, sino como “dos aspectos de una única figura que dibuja a la vez el carácter vital de las instituciones y el poder instituyente de la vida” (Esposito, 2022, p. 11). Rechaza también dos presupuestos que califica polémicamente de *erróneos*, a saber, por un lado, que se tienda a identificar las instituciones con el Estado, cuando de hecho hay instituciones más allá e incluso en contra del Estado; y, por otro, que se comprenda la institución en términos estáticos y no en continuo devenir (Esposito, 2022, p. 19). Desde estas coordenadas rastrea de forma concisa pero minuciosa las teorías de la institución en el derecho, la política, la economía, la sociología y la filosofía desde el pensamiento jurídico romano hasta hoy, momento en que los regímenes cada vez más biopolíticos estrechan el vínculo con la vida. En este exhaustivo recorrido, que no duda en poner a dialogar muy diversas tradiciones intelectuales, no comparece, sin embargo, ningún representante de la teoría queer. Sin afán exhaustivo de reproche, su ausencia representa ante todo una pérdida de cara a pensar la institución desde la filosofía social. Ya en 1990 Judith Butler había comenzado a pensar tanto la institución –como objeto, como sustantivo, como lo instituido– como el instituir –como acción, como verbo, como lo instituyente– en *El género en disputa*, aunque ciertamente en este libro el abordaje es tangencial. No ocurre así con una de las voces más interesantes actualmente en los estudios queer, la de Sara Ahmed, que lleva una década dedicada a reflexionar de forma explícita en torno a lo que denomina *vida institucional*, esto es, a pensar

no sólo en cómo las instituciones adquieren vida propia, sino también en cómo experimentamos las instituciones o qué significa experimentar algo como institucional. [...] cómo experimentamos la vida dentro de las instituciones, qué significa que la vida sea “una vida institucional” (2012, p. 22).

Como intentaremos mostrar, merece la pena detenerse en el pensamiento de Ahmed sobre la institución junto con el de otras posiciones de los estudios queer que completan y enriquecen sus presupuestos<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Podemos considerar el año 1990 el año cero de la teoría queer con la publicación de *El género en disputa* de Butler, *Epistemología del armario* de Sedgwick, *One hundred years of homosexuality* de Halperin y la conferencia “Teoría queer: sexualidades lesbianas y gays” de De Lauretis. Así, entendemos por estudios queer las aportaciones intelectuales realizadas a partir del año señalado que tienen como objeto pensar lo queer, en un sentido amplio del concepto –incluso universalizante, tal y como veremos posteriormente. Más de tres décadas después resulta complicado, dada la poderosa y extensa producción académica de los queer



## 1. Fenomenología de la vida institucional

En “vida institucional”, *vida* no refiere para Ahmed (2020) a ningún sentido que pudiéramos denominar metafísico, ni, para el caso, apela a ninguna suerte de potencia instituyente o afirmativa de la vida, en los términos en que podía estar haciéndolo Esposito (2022). Tampoco institución arrastra en principio una carga tan pesada. Por un lado, la pregunta por la institución emerge en la obra de Ahmed a partir de una investigación sobre el trabajo de diversidad en universidades británicas y australianas. A partir de una serie de entrevistas y conversaciones sobre experiencias personales, Ahmed analiza el racismo en la vida universitaria y evalúa la posible pérdida de potencia crítica que habría sufrido el término “diversidad” al incorporarse al vocabulario de uso corriente de las organizaciones e instituciones de educación superior. Pero en ese camino se impone como obligación pensar la institución como tal, qué cuenta como institución y para qué cuentan las instituciones (2012, p. 19), pues únicamente así se alcanza a ver su significado y sentido implícitos, prácticamente siempre invisibles. Por otro lado, la pregunta por la institución aparece cuando se cuestionan las dinámicas de poder que alberga. En términos ya asentados en epistemología política feminista<sup>4</sup>, Ahmed (2018) sitúa como punto de partida epistémico su experiencia como mujer racializada que trabaja en la universidad y elabora su propuesta teórica conjugando esta con aquellas experiencias de las profesionales de la diversidad. “Las mujeres de color son ya etnógrafas de las universidades” toda vez que, aunque participan en ellas, muchas veces han de adoptar el rol de meras observadoras (2018, p. 133). Ese *ya* implica que, independientemente de que sean conscientes, están haciendo ‘trabajo de diversidad’, que Ahmed (2018) define en dos sentidos: primero, como intento de transformar la institución, es decir, el “abrir las instituciones a quienes han sido históricamente excluidas de ellas” (p. 135); y, segundo, también es trabajo de diversidad el que “hacemos cuando no habitamos totalmente las normas de una institución” (p. 133). La doble vertiente del trabajo de diversidad, *ante* la institución y *de* institución, la retomamos posteriormente al reformular la diversidad en términos de uso queer.

Junto al pensamiento de Butler, la epistemología feminista y los estudios queer, hay al menos otras dos referencias intelectuales fundamentales desde las cuales articula Ahmed este acercamiento a la institución: el *new institutionalism*<sup>5</sup> y la fenomenología.

---

studies, dibujar una línea de pensamiento única y homogénea. Sin embargo, su surgimiento y consolidación se relacionan directamente con el problema de la institución: se diferencia de sus antecesores lesbian and gay studies y la teoría feminista en que rechazan el identitarismo –podemos pensar la teoría queer como una teoría anti-identitaria que piensa la identidad– y, por otro lado, problematizan toda normatividad, llegando a señalar la homonormatividad, y todo asimilacionismo, sea en nombre del matrimonio homosexual o en nombre del fin del sexo público en el contexto del sida, a la norma heteropatriarcal. Por tanto, los estudios queer ponen en duda desde el inicio grandes asunciones de la política institucional feminista y LGTBQI+ como son el sujeto mujer o la m/paternidad homosexual. En esta línea, cuando veamos el uso queer de la institución desde Ahmed, percibiremos una distancia crítica con las instituciones y los complejos procesos de externalización e internalización institucional de las identidades marginales.

<sup>4</sup> Sandra Harding (2013) define el “standpoint feminism” con una propuesta ya clásica en el seno de las epistemologías de la resistencia y del daño: “start thought from marginalized lives” (p. 47).

<sup>5</sup> Esposito (2022) sitúa así el *new institutionalism* en su historia de las ideas políticas en torno a la institución, en una óptica muy distinta a la de Ahmed: “este «redescubrimiento» de las instituciones no dependía de lo que en esos mismos años Gabriel Almond definía como *Retorno al Estado*, sino, al contrario, de la reducción cada vez más aparatosa de su relevancia. Es verdad que el Estado siempre ha sido visto, no sin razón, como la primera y más incluyente de las instituciones. Pero precisamente este primado, en ciertos aspectos dado por descontado, se vio puesto entre paréntesis por los procesos de globalización que se intensificaron a finales de la década de 1980 como consecuencia de la resolución de la Guerra Fría. Hoy sabemos bien hasta qué punto esos procesos fueron contradictorios y desiguales, a menudo desafiados con éxito por resistencias y derivas contrarias a ellos. [...] Sin imaginar el retorno a condiciones premodernas,

Del primero toma el impulso de concebir las instituciones como procesos o incluso como efectos de procesos, frente a la tendencia de presentar la institución como algo dado, difícilmente mutable y exclusivamente coercitivo: las instituciones no son pasivos contenedores de acciones, sino que ha de repararse en cómo esas actividades “conforman el sentido de una institución e incluso el sentido institucional” (Ahmed, 2012, pp. 20-21): el trabajo institucional incluye el propio trabajo de creación de la institución, siempre en transformación más o menos perceptible. Por su lado, la fenomenología “permite teorizar cómo una realidad está dada al convertirse en fondo, como aquello que se da por sentado” y deja de ser objeto de la percepción (Ahmed, 2012, p. 21). Este enfoque, profusamente explorado en *Fenomenología Queer*, deviene muy productivo para pensar la institución. La potencia política de la fenomenología para pensar la institución, que veremos desarrollada en lo que sigue por Ahmed, ha llamado también la atención de Roberto Esposito (2022). Este asevera, pese a la sorpresa inicial que pueda producir que un sistema tan aparentemente poco político como es la fenomenología, que

podría sostenerse que precisamente el aparente posicionamiento impolítico de la fenomenología la ha mantenido a salvo de opciones filosófico-políticas que luego se han revelado fracasadas o sumamente problemáticas. [...] la fenomenología se mostraba como el único gran filón filosófico que hablaba el idioma de la institución, centrada en dos ejes teóricos diversos y complementarios. El primero es la relación entre sujeto y objeto. El segundo lo constituye el concepto de “relación”, que inscribe al sujeto individual en un tejido de reciprocidad compartida con los otros. Sin embargo, esos dos planteamientos conceptuales, iniciados por Husserl, aparecen incompletos desde el momento en que, en el centro de su concepción, siempre está la conciencia del sujeto. Sobre este déficit interviene Merleau-Ponty, que empujará la semántica fenomenológica en una dirección más histórica y más política. El punto de inflexión que imprime al paradigma fenomenológico está en el desplazamiento de una filosofía de la conciencia hacia un pensamiento de la corporeidad vida, que libera el significado histórico-político de aquella (pp. 39-40).

Son justamente estos ejes y estos dos autores de los que se servirá Ahmed (2020) para pensar la institución, aunque haciendo suyos los términos, usándolos de una manera que solo dejan huellas, más o menos explícitas, de su origen fenomenológico. Ahmed invierte una mirada habitual al pensar la relación entre sujetos e instituciones, y en vez de mirar exclusivamente cómo estas moldean, disciplinan o configuran subjetividad, opta, por el contrario, por describir al tiempo cómo las instituciones “se forman por medio de las acciones habituales de los cuerpos” (2019a, p. 181), por sus usos de los espacios institucionales. No olvida, no obstante, el primer cometido de las instituciones en tanto que estabilización de ciertas dinámicas del poder, el cual “funciona como un modo de direccionalidad, una forma de orientar los cuerpos de formas particulares, para situarlos de cara a una vía determinada, de cara a un futuro que tiene un rostro concreto” (Ahmed, 2018, p. 69). La clave es aquí el concepto de hábito, que, en la lectura husserliana de Ahmed, queda caracterizado como disposición o tendencia inconsciente, ordinaria o rutinaria adquirida por la repetición de actos realizados sin prestar atención, de forma automática. Ahmed (2012) ofrece aquí una descripción de la génesis –siempre en obra,

---

o hasta neomedievales, cosa del todo improbable, el nuevo institucionalismo está activado en conjunto por la crisis del régimen soberano, sustituido hace tiempo, o al menos sometido a desgaste, por prácticas gubernamentales irreductibles a dicho régimen” (pp. 63-64).

*Pensamiento al margen*. Número 17. ¿Qué es una institución? (2022)

sin origen último— de la institución: las instituciones toman la forma de estos hábitos de los sujetos que la habitan. Así,

[l]a propia idea de institucionalización podría incluso denotar aquellas tendencias o formas habituales de actuación que no se nombran ni se explicitan. Por tanto, podemos pensar en las instituciones en términos de cómo algunas acciones se vuelven automáticas a nivel colectivo; la naturaleza institucional podría ser una “segunda naturaleza”. Cuando una acción es incorporada por una institución, se convierte en algo natural para ella. [...] la institucionalización como “convertirse en fondo” [...] una sensación de facilidad y familiaridad (p. 24).

Que algo se institucionalice es, entonces, la conversión de algo en rutinario de tal manera que pase a formar parte del fondo de quienes son parte de la institución, se aleje ciertamente de ellos; o, dicho de otra manera, que algo *devenga* —es un trabajo, en parte de la voluntad (Ahmed, 2014, p. 156) pero también inconsciente, repetitivo, mimético— trasfondo imperceptible u objeto invisible que da forma a y conforma la institución. Así, por ejemplo, con la blanquitud: una institución es blanca en tanto que sus “espacios institucionales están conformados por la proximidad de algunos cuerpos y no de otros: los cuerpos blancos se reúnen y se consolidan para formar los límites de esos espacios” (Ahmed, 2019a, p. 185). Ahora bien, la blanquitud no está frente a los sujetos, ni tienden hacia ella como “modelo”, sino que está detrás de los cuerpos como “lo asumido”. Y, de nuevo, es el trabajo de diversidad, en los dos sentidos mentados, el que hace patente este fondo:

El efecto de esta “blanquitud alrededor” es la institucionalización de cierta “ semejanza ” que hace que los cuerpos no blancos se sientan incómodos, expuestos, visibles, y diferentes, cuando ocupan ese espacio (Ahmed, 2019a, p. 186).

## 2. Los usos de la institución

Ha sido en uno de sus últimos trabajos, *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso* (2020), donde Ahmed ha proporcionado una versión más acabada de su descripción sobre el funcionamiento institucional al refinar y aunar todas sus reflexiones sobre la dimensión estético-simbólica de la misma, la materialidad de las barreras y mecanismos institucionales invisibles, la queja como archivo —de la que nos ocuparemos más adelante— y las “extrañas temporalidades” del uso institucional. El desplazamiento semántico que ha permitido este nuevo enfoque ha sido el pasar de conceptualizar la institución como lo habitual a la institución como lo usual. Igualmente ha sido aquí donde ha manifestado su teoría un mayor alcance de expresión política. La forma de entrar a examinar la institución entronca principalmente, por un lado, con un análisis detallado del uso en diferentes contextos —no exclusivamente intelectuales— de la propia palabra “uso”, así como, por otro, con una genealogía crítica del utilitarismo decimonónico como matriz del pensamiento educativo —no en respecto moral, sino institucional— moderno y contemporáneo (neoliberal), en tanto que “desarrollo de técnicas educativas para dirigir a los sujetos hacia fines útiles” (Ahmed, 2020, p. 25). Esta genealogía, meticulosa e

interdisciplinar, le ha permitido desmentir que todos los usos del uso se refieran a la utilidad entendida, principalmente, en clave mercantil<sup>6</sup>.

Siguiendo su apropiación de la fenomenología, el uso pasa a formar parte del trasfondo, como funcionamiento invisible, no tematizado, de las cosas. Ahmed (2020) se esfuerza en mostrar en este libro cómo “el uso se convirtió en una técnica que diferencia a los sujetos sin que parezca necesariamente que lo hace” (p. 27), lo que en *Fenomenología Queer* ya había expresado bajo el lema “política de la desorientación”, un marco analítico a desarrollar para ver “la reducción de algunos cuerpos a objetos como un efecto de cómo se conforma el mundo mismo” (Ahmed, 2019a, p. 193). La posibilidad de este descubrimiento descansa en el desplazamiento de la pregunta: no tanto se interroga por el *para qué* del uso de las instituciones, sino desde el *cómo* se usan las instituciones desde el punto de vista de quien las habita y conforma. En el caso universitario, primeramente esta diferenciación de los sujetos se preparaba desde la defensa, frente a la utilidad laboral de los conocimientos prácticos, de los saberes *inútiles*, contemplativos y especulativos a los que las élites podían acceder, toda vez que esa toma de distancia que supone la traducción de conocimientos al mundo del trabajo era un privilegio de clase – que, como contrapartida, perseguía y castigaba la ociosidad de las clases trabajadoras y populares–, haciendo así, de la utilidad, un criterio de delimitación de la jerarquía social (Ahmed, 2020, p. 255). Saberes inútiles de algunos sujetos y sujetos útiles para otros sujetos.

De nuevo desde la diversidad, ahora en su uso en la institución, Ahmed analiza los mecanismos institucionales invisibles que hacen pervivir el racismo y el machismo institucional. Retoma para ello la imagen de la institución como muro, ya anunciada en *On being included. Racism and Diversity in Institutional Life* (2012) y desarrollada en *Vivir una vida feminista* (2018). En este último ya enunciaba cómo el uso del muro como metáfora empleada por los profesionales de la diversidad producía efectos físicos, materiales, de cómo “estos procesos institucionales devienen algo que puede tocarse” (Ahmed, 2018, p. 189):

Las instituciones se construyen a partir de pequeños actos de uso, de usos del uso, de bloques de construcción que, juntos, con el tiempo, se convierten en muros, muros que permiten que algunos cuerpos entren, permanezcan, progresen, y otros no (Ahmed, 2020, p. 254).

Aunque los muros institucionales, las resistencias al cambio, son efectivamente intangibles e invisibles, para los trabajadores de la diversidad, impiden igualmente el avance de la misma manera que si fueran tangibles y visibles. Pero, precisamente por su intangibilidad e invisibilidad produce todavía más efectos perniciosos, toda vez que quienes no chocan con él no lo ven o no quieren verlo. Esta invisibilidad e intangibilidad, propia de los procesos de institucionalización –lo habitual, lo usual–, puede entenderse entonces como “logro institucional”. “[U]na institución es una estructura o un mecanismo persistente de orden social que gobierna el comportamiento de una serie de individuos en el seno de una comunidad determinada” (Ahmed, 2018, p. 209): el acento ahora está puesto en la reproducción de la estructura, en el mantenimiento persistente de los mecanismos que garantizan su estabilidad. A menos que se haga un esfuerzo consciente para evitarlo, la inercia institucional reproducirá estos mecanismos, ahora de contención:

---

<sup>6</sup> Aun siendo términos que le son en buena medida ajenos, este trabajo constituye un aporte fructífero para pensar la razón instrumental en la línea marcada por la teoría crítica, así como el uso y el valor de uso que teorizara Marx.

Las instituciones trabajan duro para no permitir una diversificación que de otro modo podría ocurrir, debido a la naturaleza dinámica de la vida. Al estabilizar los requisitos de lo que necesitas para sobrevivir o prosperar, las instituciones podrían describirse como anti-vida (Ahmed, 2020, p. 231).

Desde el punto de vista de la experiencia, lo usual aparece cuando desaparece la sorpresa por el entorno, por el acostumbrarse a ella: “lo usual es un campo de expectativas que hereda sus contornos de la experiencia pasada. Lo usual es la estructura en una forma temporal” (Ahmed, 2020, p. 223). La forma en la que el uso se va haciendo parte del trasfondo es la propia historia del uso. Los usos de la institución van trazando un camino, van *acomodándose* como se acomoda uno a una prenda, por usar las imágenes de Ahmed, de manera que, por un lado, algunos cuerpos encajarán mejor que otros en la institución –quienes hayan dibujado esos caminos, quienes hayan dado de sí esa ropa hasta ajustarla a sus hechuras– y, por el lado contrario, a otros cuerpos les será más difícil desviar otros caminos, usar la institución de modo distinto al que se ha usado siempre: “Una decisión tomada en el presente sobre el futuro queda anulada por la inercia del pasado” (Ahmed, 2020, p. 211). No obstante, la institución es un entorno dinámico, como reconoce precisamente Ahmed. Estos mecanismos de detención del movimiento son, a su vez, móviles, lo que puede agravar aún más su detección: “presenciar su movimiento puede significar no ver el mecanismo” (Ahmed, 2020, p. 212).

Como han visto bien tanto Esposito como Ahmed, en la institución en tanto que práctica instituyente continua coexisten “en su interior dos líneas semánticas diferentes, y hasta opuestas, que remiten respectivamente a la estasis y al movimiento” (Esposito, 2022, p. 47). La categoría clave aquí, con la que “la institución mantiene una relación constitutiva” es la de negación. También los estudios queer se han ocupado largo y tendido de la negatividad y el fracaso, como veremos a continuación. Pero no puede dejar de reconocerse que este tipo de propuestas queer no arrojan únicamente el saldo negativo de la crítica sino que, al tiempo, hacen

de la desviación y la ruptura una manera de estar en el mundo y de explorar la pluralidad humana desde los sujetos en los márgenes de la existencia civil, exigiendo al mismo tiempo que estos vean activada su legitimidad civil, convirtiéndose en fuentes de construcción individual y grupal (Sánchez Madrid, 2021, pp. 382-383).

Ahmed llama así a queerizar el uso de la institución: hacer que el uso habitual devenga extraño, pervertir los usos mediante el uso desviado del propósito “original” marcado<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Si bien autoras como Rosi Braidotti (2018) han impugnado la teoría queer por haber hecho de la negatividad su esqueleto central, lo que presenciamos en realidad es una resignificación de la negatividad en términos afirmativos. Una de las claves la encontramos en la propuesta de definir al sujeto mediante características como la desposesión, que Butler y Athanasiou (2013) connotan de una ética de la dependencia y la vulnerabilidad. Otro ejemplo paradigmático lo encontramos en *El arte queer del fracaso* (2018) de Halberstam donde se concibe la abyección como un arte practicable, incluso como una fuente de placer. El texto de Halberstam cuenta también con muchos puntos en común con *La promesa de la felicidad* de Ahmed pues comprende que “el éxito en una sociedad heteronormativa y capitalista equivale muy a menudo a formas específicas de madurez reproductiva combinadas con la acumulación de riqueza” (2018, p. 14); propone así un abandono de la esperanza en el éxito donde en Ahmed (2019b) se cuestiona la promesa de felicidad.

### 3. Del fracaso o queerizar la institución

Los estudios queer, como tradición de pensamiento, cuentan con una extensa bibliografía sobre el uso perverso de un “original”. Más todavía, este particular uso del uso constituye su propia y particular inercia teórico-práctica. Del latín *torquere* (De Lauretis, 1991), queer concede, en su significado moderno de verbo transitivo, la capacidad para desestabilizar, inclinar, desviar o volver extraño. Expresarlo en términos de capacidad supone, en palabras de Ahmed (2020), una forma de enfrentarse al uso para practicar otro uso. Las definiciones son múltiples y no siempre armonizables:

(1) A diferencia de la identidad gay, que está anclada en el hecho positivo de la elección del objeto homosexual; la identidad queer no necesita estar fundada en una verdad positiva o en una realidad estable. Como lo sugiere la palabra misma, queer no se refiere a una especie natural o a un objeto determinado, sino que adquiere su sentido en su relación de oposición a la norma [...] Es una identidad sin esencia (Halperin, 2004, p. 13).

(2) Si el término *queer* ha de ser un sitio de oposición colectiva [...] tendrá que continuar siendo lo que es en el presente: un término que nunca fue poseído plenamente, sino que siempre y únicamente se retoma, se tuerce, se “desvía” [queer] de un uso anterior y se orienta hacia propósitos políticos apremiantes y expansivos (Butler, 2018, p. 323).

(3) Lo queer existe para nosotrxs como una idealidad que puede destilarse a partir del pasado, y usarse para imaginar un futuro. Lo queer es un modo estructurante e inteligente de desear que nos permite ver y sentir más allá del atolladero del presente (Muñoz, 2020, p. 29).

(4) Lo que queda fuera, ese residuo, son las sobras de las categorías, lo queer; y lo queer es solo esa relación de carencia para encajar, de disyuntividad –esa falta de categorización, ese ser dejado de lado (Dinshaw, 1999, p. 158)<sup>8</sup>.

La indeterminación que se observa en las definiciones acarrea una indeterminación del objeto queerizable, que oscila para Sedgwick (1998, pp. 11-12) entre una función o uso minorizadora y una universalizadora. Si, partiendo del efecto de perversión, la función minorizadora expone la desviación del camino (cor)recto de la heterosexualidad y el binarismo de género, expresado en términos de performatividad, el uso universalizador formula una matriz de negatividad hacia las instituciones: “quizás el uso queer es siempre un potencial porque el uso no puede ser apropiado apropiadamente” (Ahmed, 2020, p. 279). Minorización y universalización nos permiten hablar de un uso queer *ante* la institución, a la vez que de un uso queer *de* la institución. La citación en la institución universitaria es un patrón de reforzamiento de lo usual, forma parte de la canalización institucional de la estrechez del camino: cuanto más se cita un texto o una autora, más se cita al texto o a la autora. La denuncia o queja, en cambio, es su símil negativo y delinea dos relaciones con el uso distintas a la citación: por un lado, el sujeto-denunciante percibe la denuncia como un obstáculo a su trayectoria, a su posibilidad de seguir el sendero despejado, por utilizar las imágenes de Ahmed; por otro lado, el sujeto-denunciado, en el caso de que la denuncia triunfe, es presentado como un extranjero o extraño que, en

<sup>8</sup> Todas las citas pertenecientes al libro *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* de Carolyn Dinshaw han sido traducidas del original en inglés por los autores de este artículo.

realidad, nunca pisó el camino adecuado. La institución inicia un proceso de abyección contra el abusador como técnica de externalización.

El transitar queer ante la institución se expresa en forma de *no*: no estropees el uso usual del camino porque ni siquiera formas parte de él. En otras palabras, “las advertencias son útiles porque expresan un *no* predicado” (Ahmed, 2020, p. 218), lo que Ahmed denominará dinámica de no-performatividad, que tiene lugar cuando se nombra algo o se actúa para hacer que ese algo no suceda. Para Sedgwick (2018) esta negación del performativo es, justamente, la experiencia queer ante la norma de una institución:

Pocas palabras podrían ser más performativas en el sentido austiniano que el término “vergüenza”: “¡Te debería dar vergüenza!”, “¡Qué vergüenza!” o simplemente “¡vergüenza!”, las locuciones que dan sentido a la palabra, ni describen ni se refieren a la vergüenza sino que ellas mismas la confieren (p. 34).

La vergüenza es el afecto queer que mejor refleja la experiencia ante la institución, ya que –según los estudios de psicología a los que la autora alude– esta no tiene su razón de ser en la prohibición, sino en la ruptura en la comunicación que constituye la identidad. En otras palabras: en la ruptura del juego del reconocimiento que nos empuja radicalmente a la individuación tanto como a la relacionalidad. La vergüenza o humillación aparece, entonces, como una “reacción a la falta de respuesta por parte de los otros, que indica aislamiento social y señala la necesidad de aliviar dicha condición” (Sedgwick, 2018, p. 40). Lo que Ahmed formula con el término no-performativo, Sedgwick lo hace mediante la idea de enunciados peri-performativos, ya que aluden a enunciados performativos explícitos pero para negar o evitar su materialización: “no eres bienvenida”, por ejemplo. Este tipo de enunciados, contruidos sobre la renuncia, el repudio o la denegación –a diferencia del performativo afirmativo– ponen en peligro el yo, que adquiere solo la capacidad de decirse en reconocimiento con las otras. Para la performatividad queer, “la emergencia de la primera persona del singular del indicativo o de la voz activa, son interrogantes, más que presupuestos de entrada” (Sedgwick, 2018, p. 75). Pero no únicamente el yo, sino también la comunidad de testigos de la que depende todo éxito: parece que oraciones como “eres bienvenida” dependen solamente de un tú y un yo, pero señala Sedgwick que necesitan adicionalmente una tercera persona del plural. Ser o no bienvenida pide el consenso del colectivo, estructura o institución; se da solo ante la mirada de los otros. La experiencia queer ante la institución es, por tanto, o la del sujeto-denunciante al que se le niega peri-performativamente un uso distinto del uso o la del sujeto-denunciado, al que se le niega peri-performativamente que el uso que hace del uso sea usual y, por ende, que forme incluso parte de cualquier ejercicio común y testimonial.

Si el uso minorizador de lo queer nos permite analizar el fracaso queer *ante* la institución, la función universalizadora, a la que se acoge Ahmed (2020), resignifica un particular uso del uso: lo queer *de* la institución. Naturalmente, es la experiencia ante la institución la que permite queerizar el uso, ya que percibimos los cuerpos institucionales:

como si estuvieran aquí simplemente porque encajan, en lugar de ver que encajan en función de cómo se construyó la estructura. Lo institucional como lo usual se refiere no solo a quién es usual, quién aparece usualmente o quién se representa usualmente, sino a la combinación de un quién y un qué; muchos elementos se combinan para permitir que haya una vacante, un agujero en una pared, que tenga una forma en la que algunos encajen bien, y para que otros tengan formas que encajen en lo que necesita ser rellenado (Ahmed, 2020 p. 232).

A pesar del agujero, si la experiencia ante la institución es peri-performativa o de no-performatividad, la eliminación de lo azaroso, que es para Ahmed (2020) la forma que adquiere el uso en la estructura institucional, no llega a ser del todo exitosa y pequeños actos de uso –aunque sea a modo de rasguños en el muro– reintroducen el azar: el uso queer desvía el propósito original hacia caminos menos transitados. Ya hemos afirmado anteriormente que la concepción que la autora tiene de la institución considera que el trabajo institucional incluye el propio trabajo de creación de la institución, siempre en transformación más o menos perceptible. Si para Ahmed y, con ella, Sedgwick, la negación del performativo define la experiencia queer ante la institución, lo queer de la institución “puede plantearse como una ética de la finitud, una apreciación de la arruga o del rasguño, expresiones del tiempo en las superficies de los cuerpos y las cosas, amando lo que no dura y no durará” (Ahmed, 2020, p. 302)<sup>9</sup>. La pulsión de muerte, en forma de no repetición o autodestrucción, es, según Edelman (2014), el potencial destructor que la institución le otorga a los sujetos queer –que son figurados en forma de abyección o exteriorización, tal y como hemos visto con el sujeto-denunciado. Lo queer nos ayuda a reivindicar, a partir de Edelman, el espacio que la institución hace impensable, esto es: su posible destrucción, finitud o desviación de un uso original. Más que tender hacia la aceptación de otros cuerpos –decía Ahmed (2020) “como si estuvieran aquí simplemente porque encajan”–, en vez de perpetuar la fantasía de la viabilidad de esta existencia, el autor considera que el valor ético de lo queer se encuentra justamente en la resistencia a toda institución y el abrazo a la negatividad:

no con la esperanza de forjar así un orden social más perfecto –tal esperanza, después de todo, solo reproduciría ese mandato imperativo del futurismo y, como todo orden, asimismo ocasionaría la negatividad de lo queer– sino más bien para rechazar la insistencia de la esperanza misma como afirmación, que es siempre afirmación de un orden cuyo rechazo se registrará como impensable, irresponsable, inhumano (Edelman, 2014, p. 21).

Ética de la finitud o “trabajo obstinado para no reproducir una herencia” (Ahmed, 2020, p. 263) con la que Edelman, como Ahmed con su definición de la institución a partir de lo usual, le otorga al tiempo un carácter principalmente estabilizador. Sostiene la existencia de un régimen social, basado en un tiempo hetero-lineal, presentado como auto-evidente y unilateral que el autor denomina “futurismo reproductivo”. Este régimen se sostiene gracias a la figura del Niño, principal imagen sobre la que se proyecta el ansia de reproducción, repetición y supervivencia. El uso queer, además, suele “interpretarse como vandalismo: la destrucción deliberada de lo venerable y lo bello” (Ahmed, 2020, p. 279): la familia y la esperanza en los que vendrán<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> La relación de lo queer con una temporalidad finita o efímera viene planteada principalmente por la definición que se le da al concepto desde la capacidad para la desestabilización, entendida en muchas ocasiones como algo que puede darse únicamente de manera puntual, pues toda desviación llevaría a una posterior normalización o institucionalización. Halberstam (2018), por su parte, y acercándose de esta manera más a Edelman (2014), considera que las relaciones sociales heteronormativas, teniendo como paradigma la familia, se expresan en términos temporales de longevidad, siendo la única relacionalidad social vinculada con lo auténtico. Por tanto, y tratando de invertir la temporalidad heterolineal, lo queer debe expresarse desde una ética de la fugacidad.

<sup>10</sup> Leo Bersani y su texto *Homos* (1998) inaugura lo que se ha venido denominando el anti-social turn de los estudios queer, que desean poner en primer plano el carácter anti-relacional del sexo y cuyo máximo exponente es Lee Edelman y su *No al futuro*. Es un texto con una gran potencia destituyente, si bien ha sido muy criticado. John Brenkman (2002) entiende que su idea de temporalidad no tiene nada de queer, ya que totaliza el presente bajo el régimen del futurismo reproductivo; entiende que el presente es una totalidad coherente y no capta la no-contemporaneidad del presente, la existencia de una superposición de los tiempos,



¿Por qué utiliza Edelman lo queer como principio perturbador? A partir de una serie de declaraciones homófobas que ligan la queeridad con la muerte y la destrucción, el autor concluye que el sujeto queer figura la negatividad que toda estructura necesita para reforzar su clausura<sup>11</sup>. La queeridad es antisocial porque figura una exterioridad –aunque no se encuentre propiamente fuera de lo social, tal y como sucede con la exteriorización del sujeto-denunciante–, que ocupa el repudio a la pulsión de muerte alrededor de la que se estructura la naturalización del uso. En palabras de Ahmed (2020), no seguir algo se suele entender como “destruir algo: no es de extrañar que nos encontren destructivos” (p. 280).

La posición de Ahmed y Edelman respecto al futurismo reproductivo y la supervivencia de la institución es notablemente diferente e, incluso, irreconciliable. Para Ahmed el uso queer trata de la detención de la reproducción de la herencia para constituir nuevas formas de uso pero que eviten que la desviación lleve a una muerte institucional, “al final de una línea” (Ahmed, 2020, p. 263). Edelman (2014), por su parte, busca eliminar toda proyección fantasmática de mejora institucional en nombre de un futuro mejor y propone la muerte institucional desde el uso queer. Sin embargo, nos servimos de la teorización de Edelman para profundizar en el uso queer de la institución porque explica y une de manera excepcional la relación de la potencia queer con la no-reproducción, mecanismo del que se sirve justamente Ahmed para contemplar la existencia de la desviación y la perversión. Nos desligaremos ahora de la posición de Edelman (2014), ya que dada su pertenencia al anti-social turn, cae, por un lado, en aquello que Esposito (2022) intenta rebatir: la comprensión de la vida y de la institución como dos polos opuestos; y, por el otro lado, no comparte con Ahmed (2020) la reclamación de un archivo queer o la constitución de una colectividad de queja, como sí lo hacen otras autoras defensoras de la deseabilidad de una relacionalidad queer.

#### 4. Queerizar el tiempo: hacia un archivo de la queja

Ahmed (2020) piensa la institución desde la metáfora del camino transitado o la ropa usada, como ya vimos. Imaginándola así, la rúbrica de la temporalidad ha estado presente ya desde el inicio: lo usual. La identidad también es un camino transitado y, por ende, la temporalidad juega un papel central en la comprensión de la performatividad de género en la teoría queer. Las categorías identitarias son, según Butler (2007) y la teoría de la performatividad, el efecto de una sustancialización de lo que en realidad constituye un

---

a la que debería dirigirse una teoría crítica y queer de la temporalidad. También considera que Edelman realiza una igualación totalizadora de los términos psicoanalíticos y los políticos, así como la reproducción social y la reproducción sexual; llevando su teoría política e institucional hacia una comprensión totalitaria y no democrática del espacio que siempre queda abierto entre la política, las instituciones y la sociedad. José Esteban Muñoz, por su parte, entiende que las instituciones solo son cuestionables mediante el deseo hacia aquello que aún no está aquí; es decir, que necesitan de cierto futurismo, en términos de Edelman, porque “el «presente» del tiempo hetero-lineal debe ser fenomenológicamente cuestionado, y ese es el valor fundamental de una hermenéutica utópica queer. La temporalidad extática y horizontal de lo queer es un camino y un movimiento en dirección a una mayor apertura del mundo” (Muñoz, 2020, p. 69).

<sup>11</sup> François Abadie, antiguo alcalde de Lourdes y senador de la Izquierda Radical francesa declaró en un periódico nacional en el año 2000: “esos a los que yo llamo los enterradores de la sociedad, esos que no garantizan el futuro: los homosexuales” (Edelman, 2012, p. 126). Donald Wildmon, fundador y jefe de la American Family Association, escribía en el 1997 que “la aceptación o la indiferencia hacia el movimiento LGTB conducirá a la destrucción de la sociedad, al permitir una nueva definición del orden social; con este desplome de nuestros valores, nuestros niños y nietos se precipitan hacia una época de impiedad” (Edelman, 2012, p. 37). Como último ejemplo, Gary Bauer del Family Research Council, también en el 1997 declaraba que “aquellos que practican la homosexualidad adoptan una cultura de la muerte” (Edelman, 2012, p. 72).

devenir en el tiempo. Es decir, es el antiesencialismo, las alusiones constantes a la contingencia e historicidad de las identidades, sumado al rechazo a la capacidad individual para moldearlas, lo que hace de la temporalidad y la historia una cuestión central para la teoría queer. La performatividad es instituyente y destituyente al mismo tiempo.

No obstante, a partir de la primera década de los dos mil, con la publicación *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* de Halberstam; *Feeling Backward* y “Fracaso Camp” de Love; *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories* de Freeman o *How Soon is Now?* de Dinshaw; y con la organización de un conjunto de conferencias en Duke University, editadas y publicadas en la revista GLQ en el año 2007, dedicadas exclusivamente a la *temporalidad queer*<sup>12</sup>, podemos considerar que el tiempo se ancla en el centro de las revisiones internas de estos estudios. La manera en la que es abordada la temporalidad recuerda a la aproximación a la institución a través de la vida institucional, según Ahmed, y las epistemologías feministas de la experiencia. Lo propio de las temporalidades queer es explorar la experiencia del tiempo mediante narraciones y metáforas asentadas en prácticas e identidades genérico-sexuales debido a que, en palabras de Halberstam (2018), definimos la crononormatividad como “un modo de implantación, una técnica por medio de la cual fuerzas institucionales llegan a parecer hechos somáticos” (p. 156). De manera que configurar una historia queer es también configurar la historia de la temporalidad vivida. Ahora bien, el interés por la temporalidad está habitualmente supeditado a otro fin: proponer formas de vinculación y relacionalidad queer. Ahmed (2020) comprende adecuadamente esta particularidad cuando conecta tres autorxs de gran relevancia para la teorización de la temporalidad, como son José Esteban Muñoz, Elizabeth Freeman y Jack Halberstam, con la posibilidad de un archivo queer:

Un archivo queer se compone de senderos más borrosos, “un archivo de lo efímero”, como Muñoz (1996) describió perfectamente, un archivo que es posible porque las personas queer están sintonizadas con lo fugaz, con el parpadeo, con la importancia de lo que llega solo para desaparecer nuevamente (ver también Halberstam, 2006, p. 161). Puede haber posibilidades queer no solo en el uso, en cómo se pueden recoger los materiales cuando rechazamos una instrucción, sino en no ser útil. Quizás estas posibilidades estén más cercanas de lo que parecen: el uso queer como encontrar un uso para lo que se ha designado como de poca utilidad. Freeman sugiere que un método queer se fije en lo que se ha considerado inútil (Ahmed, 2020 p. 292).

Los desarrollos intelectuales alrededor de la temporalidad de lo queer y de lo queer de la temporalidad que, a la vez, enlazan con la relacionalidad, han sido múltiples y diversos. En *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (2005), Boswell defenderá la necesidad de una historia queer para brindar un pasado a dicha comunidad. Por el contrario, Halberstam, en *Masculinidad Femenina* (2008), propone un presentismo perverso con la intención de poner en duda, más que reivindicar, la existencia de sujetos queer en el pasado. Con estos dos ejemplos, decididamente incompatibles, vemos una ínfima parte de la totalidad de la producción intelectual sobre las temporalidades queer, pero que nos inducen ya a pensar en su carácter polifacético. Mariela Nahir Solana defendió una de las primeras tesis sobre historia, temporalidad y teoría queer en lengua española. En *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas y*

<sup>12</sup> Véase el Volume 13, Issue 2-3 de junio de 2007, que llevó por título “Queer Temporalities”.

*políticas* (2015) volvemos a encontrar una temporalidad que vincula pasado, presente y futuro: “un pasado histórico de asociaciones previas, un futuro abierto a nuevas posibilidades y un presente incapaz de dominar los usos y abusos que éste pueda acarrear” (Solana, 2015, p. 6). A pesar de haber presupuesto una comprensión de la dinámica institucional como siempre en construcción y una ontología de la institución abierta y transformable, no se ha pensado el uso queer desde el voluntarismo, pues el uso tiene una historia que crea trasfondo. En el apartado anterior presentamos la sincrónica temporalidad de la institución: pasado, presente y futuro que conecta con lo expuesto por Solana (2015): una decisión “tomada en el presente sobre el futuro queda anulada por la inercia del pasado. El pasado se convierte en ese camino muy transitado: lo que suele soler sucediendo, a pesar de un cambio de política” (Ahmed, 2020, p. 211).

La historia y la temporalidad queer no lo son únicamente por presentar asociaciones históricas y temporales entre sujetos queer, sino que siguiendo el impulso universalizador, también por establecer una relación queer con la tradición historiográfica introduciendo instrumentos conceptuales como el contacto afectivo o la espectralidad; por partir de un antiesencialismo y pluralismo histórico en la línea de *Politics out of History* de Wendy Brown o de *The Fantasy of Feminist History* de Joan Scott; y, sobre todo, lo que le interesa a Solana: por establecer una relación queer entre la contingencia del pasado y del presente, que forma parte del debate sobre cómo entender la relacionalidad queer y las identificaciones transhistóricas.

Tras la emergencia de la Nueva Historia Intelectual –como la de Skinner y Koselleck–, el éxito innegable de la genealogía sexual foucaultiana y la clásica advertencia historiográfica a evitar a toda costa el anacronismo, me pregunto qué tiene de perverso<sup>13</sup> el llamado a respetar la propiedad temporal de las categorías. Veremos que para las historiadoras premodernistas lo verdaderamente perverso –o queer– es poner en cuestión el mandato historicista y reivindicar el carácter anacrónico de la escritura histórica (Solana, 2015, p. 121).

Ahmed (2020) ha descrito la temporalidad de la institución hermética o del uso naturalizado como una inercia del pasado que anula nuevos usos. Pero enseguida nos presenta la ocasión de la queja; si bien es verdad que puede permanecer como un simple rasguño en la pared, es gracias a la oportunidad de crear un archivo de la queja que la inercia e inamovilidad del pasado puede desviarse en el presente y futuro<sup>14</sup>. Pero si la desviación presente y futura es posible es porque “las quejas tienen lo que podríamos llamar una temporalidad retroactiva: nos llevan al pasado” (Ahmed, 2020, p. 237) reactivando lo que precedió a la queja.

<sup>13</sup> Está haciendo referencia aquí al llamado de Halberstam (2018) a mantener un “presentismo perverso”.

<sup>14</sup> Esta idea surge de un impulso muy propio de la teoría queer que ya hemos señalado anteriormente, esto es: la resignificación de la negatividad en afirmación, ya que el compromiso de elaborar un archivo de la queja parte de que las quejas suelen “terminar en un archivador: la queja como archivo” (Ahmed, 2020, p.221) que desaparece. Esta es, sin lugar a dudas, una de las grandes dificultades para la elaboración de un archivo queer. Entre uno de tantos casos, el ejemplo histórico al que se aferra Dinshaw (1999) para la elaboración teórica de la temporalidad anacrónica explícita una de las razones de la desaparición. Ella se centra en algunos textos reformistas de los Lollards, escritos entre finales del siglo XIV y principios del XV, que hablan indirectamente, tratando de no hacer mención, de la sodomia. Por ejemplo en *Twelve Conclusions of the Lollards* (1395): “Also I find indeed in writing / That concerning sin against nature / You shall teach your parish nothing, / Nor preach anything about that sin...” (Dinshaw, 1999, p.4). Cuando la queeridad se presenta como un pecado contra la naturaleza que no se debe enseñar y del que no se puede ni siquiera hablar o mencionar, la elaboración de un archivo queer evidencia toda su complejidad.

En definitiva, defendemos que el anacronismo –teorizado principalmente por Carolyn Dinshaw en *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern* (1999)– es la temporalidad queer que más se adecua al uso queer de la institución debido a su idoneidad para materializar un archivo queer de la queja que entraña que

montemos nuestros propios archivos a partir de trozos y piezas que están disponibles porque hemos estado en ciertos lugares. Un archivo útil podría considerarse como una forma de memoria, una forma de aferrarse a las cosas. Usar un objeto es crear una memoria compartida. Cada vez que se usa algo, acumulamos más material para recordar. Y crear un archivo es hacer un cuerpo, donde cada parte es útil para ese cuerpo, aunque no se sabe cómo se va a usar una parte [...] Una historia del uso también es una historia de aquello que no se considera lo suficientemente útil como para ser preservado o retenido (Ahmed, 2020, pp. 37-38).

A la memoria compartida, la denomina Dinshaw (1999) comunidad de la duda –una que, quizás, sí podría responder como comunidad de testigos a las experiencias performativas ante la institución– denotando grupalidad social no basada ni en el parentesco ni en la homogeneidad. De hecho, dado que la queeridad no es una propiedad, sino una relación particular con lo instituido en cada contexto, una historia queer a través del anacronismo implica un impulso por unir “vidas, textos y otros fenómenos culturales” (Dinshaw, 1999, p. 23) de los que en su momento se comprometieron con los usos desviados y los que se comprometen hoy. “Esta es la belleza y el terror, probablemente, de la comunidad queer, constituida nada más que por la conexión (incluso a través del tiempo) de vidas singulares que revelan y cuestionan la normatividad” (Dinshaw, 1999, p. 138). El anacronismo funciona principalmente para dotar de una historia o pasado a la colectividad queer contemporánea, pero no desde un realismo como el que pedía Boswell (2005) o la genealogía del propio Foucault, sino “making them touch” (Dinshaw, 2015, p. 56), asumiendo cierto grado de ficción que, en todo caso, tiene lugar en toda construcción identitaria y de memoria.

El potencial de la construcción de un archivo de la queja y su uso, pues cuando “se usa un archivo cobra vida” (Ahmed, 2020, p. 31), lo encuentra Dinshaw en la capacidad para ser afectadas por otro pasado que no sea el de la “reproducción de la herencia” (Ahmed, 2020) de lo usual, sino el de unas narraciones queer transhistóricas. Dinshaw emplea la idea de contacto afectivo<sup>15</sup> y, al hacerlo con una historia queer, se ve librada de establecer una definición positiva de las identificaciones; en palabras de Ahmed, “una queja se convierte en un dispositivo de registro; tienes que registrar lo que no quieres reproducir” (Ahmed, 2020, p. 236).

## Conclusión

No puede dejar de llamar la atención cómo Ahmed, pese a lo concreto de su experiencia y lo reducido de su muestra de estudio, no deja de emplear un lenguaje que apela a un sentido más amplio –aunque tampoco necesariamente universal– de institución. Warner (1993), en uno de los textos pioneros de la teoría queer, ya entiende que el uso del término queer al lado de teoría no señala solo una teoría sobre lo queer, sino que, en el plano epistemológico y metodológico, la teoría también debe devenir queer. Sin embargo, otras autoras han mostrado un fuerte rechazo a la tendencia universalizadora; es el caso de

<sup>15</sup> Véase *La política cultural de las emociones* (2015) de Sara Ahmed para la importancia de los afectos en la política.

Carla Freccero (2007), quien prefiere preservar la importancia de la sexualidad, ya que dado el caso “teóricamente cualquier cosa puede queerizar algo, dado un cierto giro de extrañeza, puede devenir queer” (p. 485). Razón que no basta para impugnar el argumento universalizador si no fuese por la puntualización de John Brenkman (2002): el destino destituyente que le otorga Lee Edelman a la *jouissance* puede ser aplicado a cualquier práctica sexual, por supuesto, también a la heterosexual-normativa. La propia Ahmed (2020) reconoce “que podría estar pidiendo al «uso queer» que haga demasiado trabajo; que podría estar deslizándose por demasiadas historias” (p. 267). Reconocimiento que, no obstante, no le impide mantenerse en el uso universalizador del término. Esto es sencillo de entender, al menos por dos motivos: por lo que toca a las mujeres racializadas, la experiencia del trabajo de diversidad, al menos en el segundo sentido, es transversal a toda una serie de instituciones, no exclusivamente las universitarias. Respecto a estas últimas, sin duda, y aun con las idiosincrasias del sistema de educación superior anglosajón, lo cierto es que los procesos de neoliberalización del espacio universitario a los que hace referencia (Ahmed, 2020 pp. 255-258) coinciden con tendencias similares en otros países del entorno, como puede ser el caso español (López Alós, 2019). Con todo, y pudiendo todavía asumir cierta limitación en el enfoque, lo que parece menos discutible es la necesidad que tiene toda filosofía o pensamiento social de tener en cuenta esas voces que, en clave negativa y con discursos más o menos articulados conceptualmente, narran estas experiencias institucionales del fracaso institucional. Nuria Sánchez Madrid (2018) ha discutido en esta línea la afirmación del supuesto carácter inenarrable de las experiencias laborales; el silenciamiento de este malestar en los entornos de trabajo, que desde hace mucho tiempo ha dejado de ser algo privado, no hace sino ampliar la brecha entre los sujetos y las instituciones, toda vez que se desatienden las carencias que las personas a las que supuestamente da cabida le demandan resolver. En los casos de más extrema vulnerabilidad

se conforma una conciencia de injusticia borrosa, indefinida, difusa e incluso cabría decir infrapolítica, pero que, sin embargo, no puede condenarse fácilmente al orden de una doxa que deba tildarse de basura epistémica por el simple hecho de pertenecer de pleno derecho al orden de los fenómenos de los que debe dar cuenta el teórico de lo social, pues del reconocimiento de esos signos dependerá la construcción política del mañana (Sánchez Madrid, 2018, p. 231).

Simplemente quizá, por eso, trabajos como los de Ahmed merezcan la pena para pensar la institución. Desde su óptica, la vida de la vida institucional habrá de pensarse, pues, en los términos más cotidianos, donde las expresiones de malestar que certifican el fracaso institucional constituyen un necesario punto de partida para transformar nuestras instituciones. “Si la vida que consideramos como nuestra vida laboral sigue siendo una vida, tenemos que prestar atención a la forma de esta vida atendiendo a lo que se pone entre paréntesis al institucionalizarse” (Ahmed, 2012, p. 22): la fenomenología de los usos institucionales de Ahmed es, sin duda, una buena herramienta para ello. Pues sólo detectando esas inercias de los mecanismos institucionales que abren o cierran puertas de manera muchas veces invisible será posible una institución que, al acoger lo queer, se queerice. No basta simplemente con marcarse como objetivo los formalismos y los cauces de reforma habituales –normalmente llamados, precisamente, institucionales– sino, antes bien, han de descubrirse primero todos estos muros invisibles que habitan y conforman la institución, marcando o prohibiendo el paso a las agentes que precisamente, como es el caso universitario, le pueden dar más vida.

## Bibliografía

- Ahmed, S. (2012). *On being included. Racism and Diversity in Institutional Life*. Duke University Press.
- Ahmed, S. (2014). *Willful Subjects*. Duke University Press.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. UNAM Programa Universitario de Estudios de Género.
- Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Bellaterra.
- Ahmed, S. (2019a). *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra.
- Ahmed, S. (2019b). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Caja Negra Editora.
- Ahmed, S. (2020). *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso*. Bellaterra.
- Bersani, L. (1998). *Homos*. Manantial.
- Boswell, J. (2005). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. University of Chicago Press.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa*. Gedisa.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Butler, J. y Althanasiou, A. (2013). *Dispossession: The Performative in the Political*. Polity Press.
- De Lauretis, T. (1991). Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualities: An Introduction. *Special issue of differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3(2), pp. 3-18.
- Dinshaw, C. (1999). *Getting Medieval: Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Duke University Press.
- Edelman, L. (2014). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. EGALES.
- Edelman, L. y Brenkman, J. (2002). Dialogue. Queer Post-Politics. *NARRATIVE*, 10(2), pp. 174-191.
- Esposito, R. (2022). *Institución*. Herder.
- Freccero, C. (2007). Queer Times. *South Atlantic Quarterly*, 106(3), pp. 485-494.
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. EGALES.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. EGALES.
- Halperin, D. (2004). *San Foucault. Para una hagiografía gay*. El Cuenco de Plata.
- Halperin, D. (2016). *One Hundred Years of Homosexuality: And Other Essays on Greek Love*. Routledge.
- Harding, S. (2013). *Whose Science? Whose Knowledge?: A Friend of Virtue: Thinking from Women's Lives*. Cornell University Press.

- López Alós, J. (2019). *Crítica de la razón precaria: La vida intelectual ante la obligación de lo extraordinario*. Catarata.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra.
- Queer Temporalities (2007). *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 13(2-3).
- Sánchez Madrid, N. (2018). La verdad pasa a ser algo privado. Algunas consecuencias políticas del silenciamiento del malestar laboral. *Ideas y Valores*, 67(168), pp. 219-241.
- Sánchez Madrid, N. (2021). Emociones impuestas, cuerpos vulnerables. Exclusión de la disidencia sexual y fenomenología en Sara Ahmed. En Ruben Carmine Fasolino, Alfredo Sánchez Santiago y Pablo López Alvarez (Eds.), *Pertenencias/exclusiones: estudios sobre la comunidad y sus límites*, pp. 375-399. Buenos Aires: La Cebra.
- Sedgwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*. Llibres de l'Índex.
- Sedgwick, E. K. (2018). *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Alpuerto.
- Solana, M. N. (2015). *Historia y temporalidad en estudios queer. Implicaciones ontológicas, y políticas*. [Tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires]. Filodigital.
- Warner, M. (1993). *Fear Of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. University of Minnesota Press.

## Instituciones (y destituciones) del tiempo: temporalidad e historia en Pierre Bourdieu

Alba Baro Vaquero\*  
Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen.** El propósito de este artículo es indagar en el importante papel que ocupa la cuestión del tiempo, tanto en lo que respecta a la experiencia subjetiva de los individuos como en su dimensión histórica, en la sociología de Pierre Bourdieu. El modo en que Bourdieu entiende la relación entre estructuras temporales e instituciones socio-económicas resulta fundamental para comprender la forma en que tanto individuos como sociedades se relacionan y conciben su propio futuro, lo cual constituye una aportación interesante a la hora de pensar las formas de temporalidad propias nuestra época.

**Palabras clave.** Bourdieu, instituciones, tiempo, historia, capitalismo.

## Institutions (and dismissals) of time: temporality and history in Pierre Bourdieu

**Abstract.** The purpose of this article is to investigate the important role that the topic of time occupies both in terms of the individual's subjective experience and in its historical dimension, in Pierre Bourdieu's sociology. The way in which Bourdieu understands the relationship between temporary structures and socio-economic institutions is essential to understand the way in which, both individuals and societies, relate to each other and conceive their own future. These approaches constitute an interesting contribution to thinking about the temporality forms representative of our time.

**Keywords.** Bourdieu, institutions, time, history, capitalism.

**Sumario:** Introducción. 1. La historia en las instituciones y el habitus. 2. Las estructuras temporales en la transición de la economía agraria al capitalismo. 3. Tiempo, trabajo e instituciones las sociedades contemporáneas. 4. ¿Un porvenir de seres sin porvenir? 5. Conclusión.

---

\* [alba.barovaquero@gmail.com](mailto:alba.barovaquero@gmail.com)



## Introducción

En los últimos años se habla cada vez más de lo que parece ser un cambio de paradigma tanto en las formas de experimentar la temporalidad como en la comprensión del tiempo histórico<sup>1</sup>. El descreimiento respecto de la historia comprendida como progreso o como proyecto emancipatorio que en la modernidad guiara tanto el desarrollo económico como a los movimientos emancipadores, la imposibilidad de imaginar utopías o futuros alternativos, la sincronía permanente propia de Internet, la extensión de la precariedad o el descreimiento respecto a las instituciones que antes prometían prosperidad y bienestar, se han convertido en tópicos que parecen indicar lo que algunos autores han denominado como un nuevo régimen de historicidad, basado en el presentismo. El propósito de este artículo no es adentrarse como tal en estos planteamientos, sino explorar la obra de Pierre Bourdieu, mostrando cómo en ella el tiempo y la historia ocupan un papel clave, de manera que es posible encontrar aportes valiosos e iluminadores a la hora de comprender estas formas contemporáneas de temporalidad y la problemática relación con el futuro que lleva aparejada. Trataré de plantear así de qué modo entiende Bourdieu la relación entre tiempo e instituciones sociales y económicas, tanto en el nivel “micro”, del tiempo como la experiencia subjetiva de los individuos, como “macro”, del tiempo como historia y transformación social.

Entiendo que habría al menos tres perspectivas desde las que el sociólogo francés (aunque él no las distingue de manera explícita) aborda estas cuestiones:

- La historia y el tiempo pasado como aquello que se objetiva en las instituciones (aquello que permite comprender su funcionamiento, su reproducción y transformación).
- Las instituciones como poderes capaces de configurar los modos de organizar el tiempo y su experimentación.
- La historia, en tanto que disciplina, dedicada a investigar y elaborar discursos sobre los tiempos pasados, perteneciente a la institución académica.

A lo largo de las próximas páginas, que se centrarán principalmente en *Argelia 60* y *Meditaciones pascalianas*, iremos viendo cómo estos tres aspectos se interrelacionan de manera permanente, mostrándose como puntos necesarios e insoslayables a la hora de pensar en toda su complejidad lo que podríamos denominar “historicidad de la institución/institucionalidad de la historia”.

### 1. La historia en las instituciones y el *habitus*

Poco después de la muerte de Bourdieu, Eric Hobsbawm publicaba un artículo en la *New Left-Review* elogiando (no sin algunas discrepancias) la importancia y el tratamiento que el sociólogo francés otorga a la historia en sus trabajos y, por tanto, su relevancia para los historiadores, en contraposición al (mal)trato que esta habría recibido por parte de otros pensadores (compatriotas suyos), como Foucault o los estructuralistas. El primero, dice Hobsbawm, “rebuscaba en la historia para pescar ilustraciones al servicio de una narrativa

---

<sup>1</sup> Tomo estos términos de François Hartog, para quien esta nueva configuración de la temporalidad tendría que ver con lo que Koselleck llamó “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”. Aunque no es ni mucho menos el único en realizar este tipo de diagnósticos: Gumbrecht, Assmann y otros comparten esta idea de que frente a la época moderna en que la categoría prevalente habría sido la del futuro, desde finales del siglo XX el presente se va convirtiendo en la categoría prevalente, adquiriendo un carácter de perpetuidad o cada vez más extensión. Traverso también aborda esta cuestión refiriéndose al fin de una época signada por el principio de esperanza y las utopías, ligado a la derrota del socialismo, lo que supone ya no solo una crisis del tiempo y de la historia, sino, a su vez, de la historiografía –al menos en lo que respecta a la gran escuela de historiadores marxista y a la historia social– (Traverso, 2018).

preconstruida”, mientras que los segundos, “imitando a Althusser, trataron de erradicar de sus sistemas aquello que los historiadores llaman «historia»” (Hobsbawm, 2016, p. 50).

Ciertamente, como veremos, puede decirse que la cuestión del tiempo histórico está en el centro de uno de los grandes combates de la sociología bourdiana: su intento por superar la dicotomía entre aparato y voluntarismo, reproducción y transformación o lo estático y lo dinámico. Una tensión entre la estructura y la historia, crucial para discernir las condiciones y posibilidades de la transformación social e inevitable en cualquier debate en torno al tema de la institución, que parece haber dividido también a sociólogos e historiadores. El propósito de Bourdieu, según sus propias palabras, es superar esta “desastrosa” barrera disciplinar, totalmente desprovista de justificación epistemológica: “toda sociología debería ser histórica y toda historia, sociológica” (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 141).

De ahí que denomine a su propio trabajo como un “constructivismo estructuralista o estructuralismo constructivista”, “una ciencia del mundo social que no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social” (Bourdieu, 2000, p. 127). Esta aproximación al mundo social va a mostrar que la historia no solo está a uno, sino a ambos lados de la dicotomía, que no es solo dinamismo, cambio o voluntad: “frente a la visión dualista que no quiere conocer otra cosa que el acto de conciencia transparente a sí mismo o la cosa determinada como exterioridad”, en la lógica real de la acción se hacen presentes “dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones” (Bourdieu, 1991, pp. 92-93).

La historia, por tanto, para Bourdieu, se materializa en las instituciones y se corporiza en el *habitus* de los agentes que hacen funcionar esas instituciones o que las combaten. Así lo expresa él mismo:

Me propongo mostrar que eso que es llamado lo social es historia de principio a fin. [...]. Toda mi tarea es un intento por descubrir la historia allí donde esta se ha escondido mejor, a saber, en las mentes de la gente y en los pliegues de sus cuerpos. El inconsciente es historia. (Bourdieu, 1993, p.46).

De forma que, como señala Hobsbawm, la historia es para Bourdieu “un elemento central de la realidad misma”, pero además –y como consecuencia de ello– constituye “la principal herramienta de ese criticismo reflexivo a través del cual los pensadores podían llegar a ser conscientes de la especificidad –por no hablar de la subjetividad– del punto de vista” (Hobsbawm, 2016, p. 44).

Por lo que si algo va a reprochar Bourdieu a los historiadores va a ser, precisamente, su carencia de una mirada auténticamente histórica, su tendencia a caer en el anacronismo y el uso ahistórico de los conceptos que emplean para pensar las sociedades del pasado. Una ceguera que, si seguimos la crítica a la razón escolástica desarrollada en *Meditaciones Pascalianas* (aunque en este caso no se refiera a los historiadores específicamente, sino a los intelectuales en general), afectaría al mismo concepto del tiempo, tratado habitualmente “como un tiempo desocializado y deshistorizado”. Desde la concepción escolástica, que se pretende universal (en la medida en que ignora las condiciones sociales de las que surge y la posibilitan), este aparece como algo con lo que se mantiene una relación de exterioridad, de objeto frente a un sujeto: es el tiempo cronológico, de los relojes y la ciencia, que “ha encontrado su expresión en una metafísica del tiempo y la historia que considera este como una realidad preestablecida, [...] a priori de cualquier proceso histórico” (Bourdieu, 1999b, p. 275).

Frente a ello, Bourdieu va a comprender el tiempo humano partir del concepto de *habitus* (en la medida en que en este convergen por medio de la práctica la acción

consciente y la determinación histórica, el pasado incorporado, transmitido a través de las instituciones y el contexto donde el individuo ha de desplegar su acción, en función de las expectativas y apuestas posibles de cara a un futuro). La experiencia del tiempo surge en la relación práctica, entre el *habitus* y el mundo social, con respecto al porvenir. Gracias a la anticipación que implica (haciendo de esa expectativa a la que se orienta algo presente, cuando aún no lo es), la práctica es en sí misma, pues, temporización: “la práctica no está en el tiempo, sino que hace tiempo” (Bourdieu, 1999b).

## 2. Las estructuras temporales en la transición de la economía agraria al capitalismo

En *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, texto publicado en 1977, Bourdieu retorna a sus observaciones sobre Argelia realizadas una década antes, arrojando una nueva mirada, mediada por la distancia espacio-temporal y la experiencia como sociólogo, pero dejando constancia, a su vez, de la importancia que tuvo ese trabajo de campo en la formación de su particular mirada sobre el mundo social.

La situación en Argelia, una sociedad “tradicional” en plena transición hacia la economía capitalista<sup>2</sup>, era idónea, sin duda, para plantearse esa cuestión fundamental a la que ya apuntábamos en la introducción respecto a cómo se producen los procesos de cambio social e histórico: sobre si es la transformación de las disposiciones lo que antecede y condiciona a la transformación de las instituciones y las condiciones de existencia u ocurre a la inversa.

Bajo estas circunstancias se produce una enorme discordancia entre el *habitus* heredado y las nuevas instituciones occidentales. Este desajuste entre las disposiciones económicas de los agentes y el mundo económico en el que estos debían actuar es el punto central sobre el que va a girar toda la reflexión de Bourdieu, dando cuenta de la ceguera de las dos perspectivas que, como decíamos, toda su sociología, de aquí en adelante, se empeñará en trascender: pues allí se hacía evidente que las disposiciones de los agentes económicos no son las que engendran la estructura de las relaciones objetivas (económicas o sociales), pero que tampoco pueden reducirse a simples reflejos de estas.

De este modo, Bourdieu se estaba posicionando, en esta obra y en las investigaciones previas que la dieron lugar, ante el gran debate antropológico y económico de la época sobre “los obstáculos culturales al desarrollo económico”. Al estudiar las sociedades en transición al capitalismo, los trabajos etnográficos caían, a su entender, en la abstracción de considerar la transformación que estas estaban sufriendo en términos de meros “efectos del contacto cultural”, como si se tratase del resultado de una simple combinación lógica entre los modelos importados y los originales. Igual de abstracta era la postura del etnocentrismo economicista, que convierte el deseo de maximizar la utilidad o la preferencia en el principio que gobierna cualquier actividad económica.

Contra estas posturas, Bourdieu va a defender que el mayor o menor grado de adhesión a la racionalización de las conductas económicas no puede comprenderse en los términos simplistas de “libertad de elección” ni de adhesión irracional a la tradición. Las prácticas y disposiciones exigidas por el nuevo entorno institucional no tienen nada de natural, ni se elaboran en el vacío: “el sujeto de los actos económicos no es el *homo economicus* sino el hombre real, el que hace economía” (Bourdieu, 2006, p. 26). La capacidad para adoptar unas disposiciones económicas u otras dependerá de su situación

---

<sup>2</sup> Como se explica detalladamente en *El Desarraigo*, Bourdieu hace su trabajo de campo en una Argelia en proceso de descolonización tras la insurrección popular de 1954, después de que gran parte de la población hubiera sido víctima de los reagrupamientos, de la segregación en la escuela, de exclusión de los empleos públicos, de la expropiación de la tierra y de la imposición de las leyes del mercado y la propiedad privada sobre sus posesiones agrarias, viéndose, muchos de ellos, obligados a migrar hacia zonas urbanas, en “uno de los desplazamientos de población más brutales de la historia” (Bourdieu, 2017, p. 29).

particular (una consideración de las condiciones económicas que paradójicamente la filosofía del desarrollo económico ignora sistemáticamente). Bourdieu pone así el énfasis en cómo el *habitus* viene estructurado por la clase social y la situación económica.

Para arrojar luz sobre todas estas controversias, la cuestión del tiempo se va a tornar crucial dado que, según Bourdieu, las prácticas económicas suponen siempre una cierta relación con el porvenir (p. 49), y que, como vimos, la experiencia del tiempo se funda en la relación práctica con el porvenir, que rige todo *habitus*:

Solo una sociología de las disposiciones temporales permite responder el interrogante tradicional sobre si la transformación de las condiciones de existencia precede y condiciona a la transformación de las disposiciones, o si es a la inversa [...] [y] determinar cómo puede la condición de clase estructurar toda la experiencia de los sujetos sociales” (p. 29).

Bourdieu se adentra así en un análisis de las estructuras temporales de la conciencia que van ligadas a las diferentes estructuras económicas: primero, de la economía tradicional argelina en desaparición y, segundo, de la economía capitalista que se estaba instalando en el país colonizado.

### **2.1. Estructuras temporales de la economía agraria tradicional**

La concepción del tiempo en la cultura argelina tradicional, como es habitual en las economías agrarias, es cíclica: está marcada por la relación con la naturaleza, ante la cual (en contraste con la lógica económica capitalista) el campesino no se alza como un poder eficaz. La naturaleza se le presenta como un poder al cual sólo puede someterse, una potencia que jamás concibe disciplinar ni someter (p. 57).

La producción, al ser algo que se repite cíclicamente, puede abarcarse “de una sola mirada”, de modo que no cabe disociar el trabajo, como actividad diaria, respecto del producto por venir (p. 39). Y al organizarse en pequeñas unidades familiares orientadas al autoconsumo, tampoco hace posible distinguir entre el tiempo de trabajo y el tiempo de vida. El trabajo, en consecuencia, es valorado ante todo, no como un medio de remuneración ni por el producto resultante, sino por el lugar que otorga al sujeto en una estructura social basada en lazos de dependencia personal.

Bourdieu contradice así a los antropólogos que negaban que en esta concepción precapitalista del tiempo hubiese una idea de futuro, hacia el cual el campesino orientase su actividad. Por supuesto que la hay, dice Bourdieu, pero se trata de otra concepción del futuro, o más exactamente, de otra forma de relacionarse prácticamente con él. Se trata de lo que nuestro sociólogo va a llamar “previdencia” (*prévoyance*) frente a “previsión” (*prévision*).

En la previdencia, el modo de orientarse hacia el porvenir está marcado por las experiencias acumuladas que constituyen la tradición y por la preocupación por conformarse a modelos heredados. Frente a este futuro concreto, cargado de pasado, “al alcance de la mano”, en la visión prospectiva el futuro se presenta como algo abstracto, proyectado, un punto de fuga ausente e imaginario.

Aquí se revela la estrecha relación entre la organización y las condiciones económicas y la experiencia del tiempo. La previdencia de la economía tradicional argelina conlleva comportamientos que la lógica económica maximizadora solo puede mirar con incompreensión y escándalo (los gastos se comprometen en función de las ganancias de la campaña precedente y no de la presente; el excedente, en lugar de sembrarse para acrecentar la próxima cosecha, se acumula para el consumo, etc.).

## 2.2. Estructuras temporales de la economía capitalista

El análisis de las estructuras temporales de la conciencia en la sociedad tradicional argelina también le permite a Bourdieu arrojar luz sobre las formas de temporalidad propias de las sociedades capitalistas, que a quienes han crecido en ellas normalmente pasan desapercibidas y naturalizadas.

Las instituciones y prácticas económicas capitalistas, como la moneda, el contrato, la acumulación o el crédito implican la referencia a un futuro abstracto, como un campo de posibles que explorar y dominar a través del cálculo. La “racionalización” de la conducta económica supone tanto una abstracción del tiempo futuro como su conversión en un valor contable y cuantificable.

Esta disposición con respecto al porvenir, totalmente extraña a la anterior, no sólo implica un quiebre con la unidad orgánica entre presente y futuro, propia del trabajo campesino, sino también con la unidad grupal (la ayuda mutua y la cooperación) en que aquel se basaba. Al separar el trabajo de la vida, lo convierte en algo individual. El salario y la contratación movilizan a los individuos en función de fines calculados hacia un emprendimiento específico:

en un caso, el grupo preexiste y sobrevive al cumplimiento en común de una obra en común; en el otro caso, al encontrar su razón de ser fuera de sí mismo, en el objetivo futuro definido por el contrato, la cooperación deja de existir junto con el contrato que la funda (p. 46).

## 2.3. Desigualdades temporales y económicas

Nos encontramos, así, ante una sociedad que parece vivir entre dos tiempos, entre dos historias y dos maneras diferentes de experimentar la temporalidad. Ocurre, observa Bourdieu, “como si esas sociedades no fuesen contemporáneas de ellas mismas” (p. 30). Una dualidad entre estructuras económicas e ideologías diferentes, algunas todavía actuales y otras ya abolidas, que atraviesa a los propios individuos, a sus disposiciones, representaciones y valores.

Ahora bien, como ya adelantábamos, esta especie de asincronía, esta dualidad de tiempos, no se distribuye ni afecta de igual manera por toda la población argelina, también la divide y polariza en función de sus circunstancias concretas y la clase social a la que los individuos pertenecen. “Los ritmos desiguales a que se produce la transformación de las actitudes económicas son reflejo ante todo de las desigualdades económicas” (p. 26). Por lo que a la hora de examinar la situación ante las nuevas instituciones y la capacidad para adquirir las disposiciones respecto al tiempo que estas exigen, hay que distinguir fundamentalmente entre los desempleados y trabajadores intermitentes (jornaleros, peones o pequeños comerciantes) y los trabajadores que han logrado acceder a un empleo permanente.

El tiempo de los subproletarios queda definido por la irregularidad, la discontinuidad y la provisionalidad que imponen la constante dedicación a la búsqueda de empleo y la realización de trabajos ocasionales, la consecuente carencia de horarios y de cualquier otra regularidad más allá de la experiencia cotidiana del fracaso. Desprovistos de las protecciones que la comunidad y las tradiciones les brindaban, no hay para ellos nada sólido, nada seguro, ni permanente, “todo lleva la marca de la precariedad” (p. 118), su existencia se ve atada al día a día y a la preocupación crónica por el día siguiente, un presente desde el cual no es posible emprender ningún esfuerzo para labrarse un futuro ni plan de vida alguno. Así lo explicaba también en *El desarraigo*:

cuanto más se le escapa su propio presente, más se repliega sobre sí mismo, sacrificando toda su actividad que implique consideración de un

futuro a largo plazo a la búsqueda de satisfacción directa de las necesidades inmediatas (Bourdieu y Sayad, 2017, p. 36).

La desposesión de un futuro objetivo supone también la desposesión de una visión subjetiva de futuro. La única visión de porvenir que les queda es, o bien la caída en la resignación fatalista, una actitud apática y de sumisión al fracaso, o la fe más irracional, en el milagro, “la utopía mágica o el milenarismo revolucionario” (Bourdieu, 2006, p. 124).

Se muestra de este modo cómo la capacidad de otorgar un valor cuantitativo al tiempo (su organización racional y su consideración como algo en lo que hay que invertir) y de adoptar una actitud previsoras (relacionándose con el futuro como un horizonte abierto y abstracto) no tiene nada de natural ni de voluntaria, sino que viene determinada por la posición social y económica.

Lejos de adhesiones irracionales a la tradición, es la propia lógica temporal (basada en la capacidad de previsión, cálculo y racionalización) de las conductas que exigen las nuevas instituciones la que mantiene al grupo de los más desfavorecidos en la imposibilidad absoluta de entrar en el juego de esa misma lógica de cálculo y previsión, haciendo que lo único que les quede sea aferrarse a un “tradicionalismo patológico” o “de la desesperación” (Bourdieu y Sayad, 2017, pp. 36-37).

Mientras tanto, los trabajadores argelinos calificados, que han logrado un empleo seguro y un sueldo permanente, se relacionan con el futuro de un modo muy diferente. Al contar con ciertas garantías que les permiten organizar su vida, su conducta y su economía con una actitud previsoras, poseen las herramientas para encontrar en el presente un comienzo de ejecución de sus esperanzas y también para labrarse unas esperanzas más realistas. Pueden, por tanto, adaptarse mejor a las nuevas disposiciones exigidas y a la relación con el tiempo que marcan las nuevas instituciones.

Lo cual no quiere decir que la búsqueda por mejorar su condición y maximizar sus ingresos no choque contra las condiciones objetivas del mercado, ni que se adhieran de manera completa a los valores occidentales ni se sometan a la situación en que el nuevo sistema les ubica. De hecho, es de este grupo y no el de los hombres totalmente desposeídos (como pretendían las tesis defensoras de la potencialidad revolucionaria de campesinos y subproletarios de Sartre o Fanon) (Dukue, 2016, p. 156) de lo que pueden emerger las reivindicaciones políticas y la conciencia revolucionaria:

sólo unos individuos provistos de un sistema coherente de aspiraciones y de reivindicaciones, capaces de situarse en la lógica del cálculo y de la previsión porque sus condiciones de existencia se lo autorizan y porque han podido adquirir, en su vida profesional, una actitud progresista y racional, pueden aprehender su existencia de manera sistemática y realista en relación con un futuro colectivo y aceptar deliberadamente los sacrificios o los renunciamentos que son solidarios con toda acción revolucionaria (Bourdieu, 2006, p. 126).

Resulta difícil no pensar, al leer estas páginas sobre la sociedad agraria, en el desarraigo y en las consecuencias de la implantación de una nueva estructuración de la vida económica, en los análisis sobre la transición al capitalismo en la Europa del XVIII realizada por autores como E. P. Thompson, Polanyi o el propio Hobsbawm. Así lo observa este último, para quien todo historiador que se haya interesado en las sociedades precapitalistas, sobre todo en las campesinas, ha de reconocer la extraordinaria agudeza de todo lo que Bourdieu dice sobre ellas (Hobsbawm, 2016, p. 47).

Ahora bien, a pesar de todas las analogías con los orígenes del capitalismo (para cuya comprensión los mismos historiadores han acudido a la antropología), Bourdieu insiste en marcar las diferencias entre las dos situaciones. Puesto que en este caso se trata, no de una evolución autónoma de la sociedad que se transforma según su lógica interna, sino de una situación de dependencia económica que provoca un cambio exógeno y acelerado, impuesto por la potencia imperialista.

Aquí, en la sociedad colonizada, la discordancia entre los *habitus* y las estructuras de la economía es mucho más grande que en el capitalismo naciente (así como en la sociedad capitalista avanzada). Pero en contra de lo que pudiera parecer, esto no quiere decir que se reduzca la posibilidad de libre decisión y arbitrariedad que se les deja a los actores económicos, en comparación con sus homólogos de los comienzos del capitalismo. De hecho, su actitud, señala Bourdieu, se asemeja, antes que a la de los primeros proletarios, a la del emprendedor de los orígenes de las sociedades capitalistas. Lejos de la acomodación forzada, mecánica y pasiva, los agentes educados en una tradición cultural completamente diferente, en la cual la racionalización de la conducta económica no es aun la “atmósfera que se respira” ni forma parte de la historia incorporada en los *habitus*, “sólo pueden adaptarse a la economía monetaria al precio de una reinención o transformación creadora” (Bourdieu, 2006, p.28).

### 3. Tiempo, trabajo e instituciones las sociedades contemporáneas

A pesar del rechazo expresado en *Argelia 60* hacia las analogías entre las sociedades en que el desarrollo del capitalismo es un proceso endógeno o una imposición externa, en *Meditaciones Pascalianas* (publicada en 1997) Bourdieu va a retomar muchos de los análisis y diagnósticos relativos a la experiencia de la temporalidad y su relación con las condiciones socioeconómicas, para explicar lo que ocurre en una sociedad donde el capitalismo cuenta ya con una larga historia y se encuentra plenamente instalado, como es la Francia de los 90. En esta ocasión, la discusión viene a raíz de la crítica hacia la escolástica y su particular (aunque pasada por universal) concepción del tiempo a la que ya hicimos mención al inicio, y va a poner en el centro un concepto ausente en las reflexiones sobre Argelia: el poder. El papel de las instituciones como posibilitadores (o imposibilitadores) de ciertas formas de experimentar el tiempo se torna aquí mucho más evidente.

#### 3.1. Subproletariado y desposesión del porvenir

Si algo queda claro a través de las diferentes obras de Bourdieu que aquí estamos comentando es el papel central que ocupa el trabajo en las sociedades capitalistas. La experiencia y estructuración del tiempo, las prácticas que este posibilita y que le dan forma, se definen ante todo por la posición económica, social y simbólica que la posesión de (un tipo u otro de) empleo brinda: “El trabajo se convierte en el soporte de la *illusio* como implicación en el juego de la vida” (Bourdieu, 2006, p. 284), el sostén de la mayor parte de los intereses, expectativas, exigencias e inversiones en el presente.

Poseer un empleo estable, al proporcionar una base material de seguridades y posibilidades, proporciona también una orientación y estímulo para actuar en la vida social, a través de todo un universo objetivo de incitaciones, indicaciones y fines planteados de antemano (fechas, horarios, etc., a los cuales hay que atender, respetar y cumplir), y sin los cuales esta no sería posible.

El ejemplo por excelencia de esta particular relación con el porvenir de quienes pertenecen al mundo laboral ( un porvenir que, como se sugiere en el párrafo anterior, se inscribe en los cuerpos mismos a modo de una especie de tensión y predisposición

permanente), es la figura de los ejecutivos estresados, cuya experiencia se define y orienta por la continua escasez de tiempo y la condena “a vivir de modo permanente en la *ascholia*, la prisa” (Bourdieu, 1999b, p. 299), desbordados, a la vez que por sus deberes, por unos productos y unos servicios que superan sus capacidades de consumo.

Su experiencia y práctica del tiempo se diferencia claramente del tiempo de la escolástica, de la *scholé*, como tiempo sustraído de la necesidad inmediata, empleado libremente para fines libremente escogidos y gratuitos, liberado de las ocupaciones, las preocupaciones prácticas y de las imposiciones externas de las cosas por hacer (pp. 27-28).

Y en contraposición a estas dos formas de experimentar el tiempo, que se presuponen universales y racionales, Bourdieu va a insistir de nuevo en cómo las formas de experiencia de la temporalidad vienen condicionadas por la posición de clase. Si la distancia cultural (y en cierto modo histórica) del caso argelino era lo que permitía adoptar una perspectiva reflexiva, recordando que estas no tienen nada de natural (que requieren de un contexto institucional y condiciones económicas concretas), aquí, al interior de las sociedades capitalistas, es la situación de las clases más desfavorecidas, la categoría del subproletariado, la que arroja la luz para romper con las evidencias del orden corriente.

Carecer de un empleo estable implica verse desposeído de seguridades y garantías materiales, así como del reconocimiento social que este aporta, y en consecuencia “de la ilusión vital de tener una función o una misión, de deber ser o deber hacer algo” (p. 294). Bajo estas condiciones no puede constituirse la disposición estratégica que supone la referencia práctica al porvenir. Como vimos en el caso de Argelia, la vida parece encerrarse en un mero día a día sin horizontes, deshaciéndose el vínculo entre presente y futuro. De este modo, a diferencia del caso del ejecutivo estresado, cuyo tiempo siempre escasea y “vale oro”, el de los subproletarios sobreabunda y “no vale nada”. Su tiempo libre es experimentado como un tiempo muerto, anulado, tiempo para nada, carente de sentido, un “no-tiempo”.

El vínculo y diálogo con las investigaciones sobre Argelia queda claro cuando Bourdieu cita la expresión de uno de los parados argelinos que entrevistara para explicar la situación de los subproletarios franceses: sienten que su “vida se transforma en un juego de azar (*qmar*)” (p. 293).

Sean parados argelinos de los años sesenta o adolescentes sin porvenir de los grandes suburbios de los 90, el desmoronamiento de cualquier objetivo coherente relacionado con el porvenir hace que la referencia práctica o disposición estratégica hacia este tampoco pueda constituirse, abocando a la alternancia entre el onirismo y la abdicación, entre la huida en lo imaginario y la sumisión fatalista. Se explican así todos esos comportamientos desordenados, incoherentes y faltos de toda previsión respecto al futuro, que las filosofías conservadoras atribuyen a la degradación de la moral y las costumbres: la entrega a proyectos desconectados del presente (e inmediatamente desmentidos por él), la poca inversión en la educación, los embarazos indeseados y toda variedad de juegos de azar y de “muerte”, actividades ligadas al riesgo o incluso a la violencia, con las que se pretende escapar de “una vida en que nada sucede y de la que nada se puede esperar”, en búsqueda de “una forma reconocida de existencia social” o simplemente de hacer algo que rompa con la monotonía (p. 301).

### 3.2. *Tiempo y poder*

La novedad más interesante que introduce Bourdieu en *Meditaciones Pascalianas* respecto al análisis de la temporalidad realizado en *Argelia 60* es el plantear la relación entre condiciones de existencia presentes y la capacidad de concebir y labrarse un porvenir, en términos de poder y potencia. Pues depende del poder sobre las situaciones



del presente, y las posibilidades objetivas que ello abre, la relación práctica que los sujetos establecen con el porvenir y por tanto con el tiempo en general.

Una relación entre tiempo y poder que Bourdieu fórmula más explícitamente en términos de una “ley tendencial de los comportamientos humanos”, según la cual “la ambición efectiva de dominar prácticamente el porvenir se ajusta, de manera proporcional al poder efectivo de dominar este porvenir, es decir, en primer lugar, el presente”. O dicho de otro modo, que “por mediación de las disposiciones del *habitus* las esperanzas tienden universalmente a acomodarse a las posibilidades objetivas” (p. 287).

A partir de aquí, Bourdieu va a ofrecer una definición de “poder temporal”, desde la cual podemos empezar a pensar de manera más precisa la relación entre tiempo e instituciones. Pues ya no se trata solo del poder que poseen los sujetos en tanto que miembros de un determinado grupo social, sino del poder en su sentido más abstracto, vinculado al estado y al resto de instituciones modernas “despersonalizadas” (entre las que se incluye la economía que, como diría Polanyi, a partir del capitalismo se torna un proceso institucionalizado).

“El poder temporal es un poder de perpetuar o transformar las distribuciones de diferentes especies de capital por el hecho de mantener o transformar los principios de redistribución” (p. 302). De este modo es posible ver cómo distintas formas de organizar el poder y las instituciones suponen también distintas formas de organizar el tiempo.

Un mundo en que el poder está basado en principios de redistribución estables, dice Bourdieu, es un mundo donde puede contarse con garantías, reglas y normas permanentes que aseguran la posibilidad de prever: es un mundo previsible, con el que se puede contar, incluso en el riesgo. Mientras, cuando los poderes están desigualmente repartidos también lo están las expectativas y aspiraciones con que los sujetos dan sentido y orientación a su vida. En este caso “el mundo económico y social no se presenta como universo de posibles igualmente accesibles a todo sujeto, sino como un universo señalizado, lleno de direcciones prohibidas y señales de exclusión” (p. 298).

Una de las experiencias donde este vínculo entre tiempo y poder se torna más evidente es la espera (otras serían la impaciencia, el lamento, la nostalgia, el tedio o el descontento). La espera, dice Bourdieu, opera como una forma de sumisión: durante el tiempo que dura, modifica la conducta de quien espera, sujetando su relación con el porvenir y sus expectativas y acciones a la incertidumbre del veredicto o la respuesta esperados (p. 302).

El universo burocrático literaturizado por Kafka aparece en este punto de *Meditaciones Pascalianas* como un perfecto retrato de la relación entre tiempo y poderes institucionales. En *El Proceso* acompañamos a K. en su recorrido desesperado por un laberinto burocrático sin salidas, que absorbe su tiempo y aplasta su porvenir. Su futuro, y su misma vida, se ven sentenciados mucho antes (y de manera más cruel) de que llegue el fatídico final, por la incertidumbre e impotencia que pasan a presidir su existencia hasta que este se produce.

El tribunal, la institución presuntamente habilitada para limitar que la arbitrariedad se presente, se convierte en el espacio por antonomasia de la misma, instituyendo el azar como el fundamento mismo del orden de las cosas, un “desorden instituido”, que convierte a K., una vez que entra en el juego, en un juguete a expensas de toda esa serie de agentes, intermediarios que hablan en nombre de una institución a la vez poderosa y amenazadora. Kafka estaría ofreciendo así un retrato del poder absoluto. Un poder que opera sobre el tiempo, no tanto, como quizá podría pensarse en un primer momento, a través de la determinación absoluta e inamovible del mundo social y su destino, sino de su indeterminación, como la capacidad de hacer que este se vuelva arbitrario.

“El poder absoluto no tiene reglas, o más exactamente, tiene como reglas no tenerlas. O peor aún, tiene la regla de cambiar las reglas a cada ocasión o según le plazca” (p. 304). Es el poder de volverse imprevisible, impidiendo a los demás cualquier previsión razonable, anulando su capacidad de anticiparse. El poder absoluto es, en definitiva, la capacidad de imponer la incertidumbre absoluta, como se observa en las situaciones extremas que se dan en las instituciones totales, los regímenes despóticos o los campos de concentración. Cuando el porvenir se anula hasta este punto también lo hace la capacidad de temporizarse y, por tanto, el *habitus* mismo, en tanto que potencia de ser.

Más allá de estos casos extremos, lo que se deriva de la “ley tendencial del comportamiento humano” y a través de ejemplos como el de la espera es que el poder no solo implica un control sobre las tendencias objetivas del mundo social, sino también sobre las aspiraciones, expectativas y estrategias de aquellos sobre quienes se ejerce. De ahí que aquellos que carecen de poder se vuelvan más susceptibles a las manipulaciones simbólicas y la adopción de estrategias desesperadas, frente a las aspiraciones más racionales de aquellos que sí cuentan con cierto poder sobre el mundo.

Retornamos nuevamente a la cuestión que veníamos planteando desde el comienzo respecto a las posibilidades y condiciones de la transformación social, sobre cómo no caer en el voluntarismo subjetivista, sin condenar a los sujetos a ser meros reflejos de las estructuras al servicio de la reproducción social.

Pues el ajuste de las expectativas a las posibilidades, la relación proporcional entre el poder efectivo y la ambición efectiva de dominar el porvenir, parece constituir un poderoso factor que permite al poder y al orden social dado conservarse, en la medida que impone una adhesión a las condiciones de existencia e impide así el cuestionamiento de la *doxa*. Como venimos viendo, esto ocurre no solo para quienes tienen el “privilegio” de ser objeto de una explotación permanente y “racional”, pudiendo entrar en el juego con unas aspiraciones que a grandes rasgos se ajustan a sus posibilidades, sino también para los excluidos del juego.

Bourdieu se muestra de nuevo especialmente crítico con lo que denomina la “mística populista”, confiada en la capacidad de sublevación de los más desposeídos. “Los dominados – dice – están siempre mucho más resignados de lo que esta tiende a creer” (p. 273). De hecho, las palabras con las que describe la situación resignada del subproletariado francés son muy similares a aquellas que empleaba para describir la relación tradicional del campesinado argelino con la naturaleza.

En ambos casos, la discordancia entre los *habitus* heredados y aquellas disposiciones que las instituciones promulgan no les hace más capaces de contestar o cuestionar el orden sostenido por estas, en la medida en que su desposesión (a nivel material y simbólico) es también una desposesión no solo de porvenir sino de su capacidad para imaginarlo. El ajuste entre expectativas y posibilidades lleva a la adquisición de disposiciones que preparan mal para afrontar las exigencias del orden social y, por tanto, a perpetuar una posición desfavorecida.

#### 4. ¿Un porvenir de seres sin porvenir?

Tanto en el caso de la sociedad argelina de los 60 como en la Francia de los 90, Bourdieu se encuentra con esos “hombres sin porvenir”, a quienes las instituciones condenan al fracaso, impidiéndoles cumplir con las condiciones y disposiciones que ellas mismas les exigen cumplir. Si bien, en el caso de la Argelia en pleno proceso de transición al capitalismo y de descolonización, quizá aún se podía apelar al apego a tradiciones obsoletas o a los costes del progreso que futuras generaciones podrían llegar a disfrutar. Pero si los campesinos desarraigados formaban parte, en cierto modo, de una historia

pasada, los subproletarios de las sociedades occidentales de fines de siglo parecían constituir más bien el futuro.

Así lo observa en *Meditaciones Pascalianas*: “la falta de porvenir otrora reservada a los condenados de la tierra es una experiencia cada vez más extendida” (p. 309). Una tendencia que parece confirmar el mismo Bourdieu en *Contrafuegos* (2001) al hablar sobre cómo las políticas neoliberales suscitan la inseguridad y la sensación de angustia a través de la multiplicación de la precariedad laboral y la flexibilidad, gracias a la privatización de lo que habían sido conquistas colectivas, como de ciertas ventajas asociadas a los empleos estables, las prestaciones sanitarias y las garantías de jubilación (p. 46).

Bourdieu se refiere al neoliberalismo como una forma suprema de la sociodicea conservadora, que se venía anunciando desde décadas atrás en términos del final de la historia y del mito de la mundialización, cuya función no es otra que la de hacer aceptable el retorno de un capitalismo salvaje. Una revolución conservadora que solo se diferencia de las anteriores en que, en lugar de invocar a un pasado idealizado, a la exaltación de la tierra y la estirpe, recurre al progreso la razón y la ciencia económica para justificar la restauración, mientras intenta ridiculizar como algo arcaico el pensamiento y la acción progresistas. Frente a las garantías y reglas permanentes y previsibles que como vimos son necesarias para actuar de cara al porvenir, las únicas regularidades que el neoliberalismo ofrece son las del mundo económico abandonado a su lógica, “la llamada ley del mercado, es decir, la ley del más fuerte” (p. 51).

En *Invitación a la sociología reflexiva* se refiere también a la cancelación de la historia, en relación, en este caso, a la anulación del porvenir de los sujetos bajo los regímenes de poder absoluto a los que nos referíamos antes. Allí la historia parece quedar anulada en sus dos dimensiones: tanto como aquello corporizado en los *habitus* y que permite actuar en el mundo, como en su dimensión dinámica, ligada al futuro y la posibilidad de concebir y dominar el propio porvenir.

Y es que si en todo momento, según planteábamos al comienzo, la sociología de Bourdieu se esfuerza en superar esa dicotomía entre aparato y voluntarismo, también llega a reconocer que:

cuando los dominantes se las ingenian para aplastar y anular la resistencia y las reacciones de los dominados [...] los efectos de la dominación son tales que la lucha y la dialéctica constitutivas del campo cesan. Hay historia sólo en la medida en que la gente se rebela, resiste, actúa. Las instituciones totales —asilos, prisiones, campos de concentración— o los estados dictatoriales son intentos de instituir un fin de la historia (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 157).

Del recorrido que hemos intentado hacer por su obra se sigue que la consciencia de la historicidad necesaria para adoptar un criticismo reflexivo también requiere de unas condiciones institucionales, socioeconómicas y en definitiva históricas para su emergencia.

Al descubrir su historicidad, la razón gana los medios para escapar de la historia [...]. Hay una historia de la razón, lo cual no quiere decir que la razón pueda reducirse a su historia, pero hay condiciones históricas para la emergencia social de la comunicación que hacen posible la producción de la verdad (Bourdieu, 2000, p.41).

Ahí está la clave de la relación indisoluble y dialéctica entre estructura y transformación que una ciencia social crítica y que se pretenda emancipadora tiene como tarea defender y desentrañar, desarrollando lo que Bourdieu llama en *Invitación a la Sociología*

*Reflexiva* un “utopismo racional”. Enunciar leyes sociales no implica convertirlas en un destino ni en una coartada para la capitulación fatalista o la liberación de los individuos respecto de sus responsabilidades morales. Al contrario, si estas “nos proporcionan los medios para la comprensión e incluso la exoneración, también lo hacen para la transformación” (Bourdieu y Wacquant, 2005, p. 278).

Pero para poder hacerlo, los propios científicos sociales que pretenden ejercer una tarea crítica y comprometida han de comprender y tomar consciencia social e histórica de las condiciones que han hecho posible su situación y su papel.

Una ciencia emancipatoria sólo es posible si las condiciones sociales y políticas que la hacen posible están presentes. [...] deberían saber que son los herederos históricos de una larga lista de hombres y mujeres a quienes las condiciones históricas en que estaban situados les permitieron contribuir en la medida de lo posible al avance de la libertad [...]. No debemos olvidar nunca que las instituciones de la libertad cultural son conquistas sociales, no menos que la Seguridad Social o el salario mínimo (p. 278).

## 5. Conclusión

A través de las ideas y nociones presentadas a lo largo de este artículo, encontramos en Bourdieu una invitación a pensar sobre las condiciones históricas, socioeconómicas e institucionales que posibilitan la emergencia de una conciencia histórica, o de determinadas formas de concebir (y de disponerse ante) el tiempo histórico.

Su análisis sobre cómo la organización de las instituciones y el reparto del poder pueden llegar a desposeer a los individuos no solo de un porvenir, perpetuando su exclusión, sino de la capacidad misma de concebir uno, arroja luz sobre el modo en que la extensión de la precariedad laboral en las sociedades contemporáneas se relaciona con el fin de las utopías. Nos sugiere, así, la necesidad de repensar el modo en que nuestras instituciones condicionan el reparto y el valor del tiempo de los distintos grupos sociales.

## Bibliografía

- Bourdieu, P. (1991). *El Sentido Práctico*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1993). *Sociology in question*. SAGE.
- Bourdieu, P. (1999a). *Contrafuegos*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (1999b). *Meditaciones Pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Sayad, A. (2017). *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*. Siglo XXI.
- Dukue, J. (2016). Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu. *Trabajo y sociedad*, nº 26, 2016, pp. 141-153.
- Hobsbawn, E. (2016). Pierre Bourdieu. *New Left Review*, nº 101, pp. 41-52.
- Traverso, E. (2018). Marx, la historia y los historiadores. Una relación para reinventar. *Nueva Sociedad*, nº 277, pp. 53-67.

## Aulas sin profetas. La universidad como institución en Weber

Eduardo Zazo\*

Universidad Autónoma de Madrid

**Resumen.** El objetivo de este texto consiste en exponer la concepción weberiana de la universidad como institución. En primer lugar, se describirán algunos rasgos de las universidades alemanas del II Reich. En segundo lugar, se explicará la prohibición de la profecía profesoral por parte de Weber. En tercer y último lugar se evaluará la cuestión de la *Wertfreiheit*.

**Palabras clave.** Institución, universidad, Weber, *Wertfreiheit*, profesor/a.

## No prophecies in classroom. University as institution in Weber

**Abstract.** The aim of this paper is to make sense of the Weberian understanding of the university as institution. Firstly, some features of the German universities during the II Reich will be described. Secondly, the ban of the “professoral prophecy” by Weber will be explained. Thirdly, the question of the *Wertfreiheit* will be assessed.

**Keywords.** Institution, university, Weber, *Wertfreiheit*, teacher.

**Sumario.** 1. La universidad alemana en tiempos de Weber. 2. Política en las aulas. 3. El problema de la *Wertfreiheit*. 4. Otros contextos de la *Wertfreiheit*. 5. Conclusiones.

### 1. La universidad alemana en tiempos de Weber

Max Weber no desarrolló un pensamiento sistemático sobre la institución universitaria ni sobre la educación. Hay una sociología weberiana de la religión, del derecho, de la dominación, etc., pero no una sociología de la educación (Swedberg, 2005, pp. 81-82). A pesar de que ha habido varios intentos por recoger sistemáticamente los pasajes de su obra en los que aborda la cuestión de la educación (Shils, 1973), no parece evidente que fuera su intención desarrollarla. Sin embargo, Weber participó activamente en algunas controversias en torno a los fines de la educación, el papel de la universidad como institución o la función del profesorado que han tenido menor impacto en los estudios weberianos.

Una de las polémicas menos conocidas es el enfrentamiento que mantuvo con el responsable prusiano de educación, Friedrich Althoff, y con quienes defendían sus políticas. En una serie de artículos publicados en diversos periódicos (Weber, 2016; 2008; 1976), el pensador alemán denunció la política cortoplacista del “sistema Althoff”. En aquel entonces el sistema universitario alemán destacaba por su alto grado de descentralización —ya que disponía de una serie de contrapesos que fomentaban la movilidad de estudiantes y docentes y la competencia entre las universidades de los diferentes *Länder*— y por la primacía del cuerpo docente con respecto a la administración.

---

\* [eduardo.zazo@uam.es](mailto:eduardo.zazo@uam.es)

Con el fin de ganar influencia directa en las universidades, el “sistema Althoff” conformó un programa opuesto a la descentralización, que incrementaba el poder de la administración y que, sobre todo, reforzaba su control en los nombramientos y en el sistema de selección del profesorado (Weber, 1976, p. 26). Esta intervención en la institución universitaria suscitó la protesta airada de Weber, quien, contrariamente a las políticas del Ministerio, estaba interesado en la consolidación de la autonomía universitaria y en la creación a largo plazo de una élite funcional que fuera leal únicamente a la libertad de enseñanza y de investigación, una libertad que él veía avanzar en varios Estados del *II Reich*, pero no en el Estado dominante: Prusia.

Por otro lado, ante el refuerzo de criterios de contratación que excluían algunas candidaturas por motivos extracadémicos, Weber alertó de que la libertad de docencia y de investigación seguía estando enormemente limitada en las universidades alemanas (Josephson, 2004, p. 208) y denunció la injusta situación de algunos académicos cuya trayectoria había sido obstaculizada o truncada por estos criterios. Este era el caso, por ejemplo, de Robert Michels, quien militaba en el Partido Socialista Alemán (SPD), pero también lo era de quienes, por su ascendencia judía como Georg Simmel, eran formal o informalmente vetados. Numerosos “compañeros” universitarios de Weber, sin embargo, consideraban que no se debía permitir la incorporación a la universidad de personas como Michels o Simmel, esto es, de personas que pudieran alimentar desde la cátedra doctrinas contrarias a las defendidas oficialmente por el Estado, bien fuera por sus convicciones personales (socialismo) o por su origen social (judaísmo). La respuesta de Weber era sencilla: el desempeño de la labor del profesorado como tal no depende de sus creencias políticas, religiosas o incluso filosóficas, sino de su “profesionalidad” como profesor o profesora (Weber, 2016, pp. 111-116). Esta actitud de sus “compañeros” universitarios le resultaba doblemente peligrosa. Por un lado, impedía que alcanzaran un punto de vista digno sobre su propia labor como docentes e investigadores, incapaces de distinguir entre persona y profesional. Además, menospreciaban *de facto* la libertad de enseñanza al impedir el acceso al cuerpo profesoral a personas con opiniones opuestas a las oficialmente establecidas, convirtiendo los claustros en espacios formados por personas con opiniones poco variadas. El juicio de Weber es demoledor:

En todo caso debería exigirse que, en interés del buen gusto y de la verdad, de ahora en adelante no se hable de la existencia de “libertad de investigación y enseñanza” en Alemania, como se ha hecho siempre. El hecho es que la supuesta “libertad académica” está muy claramente unida con el apoyo a ciertos puntos de vista que son políticamente aceptables en cortes, círculos y salones, y además con la manifestación de un mínimo de conformidad con las opiniones religiosas o, al menos, con la apariencia. “La libertad académica” existe en Alemania dentro de los límites de lo política y religiosamente aceptado. Más allá de estos límites no existe (Weber, 2016, pp. 128-138, citado en Josephson, 2004, pp. 203-204).

Por otro lado, en esta actitud Weber observaba una sumisión del profesorado universitario a la burocracia imperial que consideraba nefasta para la vida política alemana y que tuvo enormes consecuencias en las décadas siguientes (Shils 1973, p. 572)<sup>1</sup>. Uno de los grandes logros del *II Reich* consistió en desactivar el potencial político de la universidad como espacio de crítica al régimen.

<sup>1</sup> Este extendido servilismo político bajo el *II Reich* se transformó en muchos casos en oposición a la República de Weimar (Ringer, 1995, pp. 196-244). Esta situación estructural de la universidad alemana puede explicar en parte la masiva capitulación del profesorado universitario ante el nacionalsocialismo a partir de 1933 (Lepenies, 2008).

En todos estos debates sobre política universitaria se encuentra una de las fuentes de la crítica weberiana de la *profecía profesoral* y de su propuesta sobre la *Wertfreiheit*<sup>2</sup> (Josephson, 2004, p. 214). A la luz de estos textos sobre la educación, sobre el lugar de la universidad como institución y sobre el papel del profesorado se puede entender mejor una propuesta que ha sido malinterpretada en muchas ocasiones.

## 2. Política en las aulas

Weber sostuvo que el profesorado universitario, *en sus clases y en sus lecciones en la institución*, debe abstenerse de la tentación de convertirse en profeta, en “revelador” o en portador de una concepción del mundo, de una convicción política o de una creencia religiosa (Weber, 2006, p. 225). Según su propuesta, el profesorado no debe marcar a sus estudiantes con sus creencias personales o suministrarlas en el aula como si fueran verdaderas. Este mandato se deriva en parte de la situación de la universidad como institución y del profesorado como categoría profesional en la modernidad. Por un lado, la universidad se encuentra en una situación de enorme especialización, en la que todas las disciplinas se han convertido en una pequeña región de un sistema burocratizado que, en nombre de los avances concretos, busca unos conocimientos cada vez más precisos (Terrén, 1996, p. 139). Por otro lado, la figura del profesor universitario no puede asumir en este contexto de fragmentación una vocación universal ni puede reclamar unos dones carismáticos reservados sólo para él o para ella. El profesorado no puede jugar a ser profeta ofreciéndose como maestro, modelo, líder o guía en la conducción de la vida. Más bien al contrario, debe asumir una vocación especializada. Desde su parcela, no debe proponer respuestas universales, sino plantear preguntas correctamente. Identificar un problema, exponerlo con claridad: eso es lo que puede hacer un(a) buen(a) profesor(a). Ahí residiría su valor. En palabras de Weber: si vivimos en una época que carece de profetas y que está de espaldas a Dios (Weber, 2007, p. 227), entonces no podemos buscar profetas o caudillos en ningún lugar, y menos aún debería buscarlos la juventud en el profesorado universitario:

El error en que esta actitud incurre es el de buscar en el profesor algo que éste no puede dar. Buscan en él un *caudillo* y no un *maestro*, pero sólo como maestros se nos concede la cátedra (Weber, 2007, p. 220).

La universidad como institución no puede enseñar como verdadera una única cosmovisión o una posición política o una religión determinada, sino que debe transmitir conocimiento especializado, experiencia y una forma de trabajar<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Wertfreiheit* es un término de difícil traducción. A veces se ha vertido por “libertad de valoración”, “libertad ante los valores”, “neutralidad valorativa”, etc. El propio título del texto de 1917 que contiene el término *Wertfreiheit* ha recibido diversas traducciones: “El sentido de la «libertad de valoración» en las ciencias sociales y económicas” (Weber, 1971, pp. 93-161), “El sentido de la «neutralidad valorativa» en las ciencias sociales y económicas” (Weber, 2006, pp. 222-269) y “¿Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía?” (Weber, 2010, pp. 63-166). Esta diversidad apunta a la dificultad para traducir el término alemán *Wertfreiheit* y, correspondiente, comprender el fondo de la tesis de Weber. Este tema también lo aborda este autor en la famosa conferencia *Ciencia como vocación* (también de 1917, pero publicada años más tarde). En este texto se dejará el término directamente en alemán.

<sup>3</sup> Weber consideraba que en el largo plazo se impondría un modelo en el que el estudiantado considerara que la figura del profesor universitario tendría un carisma similar al de cualquier otra profesión. Veía que Estados Unidos era el país pionero en ese proceso, llegando a aseverar que “frente al profesor que tiene delante, el muchacho americano piensa que le está vendiendo sus conocimientos y sus métodos a cambio del dinero de su padre, exactamente del mismo modo que la verdulera le vende a su madre una col” (Weber, 2007, p. 227). El ejemplo es sin lugar a duda poco acertado, pero muestra que para Weber el estudiante

Esto no quiere decir que los/as profesores/as universitarios/as no puedan defender públicamente una convicción o que no puedan convertirse en líderes sociales, políticos o religiosos. La única restricción, en caso de que quieran hacerlo, es que no lo hagan, *como profesores/as, en el aula*, que es un espacio destinado al aprendizaje y a la investigación, un ámbito reglado donde quien enseña ocupa una posición de poder ante quien aprende. Para Weber, la defensa de las convicciones tiene que realizarse en un espacio sujeto a crítica, *que no corresponde al aula*, donde el profesorado tiene la obligación de hablar y el estudiantado tiene la obligación de escuchar y de seguir un camino académico (Weber, 2007, p. 222). Las aulas exigen un trabajo que no es el de revelación o transmisión de “verdades” últimas, sino el análisis pausado, distanciado y desmitificador.

Esto tampoco quiere decir que no se trate de política o religión en las aulas. Es difícil que no se aborden estos asuntos en las clases de economía, sociología, ciencias políticas, derecho, filosofía o historia de las religiones. Precisamente el mandato tiene sentido en estas disciplinas porque exige a quien enseña que no presente sus creencias personales con el respaldo de su quehacer investigador o del carisma de su profesión. Para el pensador alemán, la universidad no es un *espacio profético* habitado por *personas carismáticas* que muestren lo que hay que hacer. La misión de la universidad no consiste en ofrecer un modo de vida: la universidad no es una iglesia, un partido político o una secta filosófica. Es otro tipo de institución. La universidad enseña muchas cosas, entre las que destaca la honestidad intelectual, pero no enseña cómo conducir la propia vida — dice Weber. Por su parte, la labor del profesorado en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales consiste en poner en claro los juicios de valor que se encuentran en conflicto en toda posición (filosófica, política, religiosa, etc.), pero no en probar la supuesta “verdad” de alguna de ellas. En el fondo, como ya se puede observar por el reiterado uso de los verbos “poder”, “deber”, “tener que” en este texto, la propuesta de Weber es una propuesta *deontológica* basada en una concepción particular de la universidad, del profesorado, de los juicios de valor y de la actividad científica en general.

Ahora bien, ¿qué aprenden los/as estudiantes en la universidad, si no es una cosmovisión? Weber afirma que, en el aula, lo que pueden aprender son, esencialmente, tres cosas (Weber, 2006, p. 226): 1) La capacidad para atenerse al cumplimiento de una tarea; 2) La virtud de reconocer, con independencia de sus convicciones, los hechos, especialmente los hechos incómodos (por lo que deben aprender a diferenciar la constatación de un hecho y la formulación valorativa que se haga del mismo); 3) El hábito de poner su propia persona, su personalidad y sus gustos en segundo plano y dejar que las “cosas” tengan el protagonismo (lo cual exige que no vayan a la caza de una “personalidad”, sino que se consagren a la exigencia cotidiana que se deriva de su labor como estudiantes).

Weber pide al estudiantado cierto realismo: ante las tareas a realizar, ante los hechos incómodos que contravienen sus convicciones y ante el impulso de afirmar el propio yo. El pensador alemán considera que la universidad debe formar en la honestidad intelectual y en el reconocimiento de la diferencia entre la constatación de hechos y los juicios de valor que se hagan de éstos<sup>4</sup>.

---

estadounidense no “compra” visiones del mundo ni busca un líder que le guíe en la conducción de su vida y de la vida política, sino que “compra” conocimientos, métodos, herramientas, etc. A pesar de que Weber rechazara esta funesta mercantilización de la educación, sí consideraba que esta disposición desencantada del estudiante ante el profesor era saludable.

<sup>4</sup> Weber conoció y desdeñó la propuesta nietzscheana según la cual todo hecho es ya una interpretación. En consonancia con las afirmaciones de sus escritos desde 1904, en lo que hoy llamaríamos las ciencias sociales y en las humanidades, Weber sostiene que se puede lograr una “objetividad” del conocimiento que procede de la construcción conceptual, relevante, del objeto de conocimiento. Sin embargo, esta “objetividad” no es sin más inventada. Dado que lo que hay se pierde en incontables multiplicidades, al



### 3. El problema de la *Wertfreiheit*

Como hemos visto, la prohibición de la profecía profesoral consiste en la renuncia por parte del profesorado a emplear el carisma de su cargo institucional para suministrar una concepción del mundo, una postura política o una creencia religiosa en el aula y hacerla pasar por verdadera. Ahora bien, esta prohibición implica el reconocimiento de dos ámbitos o esferas: el análisis conceptual de hechos —ser— y los juicios de valor —deber ser— (Abellán, 2010, pp. 18-19). El gran malentendido sobre la idea de la *Wertfreiheit* consiste en interpretarla como si Weber, de forma hiperpositivista, advirtiera ante la superposición, mezcla y confusión entre hechos y valores, buscando separar completamente ambos reinos y, como corolario infame de esta advertencia, prohibiera a las humanidades y a las ciencias sociales analizar asuntos políticos<sup>5</sup>. Sin embargo, nada más errado. Weber defendió precisamente que el valor de la investigación humanística y social consistía en *abordar problemas políticos, religiosos o filosóficos*, poniendo en claro con conceptos contruidos las oscuridades inherentes a las diferentes posiciones o “soluciones”; pero advirtió vehementemente ante las tentaciones de algunos de sus “compañeros” por avalar con el carisma del cargo profesoral ocupado en la institución universitaria alguna respuesta concreta. Weber sostenía que, en los asuntos humanos, en los asuntos del “deber ser”, las decisiones que tomamos siempre dependen de valores, creencias, convicciones, etc., que en última instancia son recíprocamente inconciliables e indecibles “con datos” o “mediante criterios científicos”<sup>6</sup>. Pues la vida:

no conoce sino esa eterna lucha entre dioses. O, dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tenerse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro” (Weber, 2007, p. 225).

Para el pensador alemán es necesario mantener la distinción entre el análisis de hechos y juicios de valor en el aula. Consciente de que esta posición deriva a su vez de un juicio de valor que no es defendible “con datos” o “científicamente”, no tiene reparos en señalar que se trata de una propuesta deontológica:

---

conocer se construye una serie de nexos irreales para penetrar los nexos causales reales significativos para la explicación. En el adjetivo “significativo” se encuentra el núcleo del debate. Véase Weber (2006, pp. 150-174).

<sup>5</sup> Supuestamente, esta *epoché* de la ciencia y de la universidad hacia los asuntos políticos habría dejado sin argumentos a una parte importante de la intelectualidad alemana durante la República de Weimar, sintiéndose huérfana y desorientada en una época convulsa que Weber ya no vivió. Como supuestamente no puede existir un criterio “racional” para decidir entre los diversos valores que no son relativizables entre sí ni conmensurables —continúa esta crítica de la posición de Weber—, éste habría abierto la puerta al nihilismo y al decisionismo del que se aprovecharon quienes quisieron acabar con la primera experiencia alemana verdaderamente democrática: la República de Weimar. Desde esta pobre comprensión, no resulta extraño que la *Wertfreiheit* se convirtiera en el auténtico escándalo de la obra de Weber (Hennis, 1990, p. 12; Scaff, 1973).

<sup>6</sup> La tentación del profesorado universitario —y de la intelectualidad en general— consiste en muchas ocasiones en utilizar su carisma para entrar en el debate público desde una posición de superioridad. Al ofrecer “verdades” que estarían avaladas por el prestigio y el reconocimiento social de su profesión, se sustraen del debate en torno al conflicto de valores que toda medida política conlleva, negando de alguna manera la diferencia —fundamental para la docencia, la investigación y la institución universitaria en general— entre constatación de hechos y juicios de valor. Aunque con otros intereses y desde otros lenguajes, en las obras de Bourdieu consagradas a la sociología de la intelectualidad resuenan los ecos de estos debates.

La pregunta sobre si *en general* se deben formular valoraciones prácticas desde la cátedra (aun con esta reserva) atañe a la política universitaria práctica, por lo cual, en última instancia, puede ser respondida solo con referencia a la misión que el individuo, según *sus propias* valoraciones, asigne a las universidades. Quien aún hoy reclame para ellas y, por lo tanto, para sí mismo, *en virtud de* su carácter de profesor universitario, el papel universal de forjar seres humanos, de propagar una conciencia política, ética, estética, cultural o de otro tipo, tendrá una posición diferente de quien crea necesario afirmar el hecho (y sus consecuencias) de que el aula académica desarrolla hoy sus efectos realmente valiosos solo mediante la enseñanza *especializada* por parte de personas *profesionalmente* cualificadas, y que, por lo tanto, “la honestidad intelectual” es la única virtud específica que se debe inculcar. En apoyo del primer punto de vista pueden aducirse tantas argumentaciones últimas como en favor del segundo (Weber, 2006, p. 224).

Si tenemos en cuenta que el profesorado puede defender —o no— la distinción entre el análisis de hechos y los juicios de valor y que además puede ofrecer —o no— juicios de valor durante la clase, se derivan cuatro posiciones del cruce de ambos factores:

- 1) Afirmar la diferencia entre análisis de hechos y juicios de valor y ofrecer juicios de valor durante la clase.
- 2) Afirmar la diferencia entre análisis de hechos y juicios de valor y no ofrecer juicios de valor durante la clase.
- 3) Negar la diferencia entre análisis de hechos y juicios de valor y ofrecer juicios de valor durante la clase.
- 4) Negar la diferencia entre análisis de hechos y juicios de valor y no ofrecer juicios de valor durante la clase.

Las opciones 3 y 4 quedarían por principio descartadas para Weber. Aunque muchas veces sea difícil trazar la distinción entre análisis de hechos y juicios de valor, no pudiéndose ofrecer un criterio fijo, es precisamente esta dificultad la que hace que esta distinción sea un principio irrenunciable de la vocación docente e investigadora. Cualquier profesor(a) en el aula, en nombre de la “objetividad” del asunto en cuestión, debe apartar sus propias convicciones. Para lograr este objetivo, debe tener claros sus propios juicios de valor, que pueden ser compartidos —o no— por sus oyentes, pero que no deben afectar a la explicación del asunto en cuestión. Como mal menor, en caso de que quien enseñe no pueda no mencionar sus puntos de vista, debe al menos aclararlos ante sí mismo y ante los demás (Weber, 2006, pp. 230-231). Debe primar la “naturaleza” del temario a explicar.

La opción 1 le parece un avance, aunque insatisfactorio. Es la postura de gran parte de sus maestros y compañeros, quienes creían que de la naturaleza de los análisis de hechos se deducían lógicamente unos juicios del valor determinados. Weber niega el paso del reconocimiento del “así es” (análisis de hechos) a la afirmación “así debe ser” (juicios de valor). Para él se trata de dos ámbitos irreconciliables. Para sus maestros y compañeros, al contrario, son dos ámbitos separados, pero interconectados, lo cual llevaría a defender sin reparos una toma de posición concreta a partir de supuestos hechos probados. El peligro de esta opción radica en que el o la docente haga pasar como un hecho probado su propia convicción o que sólo se permita tomar una convicción (la suya propia) como la única aceptable, y que no exista un verdadero debate sobre los juicios de valor en el aula. Precisamente frente a esta opción Weber lanzó su prohibición de la profecía profesoral; frente a aquellos que, aun realizando la distinción, no se la toman demasiado

en serio en las aulas. Con quienes defienden las opciones 3 y 4, que no realizan la distinción, poco se puede debatir.

Weber asume la opción 2 y pide que el profesorado deje a un lado los propios juicios de valor *cuando cruza el umbral del aula* y que éstos no interfieran con la “objetividad”<sup>7</sup> del asunto a explicar en clase, porque “la demostración científica metódicamente correcta en el ámbito de las ciencias sociales, si pretende haber alcanzado su fin, tiene que ser reconocida también como correcta por un chino” (Weber, 2006, p. 47). Así, y a pesar de que en esta encendida defensa Weber ponga un ejemplo desafortunado, se pueden añadir otros para ilustrar su tesis: una persona cristiana, atea, musulmana, budista o agnóstica podría enseñar historia de las religiones; alguien con una condena por corrupción podría enseñar ética; una persona anarquista, teoría del Estado; o un(a) delincuente, derecho penal. Siempre que la persona distinga sus propios juicios de valor de la “objetividad” del asunto en cuestión —esto es, de la constatación de los hechos relevantes en una disciplina—, entonces puede dedicarse a la investigación y a la docencia.

No existen personas sin juicios de valor, según Weber. Pero la concepción del mundo que tenga cada profesor(a) no tendría que interferir con la explicación ni tendría que ser ofrecida al estudiantado como la única verdad. Esto no debe ocurrir *mientras se esté en el aula y se actúe como representante de la institución universitaria*. Quien enseña debería separar, mientras enseña, “persona” y “profesional”, y tendría que reconocer que la investigación se dedica a la constatación de hechos, que esta constatación se transmite al estudiantado en la docencia y que las creencias de la persona que enseña no tienen que afectar a la explicación “objetiva” de un temario.

#### 4. Otros contextos de la *Wertfreiheit*

También se puede rastrear el origen del pensamiento weberiano sobre la *Wertfreiheit*, aunque sin dicho rótulo, en la encuesta sobre la situación de los campesinos al este del Elba en 1892 y en su *Lección Inaugural* de 1895: allí señala Weber que los *Junkers* prusianos, al exigir unas condiciones de vida tan duras a sus trabajadores, alientan indirectamente la migración del campesinado alemán a las ciudades, siendo éste reemplazado por el campesinado polaco, que sí soporta esas condiciones. A costa de una explotación laboral indignante, la producción económica es así mayor, pero a costa de la inclusión de un porcentaje elevado de población polaca en territorio prusiano. Se encuentra así un conflicto de valores entre la productividad económica y la homogeneidad nacional. Lo mismo ocurre en el artículo de 1904 *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social* y en los debates sostenidos en el seno de la *Verein für Sozialpolitik*, como el de 1909 a propósito de la conferencia de Von Philippovich, el de 1911 o el informe de 1913 que, retocado, daría lugar al artículo de 1917 sobre la *Wertfreiheit* (Abellán, 2010). Junto con los debates sobre política universitaria ya mencionados<sup>8</sup>, este es otro de los contextos de surgimiento de la *Wertfreiheit*: la relación

<sup>7</sup> Weber recurre a las comillas en el texto *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social* (1904) para poner de relieve que se refiere a una “objetividad” construida por los seres humanos, no es simplemente a la “revelación” de la cosa misma. Por eso emplea el término “Objektivität” y no “Sachlichkeit”. Véase Abellán (2009).

<sup>8</sup> Como gran parte de los asuntos más polémicos de la obra de Weber, la cuestión de los juicios de valor y de la ciencia y la universidad procede de debates cuyo contexto nos es prácticamente desconocido, ya que el período 1933-1945 marcó un corte para una parte considerable del mundo intelectual alemán. La destrucción de la República de Weimar cercenó considerablemente la autonomía del campo intelectual y los problemas del período previo (final del II Reich y los años de democracia) quedaron en gran parte sepultados. La intelectualidad de la posguerra se acercaba a ellos con recelo. Por ejemplo, las injustas acusaciones iniciales de Mommsen (1974) provienen de estas dificultades para comprender los problemas

entre el conocimiento proporcionado por las ciencias sociales y su implementación en la política social. Weber estaba convencido de la absoluta disparidad entre ambos reinos, no en nombre de la ciega *empiría*, sino en honor de los problemas más elevados que acompañan la existencia del ser humano, que no deben ser despachados sin más como asuntos que pueden ser resueltos a través de la acumulación de conocimiento. Esto, sin embargo, es lo que parecía asumir gran parte de la generación anterior y de sus compañeros. Por ejemplo, Weber tenía claro que la economía no era simplemente una “ciencia” sino una ciencia *política* (Villacañas, 2013, p. 26); no un asunto técnico, sino un asunto relativo a los valores<sup>9</sup>.

En este marco, la institución universitaria tiene la capacidad —y la obligación— de presentar con la mayor claridad posible el conflicto en los diferentes juicios de valor, un conflicto que siempre se encuentra agazapado en cualquier creencia o en cualquier propuesta (Hennis, 1990, p. 17), económica o de otro tipo. La labor de un(a) profesor(a) consiste en *convertir en problema toda solución*, puesto que toda “solución” —por muy sustentada en conocimientos técnicos, datos o razonamientos que pretenda estar— esconde un conflicto entre valores y una jerarquización de unos sobre otros que sólo puede ser defendida desde una ética de la convicción. Lo que se tendría que ofrecer en las aulas no es otra cosa que un esclarecimiento conceptual de los juicios de valor. Nada más, pero tampoco nada menos. En humanidades y ciencias sociales, la labor docente e investigadora en la institución universitaria consistiría, pues, en indicar a qué “dios” se está adorando y a qué “dios” se está dando la espalda al defender cualquier creencia:

La imposibilidad de hacer una defensa “científica” de las posturas prácticas [...] brota de motivos mucho más hondos. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill, cuya filosofía no quiero por eso alabar, dice en una ocasión, y en este punto sí tiene razón, que en cuanto se sale de la pura empiría se cae en el politeísmo. La afirmación parece superficial y paradójica, pero contiene una gran verdad. [...] No obstante, éstos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores. Cómo puede pretenderse decidir científicamente entre el valor de la cultura francesa y el de la alemana es cosa que no se me alcanza. También aquí son distintos dioses los que entre sí combaten. Y para siempre (Weber, 2007, pp. 217-219).

Según Weber, las disciplinas humanísticas y sociales en la universidad deben precisamente polemizar contra cualquier intento de fundamentar “con datos” o con supuestas verdades “científicas” una concepción filosófica, política o religiosa:

Una ciencia no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino únicamente qué *puede* hacer y, en ciertas circunstancias, qué *quiere* (Weber, 2006, p. 44).

Quien se permita tal intento ha traicionado su profesión, pues la investigación y la docencia universitaria forman parte de un sistema que ha logrado su autonomía en la modernidad y que, por lo tanto, tiene una lógica propia. Weber parte en este punto de una

---

de la vida intelectual del período anterior a la dictadura nacionalsocialista. Por otro lado, una parte considerable de la sociología en EE. UU. estaba más bien interesada en crear la imagen de un “padre fundador” de la disciplina y no prestaba especial atención al contexto alemán del período vital de Weber.

<sup>9</sup> Como asegura Hennis, estas cuestiones siguen siendo actuales, en el sentido de que en España, por ejemplo, “no es necesario decir a nadie qué consecuencias en aspectos no económicos tiene el incremento de la productividad en el turismo. Ninguna ciencia puede decidir si es razonable forzar el turismo en España a toda costa, y la que menos puede decidirlo es la economía por sí misma” (Hennis 1990, p. 17).

teoría de la modernidad (Scaff, 1989; Turner, 1992) según la cual la ciencia moderna y la universidad han tenido significados salvíficos a lo largo de la historia, pero hoy ya no. Mientras hubo épocas en las que la ciencia era considerada el camino hacia el verdadero ser, hacia el verdadero arte, hacia la verdadera naturaleza, etc. —y en épocas no tan lejanas la ciencia era el camino correcto para llegar a la divinidad o a la felicidad (Weber, 2007, p. 208)—, hoy en día, sin embargo, la ciencia es completamente ajena a la idea de Dios o de felicidad. Las ciencias —tanto naturales como sociales o las humanidades— ya no nos dicen cómo hemos de obrar y de vivir. Su horizonte normativo universal ha desaparecido. Y lo mismo ocurre con la universidad, como se ha explicado más arriba. Según Weber, la universidad ya no forma a seres humanos “universales”. Tampoco impone —o al menos tampoco debería imponer, a diferencia de lo que ocurría en la generación de los maestros de Weber— juicios de valor específicos haciéndolos pasar por verdaderos al “derivarse” supuestamente de los hechos. Uno de los puntos clave de la autonomía universitaria y de la libertad académica consiste para Weber precisamente en esto: en sustraerse a la lógica de las restantes esferas sociales, sobre todo de la política y de la religión, y en no dejarse fagocitar por otras esferas como la económica. Si no, no existe una verdadera libertad académica. El contexto aquí es importante: en Alemania, pionera en el proceso de secularización de las universidades (Collins, 1999, p. 163; Collins, 2005), los profesores universitarios, hombres, se convirtieron en referentes morales y políticos de la sociedad durante el siglo XIX y principios del siglo XX<sup>10</sup> —hay que tener presente este sobredimensionado papel rector del profesorado universitario para comprender en su justa dimensión la agria crítica de Weber—. Los “mandarines alemanes” (Ringer, 1995) ostentaban un enorme prestigio social, “pagado” con el apoyo implícito al II Reich. La ideología que permitía que el profesor varón pudiera ser percibido como una especie de profeta era la ideología oficial de la universidad alemana. Weber, cuyo objetivo en última instancia era defender el espacio autónomo de la institución universitaria, asumió que no había otro modo de lograrlo sino haciendo que la propia universidad reconociera su independencia y que estuviera a la altura de esta.

## 5. Conclusiones

Weber, en su tiempo reconocido principalmente como maestro —pues apenas publicó libros (Lassman y Velody, 1989)—, pide al profesorado que se limite, *en cuanto tal*, a su profesión. Esto supone, en primer lugar, no aprovechar el prestigio de la función profesoral y la posición de poder en el aula para defender, *en el aula y en cuanto docente*, las creencias propias ante sus estudiantes, quienes no están en disposición de replicar. Implica, en segundo lugar, que cada profesor(a) tenga clara cuál es su función y que distinga análisis de hechos y juicios de valor. Condensa, en tercer y último lugar, una deontología profesional que pretende intervenir en una situación histórica en la que la institución universitaria se caracteriza por una serie de rasgos (burocratización, especialización, profesionalización) que acompañan la profesionalización de los/as profesores/as, quienes no deben ser *ejemplarizantes*: “simplemente” tienen que ajustarse a su profesión, que según Weber consiste nada más y nada menos que en fomentar la

---

<sup>10</sup> Si seguimos aquí a Habermas (1975), esta situación no duró sólo hasta 1933, como sostiene Ringer, sino que se prolongó hasta la década de 1970. En otros países, como en Francia, la idea de la intelectualidad como generadora de cosmovisiones y como maestra moral y política había quedado relegada al mundo de las academias, fuera de la universidad y en un ambiente igualmente conservador (Ringer, 1990). La universidad francesa, como ilustra Durkheim y sus círculos de trabajo, estaba asumiendo positivamente la especialización, la necesidad de trabajar sobre asuntos muy específicos y la parcial renuncia al papel salvador del profesorado universitario (Fabiani, 1998).

honestidad intelectual y en hacer que sus estudiantes cumplan su tarea, asuman los hechos incómodos y dejen en segundo plano su personalidad y sus convicciones en nombre de la áspera “objetividad” de las cosas.

El estudiantado honra a sus profesores/as si no hacen de ellos/as guías o modelos de vida. El profesor o la profesora honra a su profesión si pone frenos a su fácil y tentadora conversión en profeta y se vuelca en su profesión: para Weber, la labor verdaderamente útil y universal de la institución universitaria se puede lograr dedicándose a su tarea específica.

## Bibliografía

- Abellán, J. L. (2009). Estudio preliminar. En Weber, M., *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y en la política social* (pp. 7-60). Alianza.
- Abellán, J. L. (2010). Introducción. En Weber, M., *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía* (pp. 11-62). Alianza.
- Collins, R. (1999). *Macrohistory. Essays in Sociology of the Long Run*. Stanford University Press.
- Collins, R. (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Hacer.
- Fabiani, J.-L. (1988). *Les philosophes de la République*. Minuit.
- Habermas, J. (1975). Los mandarines alemanes (1971). En Habermas, J. *Perfiles filosófico-políticos* (pp. 404-414). Taurus.
- Hennis, W. (1990). Estar libre de valores como un precepto de distanciamiento. *Arbor*, 539-540, 11-28.
- Josephson, P. (2004). *Lehrfreiheit, Lernfreiheit, Wertfreiheit: Max Weber and the University Teachers’ Congress in Jena 1908*. *Max Weber Studies* 4 (2), 201-219.
- Lassman, P. & Velody, I. (1989). Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning (pp. 159-204). En Lassman, P. & Velody, I. (Eds.), *Max Weber’s “Science as a Vocation”*. Unwin Hyman.
- Lepenies, W. (2008). *La seducción de la cultura en la historia alemana*. Akal.
- Mommsen, W. (1974). *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*. Paul Siebeck.
- Ringer, F. (1990). Dos culturas académicas. Francia y Alemania en torno a 1900. *Revista de Educación*, número extraordinario, 135-164.
- Ringer, F. (1995). *El ocaso de los mandarines alemanes. Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933*. Comares-Corredor.
- Scaff, L. A. (1989). *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*. University of California Press.
- Scaff, L. A. (1973). Max Weber’s Politics and Political Education. *The American Political Science Review*, 67 (1).
- Shils, E. (1973). The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany: The Writings of Max Weber on University Problems. *Minerva. A Review of Science, Learning and Policy*, XI (4 October 1973).

- Swedberg, R. (2005). *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*. Stanford University Press.
- Terrén, E. (1996). Las aulas desencantadas: Max Weber y la educación. *Política y Sociedad*, 21, 133-148.
- Turner, Ch. (1992). *Modernity and Politics in the Work of Max Weber*. Routledge.
- Villacañas, J. L. (2013). Weber y el ethos del presente. En Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (pp. 7-73). Akal.
- Weber, M. (1971). *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Península.
- Weber, M. (1976). *On Universities. The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany*. The University of Chicago Press.
- Weber, M. (2006). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu.
- Weber, M. (2007). *El político y el científico*. Alianza.
- Weber, M. (2008). *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations* (Ed. John Dreijmanis). Algora Publishing.
- Weber, M. (2010). *Por qué no se deben hacer juicios de valor en la sociología y en la economía*. Alianza.
- Weber, M. (2016). *Max Weber Gesamtausgabe. Band 13.I. Hochschulwesen und Wissenschaftspolitik. Schriften und Reden 1895–1920*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

## Miscelánea



## La legitimidad de los bienes culturales producidos por mujeres. Genio, división de espacios y campo artístico.

Cristina Guirao Mirón\*  
Departamento de Sociología. Universidad de Murcia

Recibido: 06/10/2022 / Aceptado: 09/11/2022

**Resumen:** Partiendo del modelo de interpretación del campo artístico y cultural como un campo social de acción e influencia entre los agentes que lo componen y los procesos que lo estructuran (Becket, Bourdieu), este artículo analiza varios informes (MAV; CyM) sobre la representatividad y participación de las mujeres en varios ámbitos de las industrias culturales en la actualidad. Entre las causas que puedan estar bloqueando las carreras profesionales de las mujeres se discute la vigencia de dos interpretaciones clásicas de los estudios feministas: el rol del genio creador y la división de espacios. Se argumenta que el déficit histórico de presencia de mujeres en el espacio social del campo cultural, debido a la división tradicional de roles y espacios, sigue siendo causa de la infrarrepresentación de los bienes culturales producidos por mujeres.

**Palabras clave:** mujeres y campo artístico, roles culturales, división de espacios, desigualdad de género, mujeres y cultura.

## The legitimacy of cultural production by women. Genius, separate spheres and artistic field.

**Abstract:** Starting from the model of interpretation of the artistic and cultural field as a social field of action and influence between the agents that compose it and the processes that structure it (Becket, Bourdieu), this paper analyzes several reports (MAV; CyM) on the representativeness and participation of women in various areas of the cultural industries today. Among the causes that may be blocking the professional careers of women, the validity of two classic interpretations of feminist studies is discussed: the role of the creative genius and the separate spheres. It is argued that the historical deficit of women's presence in the social space of the cultural field, due to the traditional division of roles and spheres, continues to be the cause of the underrepresentation of cultural goods produced by women.

**Keywords:** women and artistic field, role of culture, separate spheres, gender inequality, women and culture.

**Sumario:** 1. Introducción 2. Genio, división de espacios y campo artístico 3. Mujeres en las industrias culturales. Las cifras hoy 4. Conclusiones 5. Bibliografía

---

\* cguirao@um.es

## 1. Introducción

En su escrito *¿Cómo hacer versos?* el poeta ruso Vladimir Mayakovski (2014) se preguntaba qué hay detrás del proceso de producción de un poema. Tras enumerar los elementos que consideraba primarios: el lenguaje, las técnicas de rima, papel, lápiz y bolígrafo; y aquellos que siendo secundarios también eran importantes: el teléfono con el que se puso en contacto con el editor, la bicicleta que cogió para ir a la editorial y hasta el paraguas con el que se resguardó de la lluvia; dejó para el final del escrito dos elementos fundamentales en toda producción cultural: “la presencia de un problema en la sociedad sobre el que pensar y la comprensión del mismo desde un punto de vista diferente”. En el proceso de creación cultural y artística intervienen factores materiales y sociales (Wolff, 1997), además de agentes y formas de relación propios de un sistema de producción industrial. Además, como señala Mayakovski, intervienen también la subjetividad del productor/creador construida en un determinado espacio social. No hay creador al margen de la sociedad ni de las condiciones materiales de producción.

El mito romántico del artista alejado de “los problemas sobre los que hay que pensar”, trabajando solo y aislado, asistido en su genialidad por la inspiración y las musas, es un relato del siglo XVIII que dejará de tener fuerza con la aparición de las nuevas tecnologías de reproducción cultural y artística en la sociedad de masas a comienzos del siglo XX. Las industrias culturales triturarán el aura del genio creativo, inoperante en plena reproducción cultural. Walter Benjamin en un texto breve: *El autor como productor*, escrito en 1934 y anterior al programático *El arte en la época de la reproductibilidad*, escrito en 1936, señalaba que las nuevas técnicas de producción artística determinan al artista y lo acercan más a la imagen de un productor y transformador social comprometido con su tiempo.

El modo en el que una diversidad de personas participa en la producción de un bien cultural, nos lleva a pensar hoy en el campo de la cultura y el mundo del arte más como un sistema que precisa del trabajo colaborativo de todos los agentes implicados en sus procesos, que en el mismo como el resultado de la inspiración aislada de un artista genial. Siguiendo este paradigma de interpretación (Becker, 2008) el arte, como cualquier otra práctica humana, es una actividad colectiva, resultado de la acción cooperativa de un conjunto de personas que interactúan entre sí y precisa de mucho trabajo de mediación y distribución en la cadena de producción cultural. Esta red de interacciones que van desde la creación de la obra al disfrute -desde el lápiz al editor-, constituye el paradigma de la producción social del arte en las industrias culturales.

Hay sectores o ámbitos de las industrias culturales en los que, hoy en día, resulta evidente la comprensión del proceso de creación y producción como un proceso colaborativo. El caso de la industria audiovisual, por ejemplo, precisa de toda una cadena de creativos: guionistas, directores, cámaras, actores, productores, etc... también en sectores culturales como el literario, el proceso de producción no termina en el *cuarto propio*, los/as escritores/as necesitan transitar el espacio social en el que difundir su obra y esto pasa por la bicicleta y el paraguas, es decir: distribuidoras, editores/as, librerías/as, críticos/as, bloggers... y toda la cadena productiva de la industria editorial.

Ya en los años noventa, a raíz de la publicación del libro del sociólogo francés Pierre Bourdieu *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario* (1995), cobra especial relevancia el análisis cultural del campo del arte y la literatura, como un sistema social en el que confluyen agentes (artista, crítico/a, galerista, mecenas, comisario/a...), estructuras y normas de relación que configuran las lógicas de funcionamiento del campo artístico. Será en la naturaleza de estas normas y en las formas de relación en lo que

difieran la interpretación de Pierre Bourdieu de la del sociólogo americano Howard S. Becker (2008). Bourdieu analizará el campo de la cultura desde la sociología del conflicto, como un campo de fuerzas que se tensiona por liderar los bienes simbólicos. Becker, en cambio, enfocará el mundo artístico desde la interacción y la colaboración. Sea mediante el conflicto o mediante la colaboración, ambas interpretaciones ponen en valor la importancia de la cadena de producción, del espacio social y de los procesos de interacción en el campo artístico y cultural.

## **2. Genio, división de espacios y campo artístico**

Para comprender del problema de la escasa visibilidad de las mujeres en la historia de la cultura occidental, hay que empezar por cuestionarse el relato que plantea una historia de la cultura privatizada en torno a individualidades geniales. Se trata de un relato que excluye a las mujeres de la historia de la cultura, no porque no haya mujeres geniales, que las habría, sino porque si las hubiera les habría resultado muy difícil llegar a demostrar su genialidad. En primer lugar, por la dificultad de interpretar ese rol tan alejado de la feminidad que es el ser un artista bohemio, mujeriego y sin cargas familiares.

Precisamente este ha sido el punto de partida del análisis de numerosos estudios feministas, que han tratado de identificar las causas de cómo las estructuras patriarcales bloquean la producción cultural de las mujeres (Pollock, 2001; Nochlin, 2022; Chadwick, 2007; Felski, 1995; Wolff, 1990 ) Todas estas autoras han insistido en que no hay artista al margen de la sociedad ni de las condiciones materiales de producción. La producción artística no es algo distinto a cualquier otro trabajo productivo bajo el sistema capitalista que impone medios, modos y formas de producción dependientes de la racionalidad económica. El mito del artista maldito, mujeriego y bohemio es una construcción social, patriarcal, resultado de la privatización de la figura del artista coincidiendo con el desarrollo del capitalismo industrial, consecuencia de la separación del artista de cualquier forma de mecenazgo. “Pues el antiguo sistema de mecenazgo se sustituyó por el marchante de arte, que dejó al artista en una situación precaria en el mercado” (Wolff, 1997: 25). La creencia de una subjetividad individual y genial cogió fuerza como relato explicativo del canon cultural en el Romanticismo. A partir de aquí la obra de arte es creación de una personalidad arrolladora que está por encima de la tradición, de las estructuras sociales y materiales;

Entre las barreras que bloquean e invisibilizan la producción de las mujeres están los mitos culturales que fundamentan y reproducen los roles de feminidad y masculinidad en el campo artístico. Como afirma Linda Nochlin (2022): “el genio es un don que curiosamente sólo les toca a los hombres”. Cuestionar los modelos culturales del genio creador y de la musa inspiradora, ser sujeto u objeto de la creación cultural, es cuestionarse el modelo de desigualdad que estos roles reproducen y su funcionalidad en la reproducción de la dominación masculina en el campo de los bienes simbólicos.

La división de los espacios en el siglo XIX ha sido un tema de estudio importante en los estudios culturales feministas, especialmente relevante desde la crítica de arte (Pollock, 2001; Felski, 1995). El cómo los territorios de la ciudad burguesa se dividieron conforme a los roles de la feminidad y la masculinidad convirtiéndose en centros de negociación de las identidades de clase y género, con la aparición del capitalismo industrial, y como a partir de esta separación de las dos esferas, espacio privado y espacio público, se asignan roles a cada uno de los géneros: el rol de la feminidad burguesa que sucede espacio privado de la casa y al que se asignan las tareas de la reproducción y el cuidado y el rol de la masculinidad al espacio público del trabajo asalariado. Estos roles marcarán la historia cultural y social de las mujeres, que a partir de entonces se sitúa en la vida cotidiana, sus experiencias se localizan en espacios donde sucede lo “no

importante”: la reproducción, la maternidad, las formas productivas de la casa. Obviamente, el confinamiento de las mujeres al espacio privado obstaculizará su progreso en el campo cultural y artístico. Griselda Pollock, en su artículo *Modernidad y espacios de la feminidad* (2001) investiga la coincidencia entre los espacios privados de la casa junto con las tareas propias del rol de la feminidad y los motivos pictóricos de la obra de las dos pintoras impresionistas Berthe Morisot y Mary Cassatt:

“El espacio puede ser comprendido desde muchas dimensiones. La primera nos remite a él como ubicación. ¿Qué espacio es el que está representado en las pinturas de Mary Cassatt y Berthe Morisot? ¿Cuáles espacios no son representados? Una lista hecha con rapidez incluye: comedores, cuartos de dibujo, recámaras, balcones, jardines privados (...) Reconocemos a la mayoría de éstos como ejemplos de áreas privadas o espacios domésticos. Pero hay pinturas que representan espacios públicos; escenas, por ejemplo, de caminatas, paseos por el parque, en los teatros o a bordo de una embarcación. Ésos eran los espacios recreativos de la burguesía, el despliegado de rituales que constituía la sociedad, o la Sociedad, *Le Monde*. En el caso del trabajo de Mary Cassatt, están incluidas las áreas de labor, especialmente aquellas que involucran el cuidado de los niños. En numerosos ejemplos, se hacen evidentes muchos aspectos de las labores femeninas propias de la clase trabajadora, en el marco de la casa burguesa”. (Pollock, 2001: 256)

En cambio, los motivos pictóricos de la experiencia de la masculinidad en la pintura impresionista plasmados por Manet y sus seguidores: escenas públicas en bares, prostíbulos, locales ese ocio, parques, estanques, prostitutas desnudas posando como mujeres burguesas, bailarinas, meriendas campestres con mujeres desnudas, verbenas... son espacios donde prevalece el *régimen escópico* masculino, la mirada del voyeur hombre. La modernidad concluye Griselda Pollock iniciará un proceso que segmentará los territorios de la ciudad burguesa conforme a la construcción de identidades masculino/femenino, y espacios que el sistema necesita para su reproducción social.

El confinamiento de las mujeres al espacio privado obstaculizará su progreso en el campo cultural y artístico, justo en el momento en el que el campo cultural y artístico comienza a definir sus estructuras sociales, con la aparición de nuevos museos, instituciones y agentes. Tras el crecimiento de las grandes ciudades, debido a la inmigración que produjo la industrialización y la modernización del espacio público, aparece la figura baudeleriana del *flâneur* -clave para entender las transformaciones del mundo moderno-, se trata del paseante burgués de la modernidad, único cronista de la época, un transeúnte que viaja cual Ulises por las recién estrenadas calles de las grandes ciudades, experimentando y protagonizando el relato literario y social de la nueva época. El *flâneur* a la vez que simboliza el privilegio de la libertad de movimientos de los varones en el espacio público, personifica las nuevas formas de la experiencia masculina que construirán el relato cultural canónico. En este sentido, afirma Wolff (1990), la literatura de la modernidad sólo describe la experiencia masculina. ¿Por qué resulta tan interesante para la historia cultural de las mujeres encontrar mujeres *flâneuses*?.. Porque la historia cultural de las mujeres es inseparable de la historia de su invisibilización en el espacio público. Como concluye Janet Wolff en su texto *The invisible flâneuse*, la invisibilidad de las *flâneuses* es un tema importante en la historia cultural pues representa la causa de porqué la mujer no es sujeto del relato en la modernidad y si objeto de este. Fue necesario esperar a la modernidad tardía para reclamar el derecho a la ciudad y la posibilidad de ocupar el espacio público para construir desde él la subjetividad femenina.

Además, el confinamiento al espacio privado impide a las mujeres desarrollar el capital social necesario para progresar en el campo cultural, asistir a tertulias literarias, cafés, reuniones y eventos culturales importantes para la profesionalización, *el cuarto propio* no es suficiente, es necesario abandonar el rol de la feminidad, *la mística del ángel del hogar* para saltar al espacio público y dedicarse a la profesionalización de la vocación literaria:

“Hay que decir también que, en el caso de la literatura, donde no existieron los problemas de formación y aceptación en las academias dominadas y definidas por hombres, el acceso de las mujeres a la profesión no fue un asunto sencillo y, desde luego, nunca en los mismos términos que el hombre. No es casual que las novelistas de más éxito en el siglo XIX (las Brontë, George Eliot y George Sand en Francia) adoptarán seudónimos masculinos para evitar el prejuicio de críticos y editores. Y las restricciones sociales a mujeres redujeron severamente sus posibilidades de participación en la vida literaria, como en los cafés literarios del siglo XVII donde se leían los periódicos y se hablaba sobre literatura, o la simple posibilidad de viajar para participar en el intercambio general de ideas.” (Wolff, 1997: 58)

Hablamos entonces de una cuestión estructural. El caso de la invisibilidad de los bienes culturales producidos por mujeres demuestra cómo la estructura patriarcal del campo cultural ha excluido a las mujeres a lo largo de los siglos. Las duras normas y restricciones sociales fueron una gran barrera para que las mujeres pudieran frecuentar los espacios culturales por los que discurría, en términos habermasianos, la racionalidad cultural y creativa; espacios de influencia que construían las redes necesarias para el ejercicio de la profesión. Y justamente la gran dificultad de las mujeres era cómo hacerse visibles en estos espacios de influencia, cómo visibilizar su capital cultural dentro de estas estructuras sociales profundamente patriarcales. Es decir, ¿cómo transformar el capital creativo y cultural en capital social y profesional?

Bourdieu (1995) se refería al campo artístico, como un espacio social de acción y de influencia en el que confluyen e interaccionan relaciones sociales determinadas y objetivas. En la definición de Bourdieu, el campo artístico, como cualquier campo social, es un espacio de lucha atravesado por los procesos y formas de relación de los agentes que lo conforman en aras de la posesión, visibilidad y legitimación de los bienes simbólicos que producen. La manera como se distribuyen estos agentes, las posiciones sociales que ocupan y los procesos y formas de relación son determinantes en la legitimidad y visibilización de los bienes culturales y artísticos que se producen.

### **3. Las mujeres en las industrias culturales: las cifras hoy.**

Ciertamente, la presencia de las mujeres en el campo cultural no es sólo un problema histórico, si retomamos esta cuestión analizando los datos actuales sobre la visibilidad de las producciones culturales de las mujeres, nos sorprenderá encontrarnos lo poco que hemos avanzado y la perseverancia de contradicciones importantes. La primera contradicción y también la más evidente en concreto en el campo artístico, se encuentra en el número de mujeres que estudian Bellas Artes y el número de artistas programadas en los museos e instituciones de artes.

Sólo en el curso académico 2020-21 el total de matrículas en los veinticinco grados de Bellas Artes que hay en las universidades españolas fue de 9.933 estudiantes (Ministerio de Universidades, 2021). Poniendo el foco en la proporcionalidad por sexo se observa como los estudios de Bellas Artes registran un elevado grado de desequilibrio a favor de las mujeres (60%-40%) en todas las universidades españolas. La presencia

femenina es superior, en más del 60% de la representación. Además, esta situación lejos de reducirse se ha visto incrementada y mientras que en el curso 2016-2015, el 67,1% de los estudiantes eran mujeres, en el curso 2021-20 aumentó al 74,1%. (Ministerio de Universidades, 2021) El hecho de que las mujeres sean mayoría en las facultades de BB.AA., el 70%, y que en el mercado de trabajo en 2020 obtengan un contrato de trabajo sólo un 39,1% de mujeres profesionales creativas plásticas o visuales, frente a un 60% de hombres (SEPE, 2021), indica que las mujeres tienen dificultades para transformar el capital cultural escolar en capital profesional y social (Baudelot y Establet, 1992).

Obviamente, el acceso al reconocimiento de la producción profesional artística en el espacio público requiera algo más que estudio y profesionalización. ¿Cómo transformar el capital escolar y de formación en capital social y de producción?, ¿cómo transformar la capacidad en visibilidad y reconocimiento en el espacio público?... Entre los factores exógenos que pueden estar haciendo de barreras y techos de cristal en el desarrollo de la profesionalización de las mujeres artistas, sin duda, hay que citar los roles de género que lleva asociada la mujer: la maternidad, los cuidados, la conciliación, la mayor precariedad laboral. Estos factores, que hemos llamado exógenos consisten en circunstancias que no tienen que ver con el desarrollo de capacidades y sí con estructuras sociales patriarcales que actúan como verdaderos bloqueadores de las carreras profesionales. Entonces la cuestión no es de genialidad ni de mayor capacidad de un género sobre otro, ni por supuesto de profesionalización, como hemos mencionado, la cuestión es de presencia o en este caso de ausencia de las mujeres en el campo cultural, lo que justificaría en el caso de las políticas culturales la implementación de acciones positivas y la obligatoriedad de la paridad en la representación cultural de instituciones, museos y centros culturales

En el último informe de Mujeres en las Artes Visuales MAV#19 (2020) se analizan las exposiciones temporales individuales programadas en 20 museos/centros de arte de España, ubicados en diez comunidades autónomas: Andalucía, Asturias, Islas Baleares, Castilla y León, Cataluña, Extremadura, Galicia, Madrid, País Vasco y la Comunidad Valenciana; durante el intervalo de tiempo 2014-2019. A partir de los datos extraídos y del análisis de estos se constata la escasa paridad en los museos y centros de arte españoles, con algunas excepciones positivas como el caso de el CAAC (Sevilla), Koldo Mitxelena (San Sebastián), o Laboral (Gijón). Los resultados muestran que el porcentaje total de exposiciones individuales de autoría femenina en el periodo indicado es de un 31%, lo que dista mucho aún de la paridad, que establece la ley Orgánica 3/2007. Sólo se cumpliría en cuatro casos: DA2 (41%), Centre d'art La Panera (44%), CA2M (42%) y CAAC (55%). En ocho espacios la representación de las mujeres está entre el 30 % y el 38 %, son: ARTIUM, CAB, Es Baluard, Koldo Mitxelena, MACBA, MARCO, MNCARS, MUSAC y los otros ocho, entre 7% y 29% son: Sala Tecla, Patio Herreriano, Museo Esteban Vicente, La Laboral, MEIAC, IVAM, Fundación Antoni Tapies y CAC. Sin embargo, resulta algo esperanzador comprobar que desde el primer informe MAV#5 (1999 a 2009), donde el porcentaje total de exposiciones individuales de autoría femenina suponía el 21%; al segundo informe MAV#12 (2010 a 2013) con un 23% , se ha ido evolucionando progresivamente hasta llegar al 31% en la actualidad (2014-2019). Estando pues, más cerca de la paridad que fijó la Ley de Igualdad.

Igualmente, es importante analizar también el mercado privado del arte para contrastar la participación y representación de las mujeres artistas en el ámbito privado. En el último informe del año 2022, realizado por MAV sobre la feria Internacional de Arte Contemporáneo, ARCO; hay que destacar que la participación de mujeres artistas en la feria, en las 70 galerías nacionales analizadas, arroja una cifra de un 31,5%. Participación levemente superior a los datos de años anteriores, caso de la edición de 2019, en el que las galerías españolas sumaron un 22% de mujeres, pero ambos

porcentajes aún muy lejos del artículo 26c de la ley de Igualdad 3/2007 que promueve la presencia equilibrada de mujeres y hombres en la oferta artística y cultural.

Si analizamos otros sectores de las industrias culturales, en este caso, la presencia de mujeres en un género como el ensayo, observamos que la brecha de desigualdad vuelve a ser grande. En el informe *¿Dónde están las mujeres en el ensayo?* (2019) de la asociación Clásicas y Modernas para la igualdad de mujeres y hombre en la cultura (CyM), se analizaron las publicaciones que han tenido lugar en España entre el 1 de enero de 2017 y el 31 de diciembre de 2018, en los libros de ensayo de las editoriales más relevantes<sup>1</sup> (incluidos los considerados mejores libros del año por la prensa<sup>2</sup> escrita en estas fechas), así como los artículos aparecidos en de las revistas de ensayo<sup>3</sup> o que incluyen este género literario entre sus contenidos. Los resultados del estudio revelan una brecha de desigualdad importante: el porcentaje de autoría masculina es de un 80% y las ensayistas españolas apenas llegan al 20%. El caso más sorprendente es el de una editorial muy conocida en la industria cultural española, con un porcentaje de mujeres realmente bajo en su catálogo: sólo el 5%.

Finalmente, vamos a mencionar un último informe *¿dónde están las mujeres en la música sinfónica?* (CyM, 2022). En su segunda edición, realizada la temporada 2018/2019. Se trata de un estudio sobre la presencia de mujeres en la composición, dirección y solistas en las principales orquestas sinfónicas de ciudades, comunidades autónomas y nacionales. Los resultados de este estudio, en la temporada 2018/2019, no muestran un cambio de tendencia respecto a los resultados de la primera edición, realizado sobre la temporada 2016/2017, pues continúan siendo muy bajos, más bajos que los de cualquier otro sector dentro del campo cultural: solo el 1% de las obras programadas fue de compositoras y solo el 5% de los conciertos de las orquestas sinfónicas españolas fue dirigido por una directora. Las solistas representaron el 23% de los conciertos con solista.

#### 4. Conclusión

La cuestión de cómo adquirir visibilidad y legitimidad en el campo cultural es compleja pues obliga a revisar de nuevo el canon cultural, los roles sociales y la forma en la que la cultura funciona como un campo o sistema integrado por una multiplicidad de agentes que pugnan por la visibilidad y legitimidad de los bienes simbólicos que producen.

Hemos analizado cómo el rol de la masculinidad, el relato del genio creativo ha colonizado la historia del arte e invisibilizado a las mujeres, de la misma manera, la separación de espacios a los que son asignados los roles de la feminidad y de la masculinidad, para la división sexual del trabajo, mujeres al mundo reproductivo y de los cuidados y hombres ubicados en el mundo productivo, ha bloqueado el tránsito de las mujeres por el espacio social de influencia en el que se juega la pertenencia a grupos de legitimidad cultural y su visibilidad en los espacios de decisión.

Aunque el mito del genio ha quedado anticuado, persisten brechas de desigualdad en las cifras del campo artístico y cultural que necesitamos explicar. Por ejemplo, hemos visto que en los estudios de Bellas Artes las mujeres son mayoría sin embargo encuentran más dificultades que los hombres en su camino hacia la profesionalización, dificultades que aumentan exponencialmente cuando se trata de legitimar sus bienes culturales. Sin duda, los roles sociales influyen, no ya en términos de individualidades geniales, sino

---

<sup>1</sup> Las editoriales analizadas fueron: Alianza, Anagrama (Colección Argumentos), Catarata, Debate, Herder, Paidós, Siruela, Taurus.

<sup>2</sup> Los periódicos analizados: El País, La Vanguardia, El Mundo, el ABC.

<sup>3</sup> Revistas de ensayo: Le Monde Diplomatique, Claves de la Razón Práctica, Historia Social, Isegoria, L'Avenç, El viejo Topo, Revista de Occidente y Grial.

referido al rol de la maternidad y los cuidados asociados a la feminidad que, en el mejor caso, sitúan a las mujeres artistas en la difícil tarea de conciliar dos trabajos: el profesional y el familiar, y en el peor de los casos las alejan del mundo laboral. Habría que ver, entonces, en qué intervalos de edad se produce este alejamiento de la profesionalización artística de las mujeres y si coincide con el periodo de la maternidad. Ahora bien, habría que ver también, en el caso de la profesionalización del campo artístico si hay más obstáculos que están bloqueando las carreras. El caso de los grupos de legitimidad cultural (Bourdieu, 2010), como los órganos de decisión de los espacios museísticos, direcciones, patronatos y puestos de responsabilidad, determinan las políticas culturales de gestión, qué se compra, qué se expone, es decir, qué y quién tendrá visibilidad y será legitimado como artista y quién no. Por supuesto, cuanto más emblemático sea el espacio y el prestigio de la institución, mayor capacidad de legitimación y mayor poder tiene para influir sobre la carrera de las/los artistas. En el caso de la composición de la estructura organizativa de las instituciones culturales, espacios tradicionales de legitimación artística, como son las direcciones de museos, instituciones y centros culturales a nivel nacional, encontramos resultados parecidos. Tal y como concluye el *I Informe sobre la aplicación de la ley de Igualdad en el ámbito de la cultura dentro del marco competencial del Ministerio de Cultura y Deporte (2020)*:

“Asimismo, por lo que respecta a la distribución de hombres y mujeres en posiciones de dirección en los museos, se constata esa discriminación vertical. Los hombres, a pesar de ser menos en número, en términos relativos asumen más puestos de dirección. El 3,1% de los hombres ocupan cargos de dirección frente al 1,9% de las mujeres. Sin embargo, en los cuerpos técnicos de museos, las mujeres tienen una proporción levemente más alta que los hombres, tanto en los de mayores retribuciones salariales (facultativos) como en los del grupo A2, no así en los auxiliares. En cuanto al personal dedicado a tareas de gestión, hombres y mujeres presentan una proporción similar” (Anllo, 2020: 328).

El sistema artístico ha adquirido un nivel de autonomía en el que sólo las instituciones más emblemáticas que lo representan son capaces o están legitimadas para decidir que es arte en el siglo XXI y que no lo es (Danto, 2010; Dickie, 2005). En este sentido los grandes museos nacionales actúan como verdaderos agentes de legitimación artística: El Museo Reina Sofía, el museo Thyssen-Bornemisza, el Museo del Prado constituyen el grupo de la élite artística. El hecho es que, en los grandes referentes nacionales, el histórico de las direcciones artísticas presentan cifras del 100% de hombres en las direcciones generales –Museo del Prado y Museo Thyssen-Bornemisza– o del 81% en el caso del Museo Reina Sofía ( Anllo, 2020).

Finalmente, en otros ámbitos del campo cultural que hemos mostrado en cifras como el caso de las mujeres en la industria editorial, concretamente en el ensayo, y la representación de las mujeres en las orquestas sifónicas como directoras, compositoras y solistas, observamos la misma tendencia que en otros ámbitos de las industrias culturales, el espacio público sigue siendo el lugar de la desigualdad y las mujeres que han dado los primeros pasos hacia la profesionalización les resulta difícil romper el techo de cristal y llegar a los ámbitos de legitimidad.

Pero, la legitimidad no alude sólo a la función social del prestigio y reconocimiento en el espacio público, alude, fundamentalmente, a la cualidad de conformarse al canon de qué es valioso y qué no lo es para el campo cultural y para la comunidad o grupo social que representa. Entonces, hay que preguntarse lo que significa el hecho de que uno de los sexos detente mayor legitimidad y reconocimiento en los bienes culturales, lo que le



proporciona mayor dominio simbólico sobre lo real, sobre el poder de producir sentido y significado para la comunidad. En términos gramscianos, la hegemonía cultural.

## 5. Bibliografía

- Anllo, Fátima (2020). *I Informe sobre la aplicación de la Ley de Igualdad en el ámbito de la cultura dentro del marco competencial del Ministerio de Cultura y Deporte*. Madrid: Observatorio de Creación y Cultura, Ministerio de Cultura y Deporte. Recuperado de <https://www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:e2da2c11-5e2d-40c7-bbb6-b536f4ba9d88/informe-igualdad-completo.pdf>
- Baudelot, Christian y Establet, Roger (1992). *Allez, les filles!* Editions du Seuil.
- Becker, Howard S. (2008). *Los mundos del arte: sociología del trabajo artístico*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Benjamin, Walter (2015). *El autor como productor*. Casimiro Libros.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos Interrumpidos I*, “El arte en la época de la reproductibilidad técnica”. Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1995). *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2012). *La Distinción*. Taurus.
- Bourdieu, Pierre (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo XXI.
- Chadwick, Whitney (2007). *Women Art and Society*. Thames and Hudson.
- Clásicas y Modernas (2019). *¿Dónde están las mujeres en el ensayo?. Estudios e informes de las asociaciones del Observatorio de Igualdad de Género en el ámbito de la cultura*. Recuperado <https://www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:7493178f-33da-451f-ae38-73cdce4483bc/mujeres-ensayo.pdf>
- Clásicas y Modernas (2022). *¿Dónde están las mujeres en la música sinfónica?. Estudios e informes de las asociaciones del Observatorio de Igualdad de Género en el ámbito de la cultura*. Recuperado <https://www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:f883a089-1360-42df-bbe4-590fddd467d3/mujeres-musica-sinfonica-2018-2019.pdf>
- Danto, Arthur (2010). *Después del fin del arte: el arte contemporáneo y el linde de la historia*. Paidós.
- Dickie, George (2005). *El círculo del arte*. Paidós.
- Felski, Rita (1995). *The gender of modernity*. Harvard University Press.
- Ley Orgánica 3/2007, de 22 de marzo, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres. Recuperado de <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2007-6115>
- MAV (2020b). Informe #19. *Comparativa de autoría de exposiciones individuales en diferentes museos y centros de arte en España (2014-2019)*, respecto a los informes: informe MAV #5 (1999-2009) e informe MAV #12 (2010-2013). Recuperado de <https://mav.org.es/informes-mav-n-19/>
- MAV (2020a). Informe #19. *Ferías/Los datos bajo el prisma de género: ARCO'20*. Recuperado de <https://mav.org.es/ferias-arte-2020-mav/>
- MAV (2022). Informe #20. *Ferías/Los datos bajo el prisma de género: Drawing Room'22, Hybrid'22, JusMad'22, ARCO'22*. Recuperado de <https://mav.org.es/informes-mav-22-ferias-de-madrid-2022-los-datos-bajo-el-prisma-del-genero/>
- Mayakovski, Vladimir (2014). *¿Cómo hacer versos?* Mono Azul Editora.
- Ministerio de Trabajo y Economía Social. SEPE (2021). *Información mensual/anual de mercado de trabajo por ocupación*. [Recuperado de](#)

<https://www.sepe.es/HomeSepe/que-es-el-sepe/observatorio/informes-mercado-trabajo/informacion-mt-por-ocupacion.html>

Ministerio de Universidades (2021). *Estadísticas Estudiantes: Número de estudiantes en las universidades españolas. (2020-21)*. Recuperado de

[https://www.universidades.gob.es/wp-content/uploads/2022/11/Datos\\_y\\_Cifras\\_2021\\_22.pdf](https://www.universidades.gob.es/wp-content/uploads/2022/11/Datos_y_Cifras_2021_22.pdf)

Nochlin, Linda (1971). Why Have There Been No Great Women Artists? ARTnews, Enero, 22-39. Recuperado de <https://www.artnews.com/art-news/retrospective/why-have-there-been-no-great-women-artists-4201/>

Nochlin, Linda (1989). *Women, Art and Power*. Westview Press.

Pollock, Griselda (2001). Modernidad y espacios de la feminidad, en K. Cordero Reiman e I. Sáenz (Comp.). *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. Universidad Iberoamericana.

Wolff, Janet (1990). *Feminine Sentences. Essays on women and culture*. Polity Press.

Wolff, Janet (1990). The invisible flâneuse en *Feminine Sentences. Essays on women and culture*. Polity Press.

Wolff, Janet (1997). *La producción social del arte*. Ediciones ISTMO.

## Invocar al pequeño dios del despojo: dictadura chilena y poética política en M<sup>a</sup> José Ferrada

Leonor María Ruiz Guerrero  
Universidad de Murcia  
[lmruiz@um.es](mailto:lmruiz@um.es)

**Resumen:** La dictadura chilena ha sido abordada desde múltiples perspectivas e instancias, entre las que destaca la literaria. En este artículo se pretende hablar de una de las voces más señaladas de la llamada generación de la posdictadura o generación de los hijos de la dictadura, la de la escritora María José Ferrada. Con el objetivo de comprender mejor sus estrategias particulares de aproximación al citado hecho histórico, se analizan dos de sus libros, el poemario Niños, y el álbum ilustrado La tristeza de las cosas, dedicados a las personas que fueron asesinadas o hechas desaparecer bajo el régimen de Pinochet. Ferrada emplea el lenguaje poético y las fuentes documentales para crear un universo propio en el que la memoria se reconstruye desde la humanidad previa a la atrocidad. Lo cotidiano se transfigura en espacio político de posicionamiento, donde las víctimas recuperan su relato personal. La voz comprometida de esta autora chilena se dirige al público infantil, porque los niños y niñas también merecen saber lo que ocurrió. Y porque, además, estos textos funcionan como caja de resonancia de la barbarie actual.  
**Palabras clave:** Dictadura chilena; literatura infantil y juvenil; compromiso político; M<sup>a</sup> José Ferrada.

## Invoking the little god of dispossession: Chilean dictatorship and political poetics in M<sup>a</sup> José Ferrada

**Abstract:** The Chilean dictatorship has been approached from multiple perspectives and instances, among which the literary one stands out. This article aims to talk about one of the most outstanding voices of the so-called post-dictatorship generation or generation of the children of the dictatorship, that of the writer María José Ferrada. In order to better understand her particular strategies of approaching the aforementioned historical fact, two of her books are analyzed, the poetry book Niños and the picturebook La tristeza de las cosas, dedicated to the people who were murdered or made to disappear under the Pinochet regime. Ferrada uses poetic language and documentary sources to create a universe of her own in which memory is reconstructed from humanity prior to the atrocity. Everyday life is transfigured into a political space of positioning, where the victims recover their personal stories. The committed voice of this Chilean author addresses the children's audience, because children also deserve to know what happened. And because, in addition, these texts function as a sounding board for current barbarism.

**Keywords:** Chilean dictatorship; children's literature; political commitment; M<sup>a</sup> José Ferrada.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. Escribir desde el documento. 3. Análisis de Niños. 4. Análisis de La tristeza de las cosas. 5. Conclusiones.

## 1. Introducción

Las dictaduras, no importa dónde ocurran, crean una espesa capa de silencio que cubre todo lo que bajo su régimen acontece. Las voces disidentes son acalladas, los cuerpos desaparecen sin dejar rastro. Nada se sabe, nada se dice, nada se cuenta. Sin embargo, frente a esta tapa de ataúd que se cierne sobre la ciudadanía, surgen como termitas los escritores y escritoras. Poco a poco van minando su densidad, abriendo vías a la luz y la palabra. M<sup>a</sup> José Ferrada es una de esas escritoras.

Nacida en Chile en 1977, su infancia y adolescencia se desarrollan en plena dictadura de Pinochet. Periodista de formación y escritora de profesión, su compromiso ético-político se despliega a lo largo de toda su extensa obra literaria, encuadrada principalmente dentro de la Literatura Infantil y Juvenil (en adelante, LIJ). En libros como *Notas al margen* (Santillana, 2016) combina sus dos facetas, periodística y literaria, acompañando una noticia real de un texto poético que le devuelve su dimensión humana. Entre sus obras de LIJ de fuerte carga ética-política destaca el álbum *Mexique. El nombre del barco* (2017), ilustrado por Ana Penyas y dedicado a los llamados niños de Morelia, es decir, a la infancia española exiliada a México durante la Guerra Civil. Y también *Niños* (2013), sobre las criaturas desaparecidas y asesinadas durante la dictadura chilena. Así como *La tristeza de las cosas* (2017), que considera la huella de los más de 3000 desaparecidos bajo el régimen dictatorial, el recuerdo que sus cosas evocan.

Ferrada ha publicado también dos novelas para público adulto, *Kramp* (2017), y *El hombre del cartel* (2021). El lirismo de sus obras, muchas de ellas en formato poético, contrasta con la dureza de las cuestiones que aborda. Para Ferrada, la poesía aporta una pausa para la reflexión y la asimilación de tales tópicos, que es aún más necesaria en el caso de la infancia. Frente a la aceleración de otras fuentes, la desaceleración de los textos poéticos (Seminario LIJPE, 2019; Ojo en Tinta, 2015).

Esta escritora chilena cree en el cambio social, y concibe la literatura como una herramienta esencial para materializarlo, al abrir espacios y tiempos en los que cada persona puede instalar sus preguntas y emociones respecto a determinados temas, algo que otros discursos no proporcionarían (Navegando entre libros, 2021). Esa proyección individual procura también el encuentro con el otro, con las otras individualidades, “para construir con el otro, yo tengo que ver al otro, eso es lo básico. Creo que la literatura nos da la oportunidad de ver a ese otro” (Navegando entre libros, 2021).

Este potencial de la literatura ha sido remarcado también por otras voces, como la de Michèle Petit (2015), que apunta la singularidad del acceso proporcionado, a la interioridad misma del otro, algo que ningún otro medio sería capaz de hacer. Maryanne Wolf (2020), por su parte, considera el desarrollo de la empatía como una de las aportaciones más valiosas de los procesos de lectura profunda. Del mismo modo, Juan Mata Anaya (2022) incide en lo literario como puerta abierta a otros mundos, y de manera particular, como espacio de conservación de la memoria de las

Vítimas, as esquecidas, as invisíveis, os últimos. O que permanece nas margens dos livros de história, ou aparece numa breve nota na parte inferior da página, é reivindicado na literatura, é dado protagonismo. A ficção dá conta do que está escondido ou silenciado, faz justiça, e isto tem uma enorme dimensão ética. (Juan Mata Anaya, 2022).

Cita que conduce a otro aspecto fundamental de la obra de Ferrada, el de la recuperación de la memoria individual y colectiva que ha sido borrada de manera violenta, arrebatada, reescrita, o silenciada. “La memoria que nos permite derrotar a los monstruos” (Ferrada,

2020). En Chile, como en otros países, las memorias de la dictadura fueron primero reprimidas con violencia, y más tarde acalladas en aras de una pretendida transición democrática (Piper, 2005). Empero, la persistencia de estas amnesias se convierte a menudo en una rémora para el progreso de la convivencia y la sanación del daño. Como señala Ferrada, “los países también funcionan como las personas, yo creo que si uno tiene un trauma, una herida, tiene que visibilizarla, si no cómo avanza” (Ojo en Tinta, 2015). Es por esta forma de concebir la dictadura y sus silencios que su literatura entronca con la política, pues, en palabras de Rancière (2009), esta “trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo” (p. 10).

El trabajo literario de Ferrada ha sido contextualizado dentro de la denominada literatura posdictadura, creada por autores y autoras nacidos en los años 70 del siglo XX y cuyas obras se han publicado entre los 90 y las dos primeras décadas del XXI. Sus textos vuelven de diversas formas sobre el pasado dictatorial, reconstruyendo la memoria desde el compromiso ético-político. La labor de esta generación ha sido estudiada desde diferentes frentes. Así, Duperron (2019) puntualiza lo inadecuado de la aplicación del término “posmemoria” a esta generación chilena, recordando el origen del concepto. Esta noción fue teorizada por Marianne Hirsch en 2012 para referirse a las creaciones artísticas de los hijos de supervivientes del Holocausto, que ni lo habían vivido ni habitaban donde ocurrió. Todo lo contrario de los autores y autoras chilenos, cuya vivencia directa de la dictadura deriva, según Duperron (2019), en que

Tienen una memoria propia de los hechos y de sus consecuencias aun si es incompleta, frágil, incierta, una memoria que se añade a la que se les transmite por parte de los padres y la sociedad (la escuela, los discursos políticos y mediáticos). (p. 30)

Duperron (2019) pone el foco en Nona Fernández, Alejandro Zambra y Lina Meruane, que se desenvuelven en el terreno de la novela. Por otra parte, Hernández y Guerrero (2020) se decantan por el ámbito poético, analizando la obra de Jaime Pinos, M<sup>a</sup> José Ferrada, Óscar Barrientos y Carlos Soto Román. Sobre este estudio volveremos más adelante.

En los trabajos de Ferrada, así como en los del resto de miembros de tal literatura posdictatorial, se hace evidente que no solo es posible hablar de hechos históricos terribles desde la ficción, sino que es necesario hacerlo. Con su obra parecen desmontar el profundo debate que surgió en el contexto europeo tras la Segunda Guerra Mundial, respecto de la moralidad o idoneidad de las representaciones culturales del Holocausto (Ruiz-Guerrero y Molina-Puche, 2020). Si entonces fue preciso contar lo inefable, cabe decir lo mismo del terror que vino después en forma de múltiples dictaduras, a un lado y otro del Atlántico. Las estrategias para evitar la distorsión del relato histórico, y alejar así los temores que puso sobre la mesa el citado debate, coinciden en uno y otro momento: fundar los textos en un proceso de documentación realizado desde el más absoluto rigor. Estos autores y autoras chilenos, además, revelan las fuentes directas, incluyéndolas de manera explícita en la narración (Hernández y Guerrero, 2020). Ferrada lo hace de un modo peculiar, como se verá en el siguiente epígrafe.

Si bien en los ejemplos académicos expuestos se habla solo de literatura dirigida a público adulto, cabe recordar que la de Ferrada se enfoca principalmente a uno infantil. De ahí que su obra haya sido examinada también por equipos de investigación dedicados a la LIJ. Destacamos los estudios de García-González (2020), Ocampo Álvarez (2021), y Suppa (2020). Los tres analizan el poemario *Niños*. La primera teórica lo hace al considerar un corpus centrado en la dictadura chilena, en el que lo incluye junto a dos

álbumes ilustrados y una película. García-González (2020) enfatiza la complejidad de estos textos y su alejamiento del mero didactismo. En cuanto al estudio de Ocampo Álvarez (2021), ella compara el discurso escolar y el literario a la hora de abordar cuestiones como la citada dictadura o los problemas sociales cubanos, enmarcando los textos analizados dentro de “la corriente neosubversiva de la LIJ de sesgo posmoderno” (Ocampo Álvarez, 2021, p. 167). Por último, Suppa (2020) indaga en la voz ficcional y la estética de la autora chilena. A esta investigadora le interesa el modo en que Ferrada, mediante el lenguaje poético, adopta una perspectiva infantil en sus obras, desde la honestidad y sin imponer su visión adulta del mundo. Su estética, comenta Suppa (2020), está en deuda con la japonesa, con la esfera de los haikus y su captación sensible del instante.

Con el trasfondo de esta base teórica, y con el objetivo de comprender y dar a conocer la forma diferencial en que Ferrada afronta el tratamiento de la dictadura chilena, forma asentada en una poética política de firme compromiso con la infancia, en este artículo se hablará tanto de *Niños* (2013), como de *La tristeza de las cosas* (2017). El primero obtuvo el Premio Academia Chilena de la Lengua para el mejor libro de literatura infantil publicado en el año 2013; y el segundo el Premio de la Fundación Cuatrogatos en 2018. Además, la autora posee otros premios y en 2021 fue nominada a los Astrid Lindgren Memorial Award. Si el primer título ha sido examinado desde variados enfoques académicos, como los citados de García-González (2020), Ocampo Álvarez (2021) y Suppa (2020), u otros más experimentales como el de Bascuñán (2019), el segundo no ha sido objeto de tanta atención, quizás por la cercanía en el tiempo de su publicación. Puede subrayarse, no obstante, alguna referencia como la que hacen Ow, Gálvez, y Gutiérrez (2018) al estudiar la muerte como temática en la LIJ chilena actual. Para el análisis de las dos obras se va a emplear la técnica del *close-reading* o lectura atenta (Smith, 2016).

## 2. Escribir desde el documento

Ferrada, como otros autores de la poesía chilena de posdictadura, emprende para la creación de sus obras una tarea de investigación en las diversas fuentes que pueden aportarle un contexto. Hernández y Guerrero (2020) explican de manera detallada, a partir de los conceptos de documentalismo, reescritura y apropiación, cómo se despliega este proceso. El poema *Nota al margen*, de Jaime Pinos, incluido en su poemario *Almanaque* (2010, p. 41), lo sintetiza de manera elocuente:

La poesía como  
TRABAJO DE CAMPO.

El poema como  
ESTADO DE COSAS.

El poeta como  
NARRADOR OBSERVADOR.

En el mencionado estudio de Hernández y Guerrero (2020) se centran, para la figura de Ferrada, en su libro *Notas al margen* (2013). Sin embargo, la autora no solo recurre a tales mecanismos en su obra poética, o en esta en particular, también lo hace en *Mexique. El nombre del barco* (2017). Y, del mismo modo, en los dos textos seleccionados en este artículo, *Niños* (2013) y *La tristeza de las cosas* (2017). En todos ellos la escritora chilena desvela sus fuentes, pero no siempre en su totalidad o desde un primer momento. Esto supone un hecho diferencial con respecto a sus coetáneos, ella pospone los datos porque

antepone las preguntas y sentimientos que lo poético provoca. En cierto modo, el documento, los datos, proporcionan una base de realidad que contextualiza la narración, que señala que lo que se está leyendo es una ficción anclada en un hecho histórico, pero la literatura está siempre por encima. Porque el poder reflexivo emerge del texto literario, y no de la información.

Alejándose del formato de *Notas al margen*, y a semejanza de la otra obra citada, en *Niños* y en *La tristeza de las cosas* los hechos se revelan en el epílogo. Tras finalizar el texto narrativo, se añaden unas últimas páginas que ubican el relato, y desvelan la fuente. Como expone Suppa (2020),

A través de distintos paratextos, la autora explicita su posición ideológica, pero descubriéndose, y separándose de la voz que utiliza para la ficción. Lo hace en tono y a modo informativo, estableciendo una clara línea entre las dos voces, la ideológica y la ficcional. (p. 267)

No obstante, aunque exista esta distinción, en tales epílogos Ferrada no abandona el lirismo, que entreteje con lo informativo, la poesía sigue presente. Baste recuperar una línea que se cruza con los datos objetivos en el paratexto final del álbum ilustrado analizado: “Ocupados en nuestro propio dolor, nadie reparó en la tristeza de las cosas.” (Ferrada, 2017b, epílogo).

En el poemario *Niños*, la parte no narrativa se compone de cuatro páginas. En la primera, a la izquierda, Ferrada resume con datos objetivos el periodo dictatorial de 17 años y sus consecuencias para la población chilena, incluidos los niños y niñas de los que habla el libro. Hay objetividad, pero también se atisba un dolor punzante que se desarrolla en la página de la derecha. Ahí se lee la posición de la autora. En las dos siguientes vuelve al tono objetivo, reproduciendo la lista de los niños y niñas, indicando su nombre y apellidos, su condición de ejecutados o desaparecidos, y su edad. Desde 1 mes hasta los 13 años. Se comenta que la información expuesta ha sido extraída de los Informes de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (llamada Comisión Rettig), y de la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación (1996). Ambas fueron constituidas en los primeros años de la década de los 90. En la consulta de los informes, Ferrada nos dice que contó con la colaboración de Victoria Baeza, que formó parte del Comité por la Paz y la Vicaría de la Solidaridad (esta información no se precisa en el texto). Este dato refuerza la legitimidad de la búsqueda emprendida por la autora. De los informes se desprende la cantidad de 34 criaturas, aunque, fuera del libro, la escritora apunta que existen otros recuentos no oficiales que hablan de una cantidad superior de víctimas infantiles (Seminario LIJPE, 2019).

Tras estas cuatro páginas, el libro incluye otras dos en las que retoma el tono narrativo con un último poema. Está dedicado a uno de los niños que figuraban como desaparecidos, Pablo Athanasiu, y que por fortuna fue hallado con vida por las Abuelas de la Plaza de Mayo en el mismo año de publicación del libro (Abuelas de Plaza de Mayo, 2013)<sup>1</sup>. En la explicación que acompaña al texto poético, la voz narrativa y la ideológica se entretienen, porque Ferrada no separa de modo radical el sujeto narrativo del sujeto político. Porque la esperanza también es política.

En cuanto a *La tristeza de las cosas*, el epílogo está formado por dos páginas. En la primera se insertan los datos objetivos: el período temporal que abarcó la dictadura, sin nombrarla, y el número de personas desaparecidas. En la segunda se informa de que el

---

<sup>1</sup> Pese a la buena noticia de 2013, apenas dos años después Athanasiu falleció. Según se publicó en prensa, el joven de 39 años se habría suicidado (La Capital, 2015). Sus verdaderos padres, junto a los que fue secuestrado en 1976, siguen desaparecidos.

texto está inspirado en la Sala de Memoria del Parque por la Paz Villa Grimaldi. Esto nos indica que el punto de partida es ya un espacio simbólico, con lo que la autora redimensiona el símbolo, aportándole otras aristas de sentido. Villa Grimaldi fue un “centro de secuestro, tortura y exterminio [...] centro represivo de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) en el año 1975” (Villa Grimaldi. Corporación Parque por la Paz, s.f.a). Un espacio de dolor que fue resignificado con la transición a la democracia, convertido en lugar de recuerdo de las víctimas.

La Sala de Memoria que menciona Ferrada fue construida en 2004 dentro del recinto, con la colaboración de las familias de las víctimas. Está compuesta por 16 vitrinas que exhiben “fotografías y objetos personales puestos a disposición por sus familiares, que muestran la vida cotidiana, familiar y política de cada uno de ellas y ellos” (Villa Grimaldi. Corporación Parque por la Paz, s.f.b). El texto de entrada a la Sala anticipa el libro de Ferrada, pues además de comunicar la finalidad del espacio, insiste en la humanidad de quienes por allí pasaron. Personas que amaron, lloraron, cantaron...

Ferrada se basa en el documento, pero a la vez expone su contraparte negativa, la del estigma de la víctima, la de su reducción vital a esa condición. Las personas que han sufrido hechos tan terribles se convierten mediante los informes en objetos de estudio, en un número que forma parte de un conjunto, en una mera descripción de las circunstancias que le otorgan la categoría de víctima. Lo pone también de relieve Piper (2005), al hablar de la “marca” que determina la identidad y relaciones del grupo o la persona afectados (p. 82). Es como si ya no fuesen (ni hubiesen sido), ni pudiesen ser, nada más. La poesía, afirma Ferrada, permite la posibilidad de “ser otra cosa” (Seminario LIJPE, 2019). Es decir, el documento es esencial, expone los hechos, computa, certifica, aporta pruebas de lo acontecido, pero la memoria individual y colectiva no puede limitarse a eso. Necesita retejer la humanidad detrás del dato, para que el ejercicio de justicia sea completo. La literatura ofrece sus agujas.

### 3. Análisis de *Niños*

A la cuestión de los niños y niñas ejecutados y hechos desaparecer por la dictadura chilena se han dedicado varios libros, como el que publicó Corporación Opción en 2003, bajo el título de *Por los niños y niñas, nunca más*; o el más reciente *Rompiendo el silencio de niñas, niños y adolescentes ejecutados políticos durante la dictadura cívico-militar: 1973-1990*, de la Universidad de Chile y la Agrupación de Familiares de Ejecutados Políticos (2022). Ambos textos recuperan el nombre y la historia de tales criaturas, tras un trabajo intenso de investigación apoyado en los Informes ya citados. El primer libro se acompaña de dibujos infantiles, mientras que el segundo aporta todo tipo de documentos que contextualizan, como fotografías, cartas, testimonios, etc. A los que suma ilustraciones y textos poéticos de Gabriela Mistral, Pedro Lemebel, Pablo Neruda, Federico García Lorca o Antonio Machado, entre otros (Universidad de Chile, 2022).

Aunque comparten temática, entre las obras mencionadas y el poemario ilustrado de Ferrada hay diferencias sustanciales. La primera se halla en el título, que no ofrece ninguna pista sobre el contenido del libro. El genérico “niños” induce a pensar que trata sobre la infancia, quizás, pero poco más. En segundo lugar, a lo largo del poemario los niños y niñas son nombrados uno a uno solo por su nombre de pila (Magla, Jaime, Alejandra...). La omisión deliberada de los apellidos abre la posibilidad de alusión a cualquier pequeño o pequeña, no se restringe a la identidad particular de sus verdaderos protagonistas. O lo que es lo mismo, desviste el tema de la carga simbólica y dirección única interpretativa que los nombres completos podrían añadir.



Asimismo, una última diferencia es que los poemas de Ferrada no tratan de las circunstancias de la muerte o desaparición de estas criaturas, sino que, por el contrario, hablan de vida, alegría, descubrimiento y juego, recuperando la niñez previa a la etiqueta de víctima (Chirif, 2014). Etiqueta que no se vislumbra en ningún momento.

Aunque, en realidad, sí que hay una primera pista, pero solo para un público lector atento que se detenga en los paratextos: en la página de los créditos hay tres dedicatorias. La primera es “A Pedro Novakovich”, pero nada más se dice de él. Si se indaga un poco se descubre que es uno de los niños, que todavía continúa como detenido desaparecido. Pese a que en el epílogo se habla de esta situación, no se establece la conexión con el nombre. La segunda es “A Pablo Athanasiu”, sin añadir más información. Su historia se desvela al final del libro, como ya se ha mencionado. La tercera dedicatoria sí es explícita, “Y a la memoria de los niños ejecutados y detenidos desaparecidos durante la dictadura chilena.” No obstante, si se tiene en cuenta que este libro ha sido situado dentro de la LIJ, es poco probable que quienes se acerquen a él se percaten de este detalle, o que quienes hagan la mediación lo compartan. Del mismo modo, incluso advirtiendo tales dedicatorias, es posible no deducir la relación entre ellas y los poemas.

Una vez vistas las diferencias, hay que señalar que hablar de este libro es hacerlo también de las dificultades de su publicación y difusión. Ferrada hubiera deseado que esta obra llegase a las aulas de los centros escolares, empero, las grandes editoriales rechazaron su publicación, y hoy en día no se lee en las escuelas chilenas, aunque sí, en cambio, en las mexicanas (Seminario LIJPE, 2019). *Niños* ha sido editado en Chile por dos editoriales distintas. En 2013 fue publicado por primera vez por Grafito, con ilustraciones de Jorge Quien, coincidiendo con el 40 aniversario del golpe de Estado. Y en 2020 por Liberalia Ediciones, con ilustraciones de María Elena Valdez. De la edición mexicana se encargó la editorial Castillo (2021), de mucha mayor tirada. Fuera del ámbito hispanoamericano, ha sido publicado en los últimos años en Brasil, EEUU e Italia.

El análisis que aquí se presenta es el de la segunda edición chilena, la de Liberalia. En España también es difícil conseguir esta obra, y hay que recurrir a la importación.

Lo primero que puede resaltarse de los 34 poemas de *Niños* es que están escritos en tercera persona. Ferrada, en esa posición de Narradora observadora enunciada por Pinos (2010), describe, en pasado, presente o futuro, acciones o pensamientos que acontecen en la vida cotidiana de una serie de niños y niñas. Nada se nos dice de su edad, nacionalidad, color de ojos o pelo, pero no importa. Pese a la tercera persona, la autora chilena rompe la distancia al acceder a la interioridad de esa infancia y exponerla, en el sentido propuesto por Petit (2015). Al fin y al cabo, Ferrada podría haber sido una de ellos. Ella conoce lo que estos pequeños y pequeñas dicen, sienten e imaginan, como si no solo los observase desde fuera, sino que hubiese entablado diálogo con ellos. Un diálogo íntimo que al ser reproducido permite el ya mencionado “ver al otro”. Pero no se limita a eso, cuando Ferrada les da voz y capacidad de acción y decisión, cuando hace posible que piensen en un futuro como lo haría cualquier otro niño, lo que está haciendo es devolverles su condición de sujetos, dueños de su vida. Personas con poder para decirse, que incluso inventan idiomas y diccionarios propios. Y es así como la autora se adscribe a la definición de política de Rancière (2009), compartida en la Introducción.

Una lectura detallada del poemario revela dos líneas temáticas muy bien definidas: la naturaleza, y el tiempo. El primer tema aparece en 30 de los 34 poemas, el segundo en al menos 22, según cómo se considere su presencia. Son dos tópicos habituales en la poesía, incluso en su forma combinada de *vanitas*. No obstante, el abordaje aquí es distinto, por dos factores influyentes: los poemas no se refieren a la vejez y la enfermedad, y la naturaleza en ellos está viva y es motivo de alegría. Esto, sin embargo, no debe causar extrañeza, ya que considerar infancia y naturaleza como dos elementos indisociables es

algo recurrente en la LIJ, y remite a la idea de la Arcadia feliz, donde infantes, animales y plantas vivirían en grata armonía, alejados de los conflictos adultos (Carpenter, 1985). Esta comunión idílica es propia tanto de este poemario como de otras obras de Ferrada.

Dentro de los elementos naturales, en los textos de *Niños* destaca el agua, presente en nueve poemas, ya sea en forma de lluvia, mar, burbujas, o contenida en un vaso. También el sol (en cinco poemas), las estrellas (en tres), y los insectos (en seis).

Respecto al tópico del tiempo, su relevancia en estos poemas es más que evidente, pues es justo aquello que les fue robado a los niños y niñas que los protagonizan. En esta obra tal concepto tiene la misma dimensión que la infancia, es cercano, ligado a lo comprensible y cotidiano: celebración de cumpleaños, tardes de juego, paso de las estaciones. No es el tiempo histórico, ni el de los grandes acontecimientos del mundo adulto. Aunque sí es uno sobre el que se tiene consciencia. Es el tiempo, además, de las primeras veces, y en este sentido resulta clave el poema dedicado a Alejandra (Ferrada, 2020, pp. 28-29), ejecutada con apenas un mes de vida:

Alejandra

Por primera vez la verá llegar.  
Su madre la hace dormir  
con una canción en la que le cuenta que vendrán las flores.  
Una canción de cuna que dice que vendrán los pájaros y que el sol  
será un pequeño abrigo.  
Por primera vez, la primavera.

Del mismo modo, podría hablarse de un tiempo paradójico, pues a la vez que está suspendido en un momento previo a la muerte, posee aspiraciones de futuro: “ese día”, “fue una tarde perfecta”, “será poeta”, “cuando crezca será”, “el próximo invierno”.

Además de los temas principales de la naturaleza y el tiempo, surgen en estos poemas otros transversales como el misterio y lo secreto, el descubrimiento, lo efímero, la lengua y la literatura. Siempre en conexión con el mundo infantil, como cuando Héctor “se pregunta cómo es posible que el sonido del mar/viva en los caracoles” (Ferrada, 2020, pp. 32-33), o Nelson, que “antes de dormir, le dijo a su hermana el secreto:/hay un cielo dentro de los vasos.” (Ferrada, 2020, pp. 48-49).

La lengua emerge en tanto dimensión simbólica, acceso al espacio mágico, y forma de apropiación del mundo, en los textos dedicados a Carlos, Lorena, José, Raúl, Sergio y Pablo. Estos niños y niñas se interrogan sobre idiomas compartidos entre objetos y estrellas; saben lenguas secretas en las que conversar con amigos imaginarios; crean diccionarios de palabras abrigadas, fantásticas y luminosas; son nombrados; siembran palabras; y nombran el mundo. La lengua cumple su función heurística y se liga a los afectos, como en el breve poema dedicado a Raúl, de 5 meses (Ferrada, 2020, pp. 64-65):

Raúl

Su madre lo llama “Pajarito”.  
Y a él le gusta cómo suena.  
Pajarito.

Este tópico de la lengua es muy frecuente en la obra de la escritora chilena, con varios títulos alusivos como *El idioma secreto* (Kalandraka, 2022), *El lenguaje de las cosas* (El Jinete Azul, 2011), o *El idioma de los animales* (A Buen Paso, 2019). En este sentido, podría decirse que *Niños* y *El idioma secreto*, publicados por primera vez el mismo año,

2013, poseen múltiples referencias cruzadas. A Ferrada el idioma secreto se lo enseñó su abuela, que le dejó como herencia una caja de galletas: “ahí dentro estaban las palabras. Y con ellas hice mi habitación en el mundo” (Ferrada, 2022, p. 53). En *Niños*, la autora construye habitaciones para los pequeños y pequeñas a los que la dictadura desposeyó del verbo. Y lo hace casi literalmente, porque sus protagonistas, en muchos de los poemas, habitan espacios seguros ligados a lo doméstico: casas con ventanas desde las que mirar, patios, cuartos, etc.

En lo que atañe al tema de la literatura, la única obra literaria que se menciona en el poemario es, de modo no casual, *La isla del tesoro*, cuya relectura supone para Francisco, uno de los niños de 12 años, un momento de epifanía (Ferrada, 2020, pp. 34-35). Asimismo, el género literario que cultivará Hugo será la poesía (Ferrada, 2020, pp. 12-13), el espacio de posibles en el que la autora se mueve.

Ferrada se preocupa además de que haya correspondencia entre las situaciones mostradas y la edad de los niños y niñas, aunque el último dato solo sea conocido al leer el epílogo del libro. Lo que evidencia que, bajo una apariencia de sencillez, hay un esmerado trabajo que no deja al descuido ningún detalle.

Como ya había apuntado Suppa (2020), los textos de este poemario se hallan en deuda con los haikus japoneses. En cada uno de ellos, Ferrada capta un instante mínimo cargado a la vez de cotidianidad y de la magia de quien ve el mundo por primera vez. De quien asiste a las primeras lluvias, la primera primavera, los sonidos de la vida que debería continuar. Todo es asombro e imaginación, una percepción de algo sensible que escapa a las personas adultas. La realidad física que origina en los ojos infantiles todo un espectro de imágenes simbólicas:

Paola

Por primera vez vio un insecto.  
Y está tan contenta que durante  
toda la mañana  
el corazón no le dejó de zumbar. (Ferrada, 2020, pp. 14-15)

Otro rasgo en común con los haikus es el de los silencios. Ferrada sustituye el silencio impuesto, y el de lo inefable, por uno reflexivo gracias a la ficción (diarioUchile, 2014). Por un espacio en blanco para pensar, como el que los poemas japoneses dejan tras su lectura. Un espacio de no interferencia, al modo del que las personas adultas sostienen cuando observan a la infancia inmersa en sus juegos.

Y mencionar los juegos lleva a detenerse en otra estrategia empleada por Ferrada para ubicarse en la mirada infantil. Sus poemas describen situaciones lúdicas propias de la infancia, relacionadas con la naturaleza: saltar charcos, arrojar un palo a un perro para que lo traiga, dejar comida para las hormigas, encontrar formas en las nubes, o dibujar insectos. La inserción de estas imágenes conduce a la idea de inocencia en el público adulto, y crea una comunicación directa con su público infantil, que se reconoce en ellas.

Si se presta atención al estilo, el débito con los haikus se expresa también en los recursos poéticos utilizados. Como pone de manifiesto Suppa (2020), los poemas de *Niños* presentarían cuatro rasgos característicos de la estética japonesa: la sugestión, la irregularidad, la sencillez y el carácter perecedero. De este modo, Ferrada deja entrever sentidos y significados sin desvelarlos por completo. Su lenguaje poético recrea imágenes, como el vuelo de una hoja, o los sonidos encerrados en una caja de fósforos, y lo hace desde un verso que no sigue un patrón prefijado, que es asimétrico, irregular. En palabras de Suppa (2020), “la irregularidad en la forma, así entendida, acentúa la belleza del contenido, lo hace más personal, y por lo mismo, lograría conmover más” (p. 275). El carácter perecedero, por su parte, entroncaría con los tópicos ya comentados del paso del tiempo y lo efímero.

Asimismo, el análisis lleva a detectar la presencia de otros elementos propios del lenguaje poético. Estos combinan el lirismo con la sencillez, a fin de garantizar su accesibilidad y cercanía con el público infantil. En primer lugar, en tres poemas, los de Hugo, Magla y Lorena, se emplean onomatopeyas para representar diversos sonidos, como el del salto en los charcos. También se utilizan metáforas, sirva de ejemplo la observada en el poema de Paola, u otras en las que las pompas de jabón se asimilan a universos, los tesoros de pirata a corazones brillantes de una isla, o el cielo nocturno a un abrigo. Metáforas, símiles y comparaciones, como cuando en el poema de Marcela se lee que “fue una tarde perfecta, como caramelo de anís” (Ferrada, 2020, pp. 16-17). En ocasiones son algo más complejas, Carlos, por ejemplo, se pregunta “si su lámpara en lugar de lámpara será un susurro antiguo” (Ferrada, 2020, pp. 38-39); y Carmen concluye que “el manzano es un reloj que crece sobre la tierra” (Ferrada, 2020, pp. 6-7). Igualmente, es posible señalar la inclusión de algún pleonismo, la “esfera redonda” del poema de Samuel.

Se habló antes del silencio y su uso intencionado en la obra, mas, bajo cada poema, hay también un clamor sordo que explota en el epílogo. Un grito de “así es como debió ser” que se enfrenta al terrible final de “así es como fue.” La ternura puede ser política, la belleza abrir caminos a la ética, como ya demostraron Gabriela Mistral, o María Elena Walsh. Es difícil no ver el parentesco de los textos poéticos de *Niños* con su obra, pero sobre todo con la de la escritora argentina. Aunque en los poemas de Ferrada no haya alusiones a la dictadura ni la muerte, se pueden percibir los ecos de la Canción de cuna para un gobernante o Como la cigarra, de Walsh. Asimismo, la autora chilena parece hacer un guiño, en su poema titulado Luz, al trabajo de la argentina, ya que su niña protagonista desea guardar en una caja de fósforos los sonidos que colecciona (Ferrada, 2020, pp. 18-19).

Por otra parte, se podría decir que en este poemario Ferrada expone el quiebre de la continuidad esperada, los inicios de una vida interrumpidos de forma abrupta por la dictadura. Para ello la autora sigue una estrategia meticulosamente estudiada cuyo efecto es devastador. Porque el público lector no sabe nada del destino de los niños y niñas mientras lee los poemas, y se regocija en la lectura de sus futuros, y lee “será poeta” como un sueño posible, y se identifica con los deseos de cumpleaños, y salta en los charcos riendo despreocupadamente. Y después llega al abismo. Todo lo que pasó dejó de pasar, sin más, sin razón y sin sentido. La expectativa natural se desintegra, al girar la página es la guadaña lo que espera.

Las ilustraciones de María Elena Valdez tampoco anticipan la realidad de esas infancias, sino que colaboran en el juego alegre de sus voces e ideas. Mediante delicadas acuarelas y trazos de lápiz nos muestran los pequeños mundos que el texto cuenta, y los hilan aportando ritmo y coherencia. Sus imágenes son igualmente poéticas, metafóricas, constructoras de posibles. Se trata de ilustraciones pobladas de insectos, hojas, bosques o lluvia, y ocasionalmente, algún niño o niña. Tanto en lo textual como en lo visual, el poemario se centra en la infancia y deja en un segundo plano el mundo adulto, que solo es nombrado en tres poemas y visible en uno. Esta ausencia parece deliberada, un cambio en el foco del relato de la dictadura, un giro en lo que se ve y en lo que se dice.

Se finaliza este análisis de la obra con el de su epílogo. Cuando Ferrada se posiciona ideológicamente en él, asume una voz colectiva (“quisimos”, “estábamos”) que emite juicios sobre la monstruosidad de lo ocurrido. En la página izquierda los datos son redactados en tercera persona, mientras que la reflexión ética se formula en la primera del plural. Este contraste sirve para poner de manifiesto el compromiso de la autora, su cercanía con el sufrimiento y su inclusión entre quienes no podían creer la atroz realidad. El tránsito de una voz a otra hace visible la responsabilidad social de la memoria, la

advertencia de que lo tratado no es solo una cuestión que atañe a las víctimas y sus familias. La sociedad en su conjunto debe dejar caer la venda de su ceguera, por doloroso que sea, para avanzar así en la reparación. Debe transitar del “ellos” hacia el “nosotros”. Esto sería, ni más ni menos, que el ejercicio de la política, ya que inventa una “instancia de enunciación colectiva que dibuja de nuevo el espacio de las cosas comunes” (Rancière, 2010, p, 63).

En este epílogo, Ferrada no escatima los términos precisos, que estuvieron ausentes en el cuerpo del texto y que aquí se despliegan nítidos: “violenta dictadura”, “democracia”, “violencia”, “personas muertas”, “violencia política”. Si el texto ofreció la belleza de los poemas, el juego sencillo de la infancia, este último paratexto incorpora la finalidad última de la obra: homenajear a las criaturas de entonces, pero también recordar y alertar sobre que no fueron ni serán las únicas.

#### 4. Análisis de *La tristeza de las cosas*

En esta obra la autora desgrana el recuerdo de quien está ausente, en la forma literaria de un diálogo en tono poético que es en realidad un monólogo. Porque no es posible establecer una conversación cuando la voz del otro ha sido arrebatada. Y, sin embargo, hay un esfuerzo persistente y doloroso por recuperarla, enunciado en ese “tú” que no puede devolver la palabra. Las cosas de las que se habla en este libro son las de alguien, una persona que existió, que tuvo una realidad física, que ahora se concreta en un pronombre, que fue tantas veces utilizado y que ahora encarna al ausente en su silencio. Porque de eso tratan las obras de Ferrada, de reconstituir al otro y entregarle los pronombres.

Como señalan Ow, Gálvez, y Gutiérrez (2018), en este álbum, a diferencia de *Niños*, se otorga protagonismo no a las víctimas directas, sino a quienes quedaron a la espera de su regreso. De este modo, a través de los dos textos literarios, se materializan las dos facetas de la barbarie dictatorial, las múltiples caras del sufrimiento provocado. Podría decirse, en este sentido, que son obras complementarias.

Este libro hace patente que corresponde a la literatura recuperar el relato de los que fueron acallados, horadar la narración histórica grandilocuente, que habla de apenas unos pocos, para hacer espacio a todos los que fueron arrojados a los márgenes. Como expone Rancière (2009),

Pasar de los grandes acontecimientos y personajes a la vida de los anónimos, encontrar los síntomas de un tiempo, de una sociedad o de una civilización en los detalles ínfimos de la vida ordinaria, explicar la superficie por las capas subterráneas y reconstruir mundos a partir de sus vestigios, ese programa es literario antes de ser científico. (p. 41)

Reconstruir mundos a partir de sus vestigios es justo lo que hace Ferrada en esta tristeza de las cosas, en la que invoca al pequeño dios del despojo, de lo perdido, para hallar respuestas ante la incomprensible ausencia. La autora recupera al sujeto a través del objeto, de su cotidianeidad saqueada. No hay nada más personal que los pequeños gestos que nos conforman en el día a día. De ese modo, se evoca la ausencia a partir de la presencia, la del “despojo”, la de lo que queda, la de lo que ha sobrevivido a la pérdida,

Me pregunto cuántas veces la utilizaste y si  
esa mañana algo en ti, algo muy dentro, supo  
que tus cosas te sobrevivirían.

Yo lo supe cuando los días pasaron y vi que  
tu taza, ahí junto a las otras, sollozaba. (Ferrada, 2017, sexta doble página)

Ferrada aborda así el terrorismo de Estado sin explicitarlo, y se opone al cínico discurso de sus promotores. Como recuerdan López Badano y Cums Yumar (2020, p. 127), cuando se preguntó por las personas “ausentadas” al dictador argentino Jorge Rafael Videla, que llevó a cabo el Plan Cóndor junto a sus homólogos chileno y uruguayo, su respuesta fue que “es una incógnita: un desaparecido. No tiene entidad. No está, ni muerto ni vivo. Está desaparecido.”

*La tristeza de las cosas* es narrado por una persona adulta, que se dirige a otra que también lo es, como revela el objeto en torno al cual se articula el diálogo, una taza de café que la segunda utilizaba. Sin embargo, es una obra que se entiende para público infantil-juvenil, como dan cuenta los premios recibidos y la propia recomendación de edad, de doce años en adelante, propuesta por Amanuta, la editorial que lo publica.

Aparte de su naturaleza adulta, y en un modo similar a *Niños*, nada más sabemos de los personajes, ni su nombre, ni su sexo, ni su clase social, tampoco las razones de la desaparición. Sí que esta no fue intencionada, y que fue repentina. Que ocurrió en un espacio que se pretendía seguro:

Sucedió en el silencio de nuestra casa.  
Y yo que no creo en nada, hice sobre la mesa  
un altar con fósforos y botones.

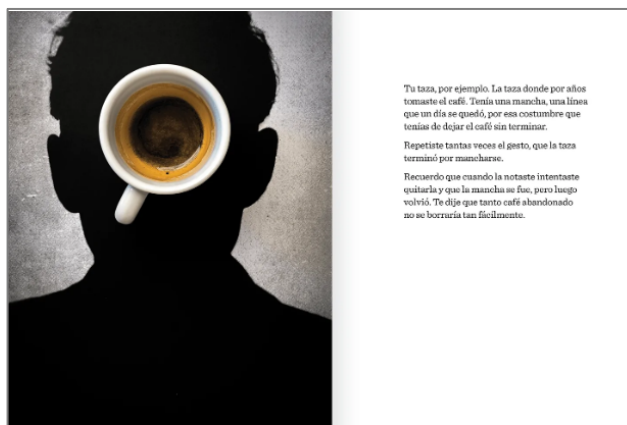
Yo que no creo en nada, de noche me arrodillo  
en la cocina. (Ferrada, 2017, octava doble página)

Este libro, al igual que el poemario, está lleno de silencios, en un doble sentido. Por un lado, el de las omisiones deliberadas que pretenden abrir ese espacio reflexivo del que ya se ha hablado. Por otro, el silencio nombrado, el de las cosas, que es también un lugar en el que quedarse a esperar al otro. El texto, en un ritmo *in crescendo*, quiere que sintamos la desesperanza, el desamparo, que nos pongamos en la piel de quien cuenta, que nos unamos a su súplica, que oigamos el sollozo de las cosas antes de obtener la respuesta del porqué del mismo.

La tristeza de las cosas es diferente a la nuestra.  
Lloran discretamente, es una tristeza pequeña  
pero definitiva.

De tu reloj, tus lápices, tu abrigo, tu pañuelo,  
las sábanas de tu cama, tus libros, brotaba algo  
parecido a mis lágrimas. (Ferrada, 2017, séptima doble página)

El silencio se extiende a las ilustraciones, que tampoco aportan datos personales, ya que las cabezas que muestran son solo siluetas negras que unas veces podrían ser de hombre y otras de mujer, en todo caso parecen representar a más de una persona (Figura 1). Ferrada y Carrió, el ilustrador, se apropian del silencio y crean un nuevo campo semántico para él.



**Figura 1.** Doble página de *La tristeza de las cosas*.

Fuente: Página web de la editorial Amanuta.

En este álbum ilustrado, las imágenes de Pep Carrió se sumergen en el mismo mundo simbólico del texto, se construyen como metáforas visuales que no solo acompañan, sino que introducen sus propios significados. Mediante montajes fotográficos, el artista presenta poemas visuales que recurren a imaginarios conocidos. Un ejemplo claro, en la cubierta una mariposa vuela por encima de la taza, trasunto del cuerpo ausente, como si hubiera salido de ella, y nos conduce a la idea del alma (psique) del mundo griego.

Esta mariposa, es preciso volver a ella, ya había formado parte de la obra de Ferrada. En *El idioma secreto*, la autora evoca a su abuela fallecida, y nos dice que “Vinieron días y días de silencio, luego de que mi abuela se convirtiera en mariposa.” (Ferrada, 2022, p. 50).

Otro lugar común en Ferrada es el de los dioses, pequeños y vinculados a la vida ordinaria de las personas anónimas. Aquí invoca al “dios de las cosas abandonadas. El pequeño dios del despojo”, similar al “Dios de los pequeños”, el de “las cosas perdidas y olvidadas” al que rogaban las madres migrantes en el segundo texto de *Notas al margen* (2016). Quizás emparentados ambos con los pequeños dioses de *El idioma secreto* (2022). Cabe recordar que, junto con *Niños*, estas dos últimas obras fueron publicadas por primera vez el mismo año, 2013. Lo pequeño es una nota dominante en el corpus de la autora chilena, y en este caso, que sus dioses lo sean puede ser interpretado como el revés del Dios con mayúsculas bajo el que los dictadores siempre se amparan. Frente a los grandes altares y los palios, distintivos del Poder, Ferrada acumula los objetos nimios de los desposeídos, imbuyéndoles una intensa carga simbólica. Por otra parte, esta dimensión espiritual aparece como el único refugio posible para quienes esperan, pues en el plano real, humano, ya no hay esperanza.

Y es que este álbum presenta varias capas de significado, niveles de simbolización. Comienza con la historia de una taza manchada de café, algo que parece meramente anecdótico. Sin embargo, se apunta que, pese a ser limpiada y a que parecía en un primer momento que la mancha había desaparecido, esta vuelve a aparecer más tarde. “Te dije que tanto café abandonado no se borraría tan fácilmente” (Ferrada, 2017, segunda doble página). Y, cumpliendo con la función de la literatura de la que nos avisó la autora, en esta anotación se instalan las preguntas, ¿de qué está hablando en realidad?, ¿del trauma que no puede ser olvidado sin más, porque siempre va a volver?, ¿de los desaparecidos cuyo rastro pretende borrarse y no es posible porque siempre queda en la memoria de alguien? Todo el texto es una invitación al interrogante, a la tarea arqueológica en busca de sentidos.

Aunque aquí se trate de un único poema que se extiende a lo largo de las páginas, los recursos poéticos son similares a los empleados por Ferrada en *Niños*, pero con algunas diferencias. La estética japonesa sigue presente, mas es probable que no con tanta intensidad como en el poemario. De los cuatro rasgos, la sugestión se logra con los silencios comentados; hay sencillez en tanto forma sin artificios superfluos; e irregularidad, en la línea ya expuesta; y el carácter precedero se manifiesta en la misma desintegración física que alcanzará a quien espera. Se observan algunas metáforas y símiles que aluden al mundo natural, “algo así como el anillo de un planeta” (Ferrada, 2017, cuarta doble página) nos dice la autora al hablar de la mancha de café en el fondo de la taza. Sin embargo, el principal y más poderoso recurso es el de la prosopopeya, con objetos de la vida ordinaria que están tristes, lloran y sollozan, y cuyos silencios pueden ser percibidos. Objetos que precisan el abrazo de un dios, porque no hay consuelo humano para ellos.

Ferrada presenta como tópico la cotidianidad sufriente por la ausencia, pero también el paso del tiempo. A través de este elemento, retoma la doble perspectiva de víctimas directas e indirectas. Mientras que en *Niños* el tiempo les fue sustraído, en *La tristeza de las cosas* se vuelve una carga infinita para los que esperan,

[...] Yo me quedo  
 en ese silencio y me imagino que pasan los años,  
 miles de años y que el último rastro del paso  
 de los hombres por la tierra, son los huesos de  
 mis manos aferrados a tu taza de café. (Ferrada, 2017, quinta doble página)

Asimismo, la obra de esta escritora presenta un rasgo sobresaliente, permite conjugar la singularidad individual de cada víctima, aquello que marcaba su existir en el mundo, con el universal común a todas ellas. En *La tristeza de las cosas*, como ocurría en *Niños*, solo el epílogo desvela el tema subyacente, la dictadura particular de la que trata, pero que podría ser igualmente la argentina, española, portuguesa, de Guinea Ecuatorial, etc. Ferrada nos cuenta que la barbarie de los verdugos es siempre parecida, su deseo de deshumanizar homogeniza la imagen de la víctima. Empero, cada una de ellas fue un ser humano único con su propio relato, que debe ser recuperado. Desde la lírica, Ferrada restaura la identidad desdibujada, la víctima anónima vuelve a su forma humana, a su entidad negada, para poder ser re-conocida, para ser trazada de nuevo a partir del rastro de lo que dejó.

Por otra parte, si bien en *Niños* sí se dejaba claro que se trataba de la dictadura chilena, y se aludía a los Informes, este segundo libro analizado requiere de un público más informado, o, al menos, con disposición a informarse para comprender lo narrado. Ya que la autora no nombra el régimen dictatorial como tal, y el epílogo ofrece solo algunas piezas del puzle: unas fechas — “entre 1973 y mediados de la década de los ochenta” —; una cantidad — “más de 3000 chilenos y chilenas salieron de sus casas” —; un resultado — “no regresaron” —; y un espacio — “Texto inspirado en la Sala de Memoria del Parque por la Paz Villa Grimaldi” — . Piezas que ayudan a encontrar las que faltan para reconstruir las circunstancias del no regreso.

La omisión de los verdugos en el paratexto final de *La tristeza de las cosas* parece tener un objetivo claro, desplazar el protagonismo del relato, como ya se había hecho a lo largo de todo el texto y como se deja claro en la dedicatoria final: “a los que no volvieron.” Esta estrategia supone una forma de restituir su presencia, de hacerlos volver. Con tal omisión, además, la escritora sustituye un silencio por otro, el doloroso de la espera infinita sin respuesta, el no elegido ni deseado, por el voluntario que no nombra a



los ejecutores, y que al hacerlo cuenta que ese relato histórico no les pertenece a ellos sino a sus víctimas. Porque cuando las dictaduras se explican siempre hay un nombre que sobresale, y unas cifras que se esconden. Y porque como señaló Walter Benjamin: “es una tarea más ardua honrar la memoria de los seres humanos anónimos que no la de las personas célebres. La construcción histórica se consagra a la memoria de aquellos que no tienen nombre.” (*Tesis de filosofía de la historia*, 1940).

Con este libro, la autora chilena pone de relieve que “toda situación es susceptible de ser hendida desde su interior, reconfigurada bajo otro régimen de percepción y de significación.” (Rancière, 2010, p. 51).

## 5. Conclusiones

Ferrada vivió su infancia y adolescencia en un período terrible de la historia de su país, el de la dictadura de Pinochet. De manera inevitable, esas vivencias marcan su discurso literario, su compromiso con una memoria que es también la suya, y su anhelo por una convivencia democrática que no se sustente en la amnesia del dolor ajeno. Por eso, en la construcción de su voz poética-política, la autora no se limita a sus recuerdos, no se circunscribe a su yo. Su mirada se desplaza fuera, hacia los otros, y para verlos halla una doble vía, la documental y la humanística. Ferrada se informa, consulta los documentos y visita los lugares de memoria, para internarse después más allá del dato, de la cifra, buscando a la persona que se perdió tras la categoría de víctima. Para lograr su objetivo, Ferrada recurre a la poesía, porque como decía Alejandra Pizarnik (2014, p. 318):

Escribes poemas  
Porque necesitas  
Un lugar  
En donde sea lo que no es.

En los dos textos poéticos analizados, la escritora chilena encuentra ese lugar en donde los niños y niñas vuelven a serlo, en donde los desaparecidos son de nuevo un tú con el que conversar. La dictadura ya no es algo que ocurrió, sino algo que nos ocurrió a nosotros, que sucedió a nuestros iguales, a otros seres humanos. La poesía se transfigura así en un espacio político que acerca la realidad a las nuevas generaciones, abriendo ventanas a un pasado que se replica en múltiples presentes.

Sin embargo, antes de enfrentar a su público lector a esa realidad, Ferrada lo lleva de la mano por territorios conocidos, los del juego, la cotidianidad, lo íntimo. Las sensaciones que le son familiares lo ubican en la posición precisa, preparan su disposición de ánimo para reconocer como propia la pérdida que revela el documento. Esta singularidad del viaje que propone Ferrada es un acto político en sí mismo, una revuelta lírica que hace justicia y no desdeña a la infancia como agente del cambio social.

## Referencias

- Abuelas de Plaza de Mayo (2013). *Casos resueltos*. <https://www.abuelas.org.ar/caso/athanasiu-laschan-pablo-germln-320?orden=c>
- Bascuñán, K. (2019). Niñxs: a daily imaginary of a girl in dictatorship. *Social Identities*, 25(4), 607-624. <https://doi.org/10.1080/13504630.2018.1514144>
- Biblioteca Regional Gabriela Mistral. (10 de septiembre de 2021). *Cuentos desde la Biblioteca: La tristeza de las cosas* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=lg-4n\\_7\\_dzs](https://www.youtube.com/watch?v=lg-4n_7_dzs)

- Carpenter, H. (1985). *Secret Gardens. A Study of the Golden Age of Children's Literature*. George Allen & Unwin.
- Chirif, M. (31 de mayo de 2014). *Niños*. Revistababar.com. <http://revistababar.com/wp/ninos/>
- Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación. (1996). *Informe sobre calificación de víctimas de violaciones de derechos humanos y de la violencia política*. [https://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/Informe\\_CNRR.pdf](https://pdh.minjusticia.gob.cl/wp-content/uploads/2015/12/Informe_CNRR.pdf)
- Corporación Opción. (2003). *Por los niños y niñas, nunca más*. Corporación Opción.
- Diario Uchile. (24 de diciembre de 2014). *El eco de sus historias: sobre "Niños", de María José Ferrada y Jorge Quien*. <https://radio.uchile.cl/2014/12/24/el-eco-de-sus-historias-sobre-ninos-de-maria-jose-ferrada-y-jorge-quien-2/>
- Duperron, C. (2019). Chile, siglo XXI: cuando la generación de los hijos cuenta la dictadura. *La nueva novela latinoamericana sin límites*. Lise Segas y Félix Terrones (coordinadores). *América sin Nombre*, (24), 29-39. <http://dx.doi.org/10.14198/AMESN.2019.24-1.02>
- Ferrada, M. J. (2016). *Notas al margen*. Santillana.
- Ferrada, M. J. (2017). *Mexique. El nombre del barco* (A. Penyas, Ilust.). Libros del zorro rojo.
- Ferrada, M. J. (2017). *La tristeza de las cosas* (P. Carrió, Ilust.). Amanuta.
- Ferrada, M. J. (2020). *Niños* (M. E. Valdez, Ilust.). Liberalia.
- Ferrada, M. J. (2022). *El idioma secreto* (Z. Celej, Ilust.). Kalandraka.
- García-González, M. (2020). Post-representational Cultural Memory for Children in Chile: From *La Composición* to *Bear Story*. *Children's Literature in Education*, 51(2), 160-178. <https://doi.org/10.1007/s10583-018-9361-y>
- Hernández, B., y Guerrero, C. (2020). Documentalismo, reescritura y apropiación en la poesía chilena reciente. *Aisthesis*, (68), 89-110. <https://doi.org/10.7764/68.5>
- La Capital. (12 de abril, 2015). *Se suicidó el nieto recuperado 109: "El terrorismo de Estado dejó duras huellas"*. *La Capital*. <https://www.lacapital.com.ar/informacion-gral/se-suicidio-el-nieto-recuperado-109-el-terrorismo-estado-dejo-duras-huellas-n492636.html>
- López Badano, M. T., Cums Yumar, L. (2020). Dictadura, memoria y literatura: las variaciones simbólicas del trauma. *Caderno de Letras*, (37), 121-131. <https://doi.org/10.15210/cdl.v0i37.18771>
- Mata Anaya, J. (9 de septiembre de 2022). *Ética, literatura e infância* [Ponencia en congreso]. Colóquio Internacional Educação, Literatura e Ética– Universidade do Porto, Oporto, Portugal.
- Navegando entre libros. (25 de noviembre de 2021). *Escritura para el cambio social | DIRECTO con María José Ferrada* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=mREvC-LMhaY>
- Ocampo Álvarez, D. (2021). Literatura infantil y juvenil antiautoritaria en América Latina. Contrastes entre la literatura y la escuela al representar la realidad. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 23(2), 167-191. <http://dx.doi.org/10.15446/lthc.v23n2.94886>
- Ojo en Tinta (22 de septiembre de 2015). *María José Ferrada: "La poesía me interesa como una forma de mirar"* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=7pu15WJa9bA>
- Ow, M., Gálvez, B., y Gutiérrez, F. (2018). Muertes en literatura infantil chilena actual: naturaleza, experiencias íntimas y hechos sociopolíticos. *Actas del III Seminario Qué leer, cómo leer. Lectura e inclusión* (pp. 281-292). Ministerio de Educación de Chile. <https://hdl.handle.net/20.500.12365/16998>

- Petit, M. (2015). *Leer el mundo. Experiencias actuales de transmisión cultural*. Fondo de cultura económica.
- Piper, I. (2005). *Obstinaciones de la memoria: La dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. ResearchGate. [https://www.researchgate.net/publication/39092971\\_Obstinaciones\\_de\\_la\\_memoria\\_La\\_dictadura\\_militar\\_chilena\\_en\\_las\\_tramas\\_del\\_reuerdo](https://www.researchgate.net/publication/39092971_Obstinaciones_de_la_memoria_La_dictadura_militar_chilena_en_las_tramas_del_reuerdo)
- Pizarnik, A. (2014). *Poesía completa*. Lumen.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. LOM.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Ellago.
- Ruiz-Guerrero, L., y Molina-Puche, S. (2020). Redimensionar simbólicamente el Holocausto: álbumes ilustrados para su abordaje en Educación Primaria. *CLIO. History and History teaching*, (46), 110-121. [https://doi.org/10.26754/ojs\\_clio/clio.2020465279](https://doi.org/10.26754/ojs_clio/clio.2020465279)
- Seminario LIJPE. (6 de julio de 2019). Conferencia “Poesía para habitar el mundo”, por María José Ferrada [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=dWCE\\_SvMwGA](https://www.youtube.com/watch?v=dWCE_SvMwGA)
- Smith, B. H. (2016). What Was “Close Reading”? *The Minnesota Review*, 2016(87), 57–75. <https://doi.org/10.1215/00265667-3630844>
- Suppa, S. (2020). La estética y la voz ficcional en la obra de María José Ferrada. Derribando barreras en la LIJ. *Catalejos. Revista sobre lectura, formación de lectores y literatura para niños*, 11(6), 265- 279. \_\_\_\_\_
- Universidad de Chile (19 de abril de 2022). *U.Chile y AFEP lanzan libro con la memoria histórica de niños, niñas y adolescentes ejecutados durante la dictadura cívico militar*. <https://www.uchile.cl/noticias/185592/infancia-y-dictadura-uchile-y-afep-lanzan-libro-en-valparaiso>
- Villa Grimaldi. Corporación Parque por la Paz (s.f). La maqueta. <http://villagrimaldi.cl/parque-por-la-paz/la-maqueta/>
- Villa Grimaldi. Corporación Parque por la Paz (s.f). Sala de la Memoria. <http://villagrimaldi.cl/parque-por-la-paz/sala-de-la-memoria/>
- Wolf, M. (2020). *Lector, vuelve a casa. Cómo afecta a nuestro cerebro la lectura en pantallas*. Deusto.

## Reseñas

**Traverso, Enzo. (2021). *Revolution: An Intellectual History*. New York: Verso Books. ISBN: 978-1-83976-333-5.**

*Reseñado por: Rafael Pérez Baquero. Universidad de Murcia.*

*Recibida: 16/10/22. Aceptada: 3/11/22.*

A lo largo de su último libro, el historiador italiano Enzo Traverso propone una nueva lectura profundamente interdisciplinar sobre uno de los conceptos más ambiguos, denostados y discutidos de la historia, la política y el pensamiento moderno: la noción de revolución. Al fin y al cabo, al materializar y evidenciar la máxima apertura del, en términos koselleckianos, “horizonte de expectativa” (1993), la idea y práctica de la revolución se han convertido sin duda alguna en un elemento clave del “régimen de historicidad” (Hartog 2007) propio de la modernidad. En este sentido, una de las principales virtualidades de la propuesta de Traverso radica en su capacidad para ofrecer luz en torno a las contradicciones y fricciones entre los heterodoxos campos semánticos asociados a este término, sin reducirlo en ningún caso a un principio hermenéutico unívoco. Por este motivo, la estructura del libro abandona cualquier enfoque de ordenación estrictamente cronológico. Al igual que en otros de sus trabajos, como en el ya clásico *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)* (2009), Enzo Traverso aborda su campo de estudio a través del análisis en torno a las diferentes “imágenes” o “figuras” en torno a las cuales se sedimentan los discursos, las prácticas, los conceptos y las expectativas que se han asociado al concepto de revolución durante los siglos XIX y XX. El propio historiador italiano evidencia de forma explícita la influencia benjaminiana que subyace a este enfoque, en los siguientes términos:

This book does not describe revolutions by following a chronological line [...] Its methodology lies in the concept of “dialectical image”, which grasps at the same time a historical source and its interpretation [...]. Understanding history, Benjamin argued, means looking at the past through its graphicness (*Anschaulichkeit*) and fixing it “perceptually”. Since revolutions are “dialectical leaps” that explode the “continuum of history”, writing their history supposes capturing their significance through images that condense them (Traverso, 2021, p. 26).

En esta línea, *Revolution: An Intellectual History* pone distancia respecto a aquellas lecturas historiográficas contemporáneas que localizan en las prácticas revolucionarias del siglo XVIII y el siglo XIX la potencia seminal que, necesariamente, desembocaría en el totalitarismo moderno. Diferentes historiadores, como François Furet, han definido a las revoluciones de 1879 y 1917 como explosiones de una violencia caótica e hiperbólica cuyas implicaciones políticas no podían sino obstaculizar la construcción y estabilización de las democracias liberales modernas. Desde el inicio de este trabajo, Enzo Traverso se sitúa en las antípodas de estas lecturas al tratar de captar los diferentes estratos semánticos asociados a la historia revolucionaria moderna, explicitando su heterogeneidad y pluralidad etiológica propia. La revolución no debe, apostilla el historiador italiano, convertirse en objeto de idealización y demonización. Al fin y al cabo, estas experiencias no dejan de

redefinirse en nuestro presente, adquiriendo nuevas y diferentes implicaciones políticas, culturales y simbólicas que impiden su fosilización en nuestra memoria colectiva. Sólo desde este prisma exegético será posible dar cuenta de su cambiante significado histórico y de la posibilidad, siempre vigente, de transmitir su legado. La atención a una potencial herencia de la revolución para nuestro presente nos permite establecer hilos de continuidad entre este trabajo y la anterior obra de Enzo Traverso *Melancolía de izquierda: Después de las utopías*. Si en aquella pretendía rescatar un elemento crítico y heterodoxo de la memoria del marxismo contemporáneo no empañado por su recaída en una forma de totalitarismo, en *Revolution: An Intellectual history* Traverso sigue enfatizando la posibilidad de dar sentido a un legado de las revoluciones pasadas fértil para pensar y transformar nuestro presente. Ello explicará, a su vez, que el trabajo del historiador italiano no se limite a realizar una historia de la revolución, desde la Comuna de París hasta el día de hoy. También introduce, de forma paralela y simultánea, un análisis sobre la evolución de las imágenes y prácticas revolucionarias en la memoria colectiva de nuestro presente que destaca la ambigüedad y heterogeneidad inherente a su legado. Ello permite, a su vez, justificar la variedad temática a la que se dedican cada uno de los capítulos de este libro. El primero de ellos se dedica a analizar el rol fundacional que, desde la historia conceptual de la revolución tuvo la metáfora de la “locomotora” como práctica análoga; el segundo, a las diferentes prefiguraciones de los “cuerpos revolucionarios” que, desde las “masas ornamentadas” del fascismo moderno a la productividad de los cuerpos proletarios, ha configurado buena parte del imaginario revolucionario; el tercero a los símbolos y emblemas de memoria fundamentales

de la actividad revolucionaria; el cuarto se detiene en la figura del intelectual que constituye la vanguardia teórica de la revolución, enfatizando sus contradicciones internas y sus roles de clase; el quinto capítulo constituye un análisis de los vínculos y relaciones entre las revoluciones modernas europeas y los movimientos de liberación postcoloniales; mientras que el último de ellos trata de ofrecer una clasificación en torno a las diferentes formas de entender el comunismo contemporáneo, en tanto engranaje fundamental de la actividad revolucionaria.

El capítulo “The Locomotives of History” se dedica al análisis de las locomotoras como catalizador simbólico de la actividad revolucionaria y su interpretación. La potencialidad semántica del mismo radica, a su vez, en las ambigüedades inherentes a su “traslación metafórica” desde el campo del transporte al de la acción política colectiva. Dicha heterogeneidad se declina en dos ámbitos conceptuales radicalmente diferentes. El primero de ellos está vinculado al “soporte tecnológico” de la acción revolucionaria y emancipatoria. En este sentido, Traverso describe una compleja panorámica desde las revoluciones lúdicas a la confianza en la técnica, desde la organización del trabajo, propia del sistema comunista. La segunda cuestión está vinculada a la temporalidad. La locomotora sirve de metáfora de la práctica revolucionaria en tanto que aquella apunta, simbólicamente, a un futuro que se construye aceleradamente. Ahora bien, dicha metáfora ha modificado buena parte de su contenido semántico precisamente por la definición, desde las postrimerías del siglo XX, como condición necesaria para los grandes crímenes consumados a lo largo del mismo. Esta inherente ambigüedad se hace explícita en el recurso a la famosa máxima benjaminiana:

Marx dice que las revoluciones son las locomotoras de la historia universal. Pero quizá sean las cosas de otra manera. Quizá consistan las revoluciones en el gesto, ejecutado por la humanidad que viaja en ese tren, de tirar del freno de emergencia (2008: p. 314).

El segundo capítulo —“Revolutionary Bodies”— se focaliza en la representación de los cuerpos en el interior de los discursos revolucionarios durante el siglo XIX y XX. En este sentido, la tensión fundamental sobre la que elabora Traverso sus tesis radica en el contraste entre la liberación y emancipación de los cuerpos —“Insurgent Bodies”, “Liberated Bodies”— y la necesidad de su disciplinamiento y ordenación —“Productive Bodies”— para la consumación de los objetivos revolucionarios. En este sentido, la mitologización de la corporalidad en el interior de los discursos revolucionarios se une al culto emergente a los “cuerpos muertos” que tienen su materialización en la momificación y exhibición del cuerpo de Lenin. Por ello, aquello que la autora Katherine Verdery denominaba *The Political Lives of Dead Bodies* (2000) introducía un nuevo nivel de complejidad en los estratos semánticos desde los cuales el cuerpo y su potencialidad eran interpretados a lo largo del siglo XX.

El tercer capítulo, “Concepts, Symbols, Realms of Memory” realiza un bosquejo de los posibles *lieux de mémoire* de la práctica revolucionaria a lo largo del siglo XX. La búsqueda de enclaves mnémicos de su legado debe enfrentarse a la principal constatación sobre la que giran la tesis de este capítulo: la tendencia iconoclasta de buena parte de los movimientos revolucionarios contemporáneos. Desde la destrucción de lugares de culto durante la Revolución francesa a la desaparición de iglesias ortodoxas en Rusia durante la revolución

de 1917, llegando hasta la quema de lugares de culto en la Barcelona en el contexto revolucionario tras el estallido de la guerra civil, dicha tendencia iconoclasta re-define y prefigura las condiciones mismas de los “lugares de memoria”. “The revolution should not create museums, it should destroy them. Museums conserve what is dead, where the revolution wanted to break with the past” (Traverso: 2021, p. 182).

El capítulo “The Revolutionary Intellectual, 1848-1945” realiza un análisis histórico pormenorizado respecto a la fisonomía y las condiciones históricas del intelectual considerado como vanguardia cultural de los movimientos revolucionarios del siglo XIX y XX. El estudio que proyecta Traverso explicita las dificultades de elaborar una imagen histórica nítida del mismo, debido a las diferentes categorizaciones que ha recibido y que transitan desde el intelectual burgués, al bohemio, hasta el paria.

El capítulo quinto, “Between Freedom and Liberation”, propone una reconstrucción de las analogías, los vínculos y las radicales diferencias y contradicciones entre los movimientos revolucionarios europeos y aquellos que se originan en las diferentes colonias. A través de una recuperación de las tesis y los debates entre Michel Foucault, Hannah Arendt y Franz Fanon, Enzo Traverso explicita las peculiaridades y rasgos específicos de los movimientos revolucionarios coloniales como irreductibles a las lógicas temporales e históricas de los cambios políticos en el continente.

Como finalización y sistematización de la lectura historiográfica previamente elaborada, el último capítulo “Historicizing Communism” propone una nueva clasificación analítica de las diferentes formas en que los estratos simbólicos asociados a esta ideología política han adquirido a lo largo de la historia. Situándose en las antípodas de

cualquier interpretación que considere al estalinismo como una consecuencia lógica del comunismo, Enzo Traverso propone una división entre diferentes dimensiones y facetas de la ideología que es heredera de Octubre de 1917. En este sentido, distingue entre la faceta revolucionaria, la anti-colonial, la conformación del comunismo como un régimen político estable y, en última instancia, su versión social-demócrata. Estas diferentes “caras del comunismo” que en algunos momentos de la historia se han opuesto entre sí, nos ofrecen una miríada de perfectivas para asumir la complejidad de una experiencia histórica a través de la cual la polifonía de voces que se articulan bajo el epíteto “comunista” adquiere un sentido sistemático y plural.

En definitiva, a través del estudio diacrónico y sincrónico en torno a las diferentes metáforas, figuras o “imágenes dialécticas” que presenta Enzo Traverso, *Revolution: An Intellectual History* proporciona una panorámica radicalmente novedosa e interdisciplinaria respecto a la fisonomía de una práctica histórica sin la que no podríamos interpretar ni la pasada ni la presente centuria.

## Referencias

- Benjamin, Walter (2008). *Obras completas. Libro I. Vol 2*. Abada.
- Hartog, François (2007). *Regímenes de historicidad: Presentismo y experiencia del tiempo*. Iberoamericana.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro-pasado: Para una semántica de los tiempos modernos*. Paidós.
- Traverso, Enzo (2009). *A sangre y fuego: De la guerra civil europea (1914-1945)*. PUV.
- Traverso, Enzo (2019). *Melancolía de izquierda: Después de las utopías*. Galaxia Gutenberg.
- Verderey, Katherine (2000). *The Political Lives of dead Bodies*. Columbia University Press.



**Castro Rodrigo y Emmanuel Chamorro (eds.) (2021). *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de trapo. ISBN: 9788483812655**

*Reseñado por: Álvaro Castro Sánchez. Universidad de Córdoba.*

*Recibida: 15/03/22. Aceptada: 06/09/22*

### Foucault y el neoliberalismo

La obra colectiva que aquí se reseña toma como punto de partida el curso impartido por Michel Foucault en 1979 en el Collège de France bajo el título *Nacimiento de la biopolítica*. Publicado por Gallimard en 2004 (en 2007 por F.C.E. en Argentina y 2009 por Akal en España), los contenidos del mismo formarían parte de los desarrollos que le ocuparon en la segunda mitad de aquella década. Por otro lado, el curso apuntaría ya hacia lo que se ha considerado la última etapa de su pensamiento, dedicado al cuidado o gobierno de sí. Durante aquellos años, el filósofo se había centrado en la elaboración de una *historia* del Estado moderno. Esta se abordaría desde el punto de vista de una historia de la gubernamentalidad, esto es, tratando de identificar los tipos históricos de racionalidad que operan en los modos de dirección de la conducta por parte del Estado a partir de los siglos XVI y XVII. Tal operación había empezado a abordarse en cursos anteriores como *Defender la sociedad* (1976) y *Seguridad, territorio y población* (1978), en los que profundizó en dos de sus planteamientos clave y de mayor influencia posterior.

El Estado moderno buscó el establecimiento de una sociedad disciplinaria instituyendo mecanismos de normalización y disciplinamiento del cuerpo individual mediante dispositivos (como el del matrimonio o las alianzas,

desarrollado en *Vigilar y castigar*, de 1975) o espacios cerrados como la cárcel, la fábrica, el manicomio o la escuela. Por otra parte, tendríamos la «biopolítica» (término que ya aparece en el primer volumen de su historia de la sexualidad, *La voluntad de saber*, de 1976) como una tecnología diferente, la cual opera sobre espacios abiertos y no se aplica sobre el cuerpo individual sino sobre las poblaciones, gestionando la vida biológica para hacer de la biográfica una máquina más productiva.

En *Nacimiento de la biopolítica* el objetivo era «trazar la historia del arte de gobernar» entendido como «estudio de la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política» (Foucault, 2007, p. 17). En el curso anterior se había centrado en la época de la razón de Estado, cuando este se define como una realidad específica que necesita una gestión interna y que entra en competencia con otros Estados, siendo el mercantilismo, la policía (como regulador del comportamiento de los individuos) y el ejército sus elementos más definidores. Sin embargo, a partir de mediados del siglo XVIII aparece una transformación de la razón gubernamental moderna consistente en una limitación del arte de gobernar, no desde fuera del gobierno, sino desde el interior de la práctica gubernamental que demanda «cosas que no deben de hacerse». Por tanto, el interrogante que se planteó Foucault era la relación del

gobierno de las poblaciones con el liberalismo y su institución de la economía política como la racionalidad que promovió tal limitación. Así, profundizó en el estudio del liberalismo clásico, pero, ante todo, en el de sus formas contemporáneas (la alemana, la francesa y la norteamericana, fundamentalmente), extendiéndose en el estudio de la gubernamentalidad neoliberal. Según Foucault, el análisis de la biopolítica solo puede realizarse una vez se haya comprendido el régimen de esa nueva racionalidad.

La premisa del liberalismo clásico era clara: «cómo no gobernar demasiado», es decir, el Estado liberal se basaría en el «dejar hacer» popularizado por Adam Smith. ¿Pero cómo combinar ese *dejar quieto lo que funciona* con la exigencia de estabilidad del Estado y la necesidad de productividad? Es decir, ¿cómo gobernar dejando hacer? En ese punto encontró su lugar el mercado como principio regulador de la sociedad a partir de la competencia y de la ley de la oferta y la demanda.

El liberalismo clásico limitó al Estado desde dentro, pero mantuvo la separación entre la esfera económica y otras esferas de la vida social, como la privada o la de lo íntimo, separación que se disuelve con el neoliberalismo, que apareció como oposición a la política keynesiana y al Estado social de derecho. Para Foucault, este no sería un sistema económico, sino algo así como un nuevo tipo de racionalidad gubernamental que pretende extender la forma-empresa o la forma-mercado a todas las facetas de la vida, construyendo la subjetividad y modos de relación, con uno mismo y con los demás. El acento en la construcción

de dispositivos internos y subjetivos es lo que el trabajador se convierta en «una especie de empresa para sí mismo» (Foucault, 2007, p. 264). Se trata de una modelación de la sociedad según la forma-empresa en el caso del ordoliberalismo alemán, el cual hace de aquella el modelo de todas las relaciones sociales y de la existencia misma, o de la forma-mercado, en el caso más radical del neoliberalismo norteamericano, que traslada los principios de la economía de mercado (inversión, coste, beneficio, bien en términos materiales, bien en términos psicológicos) a todos los ámbitos no económicos.

### **Con Foucault, más allá de Foucault. El neoliberalismo de hoy**

Este sería el punto de arranque del libro colectivo *Para una crítica del neoliberalismo*, publicado por Lengua de Trapo en 2021 y editado por los profesores Rodrigo Castro y Emmanuel Chamorro. Se rehúsa en nuestro comentario del mismo resumir de forma exhaustiva las argumentaciones de los autores que realizan sus aportaciones por motivos de espacio. En su lugar, se ha optado por destacar algunos puntos considerados importantes o líneas que son transversales en sus capítulos y que consideramos que lo convierten en un libro de gran interés.

En primer lugar, es destacable que no es un libro hagiográfico destinado a rendir culto u homenaje a Michel Foucault ni tampoco es un libro mayormente doxográfico, pues, aunque tiene continuamente presente el curso del filósofo francés, así como otras de sus obras, el intento de ir más allá de la misma supera el comentario hermenéutico o esco-

lástico. De tal modo, el libro persigue pensar la actualidad y no tanto el tiempo de Foucault a partir, eso sí, de los análisis de este de la gubernamentalidad neoliberal. Pero dicho trabajo sobre el presente solo es posible comenzarlo confrontando a Foucault con sus propias interpretaciones. Por ejemplo, así lo hacen José Luis Villacañas y Adán Salinas respecto a la interpretación de Foucault del ordoliberalismo alemán en el caso del primero o de los orígenes del neoliberalismo a partir del coloquio Lippman (1938) en el caso del segundo. Por su parte, Rodrigo Castro clarifica la cuestión del interés o la supuesta simpatía de Foucault por el nuevo orden emergente, especialmente en respuesta al libro *Foucault y el neoliberalismo* de Michael C. Behrent y Daniel Zamora (2018), que a ojos del autor fuerzan los textos del filósofo, quien más bien se situaría en una especie de neutralidad descriptiva en su estudio de la racionalidad neoliberal. Por su parte, Sandro Chignola, Jorge Álvarez Yáguez o Ernani Chaves, ahondan en el trabajo más hermenéutico de interpretación del curso de Foucault y de contextualizarlo adecuadamente, mientras que Daniele Lorenzini profundiza en la idea de gubernamentalidad y en la construcción de la forma de vida neoliberal para trasladar ya los instrumentos conceptuales foucaultianos a la lectura de nuestro presente.

En segundo lugar y en ese mismo trabajo de recepción crítica, en el libro tienen mucha relevancia los desarrollos que han señalado las limitaciones de los rendimientos de la obra de Foucault para dar cuenta de nuestro mundo, marcado por la crisis del 2008 y las sucesivas,

como la pandémica o la guerra de Ucrania. Como indican sus editores, constituye un «abanico de perspectivas que abordan distintas problematizaciones, usos, actualizaciones, límites y posibilidades contenidas en *Nacimiento de la biopolítica*» (p.13). En ese sentido, Antonio Rivera destaca las aportaciones de Maurizio Lazzarato acerca del «hombre endeudado» como una explicación de nuestra subjetividad de mayor alcance que la del «empresario de sí mismo» foucaultiana (explotada, entre otros, por Byung Chul-Han). Así, en *La fábrica del hombre endeudado* (2013), Lazzarato analizó la deuda como una técnica invisible de limitación de la libertad, que unida a la moral de la culpa, modela las formas de vida. En ese propósito de ir más allá de Foucault actualizando su legado desde la perspectiva de los estudios sobre la gubernamentalidad ahonda Francisco Vázquez García con su análisis del paso del gobierno bajo las coordenadas del *Welfare* (previo al avance neoliberal) a las del *Wellness*, que ha dejado de lado la cobertura de las necesidades de carencia de los individuos.

Emmanuel Chamorro confronta los aportes de Foucault con filósofos o científicos sociales más actuales como Loïc Wacquant o Wendy Brown. Cabe recordar que esta filósofa, en obras como *El pueblo sin atributos* (2015), partiendo del acuerdo con Foucault respecto a la idea de que el neoliberalismo constituye un tipo de racionalidad que economiza el conjunto de la vida, señala la falta de atención del filósofo francés respecto a sus efectos sobre la desdemocratización o la desigualdad, así como al conflicto político o su influencia en las

instituciones (como las de Justicia). Foucault atendería al *homo oeconomicus* y se olvidaría de cómo construir al nuevo *homo politicus*. Asimismo, propone el sacrificio y no el rendimiento como instancia que define mejor las subjetividades subalternas de un presente que proporciona pocas expectativas de éxito inversor. También se puede añadir que esta filósofa ha escudriñado más recientemente en su libro *En las ruinas del neoliberalismo* (2019) los peligros del populismo de ultraderecha y del conservadurismo en Norteamérica como una vuelta de tuerca más sobre la disolución de lo social y del sujeto político democrático ya operado desde lo que Nancy Fraser llamó neoliberalismo “progresista” (25 de enero de 2017).

En el libro, la herencia del neoliberalismo según Foucault también se confronta con cuestiones como el feminismo (Johanna Oksala), la gubernamentalidad de izquierdas (Daniel Zamora) o el tema del Antropoceno (Sverre Raffnsøe y Alberto Coronel). A destacar el capítulo de Verónica Gago, quien traslada la cuestión del neoliberalismo a Latinoamérica, polemizando con la tesis de la *economización* de todas las esferas de Wendy Brown y adoptando una perspectiva de género, señalando cómo afecta la *politización* neoliberal a los feminismos actuales.

En definitiva, nos encontramos ante un tratado de pensamiento político que recordando la célebre metáfora de la “caja de herramientas” respecto a la obra de uno de los filósofos contemporáneos más influyentes, está plagado de ellas

para pensar e intervenir en nuestro presente.

## Referencias

- Behrent M. y Zamora D. (2018). *Foucault y el neoliberalismo*. Amorrortu.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso
- Brown, W. (2019). *En las ruinas del neoliberalismo* (2019). Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Akal
- Foucault, M. (2006). Historia de la sexualidad I. *La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Seguridad, territorio y población*. Akal
- Foucault, M. (2012). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI
- Fraser, N. (25 de enero de 2017). El fin del neoliberalismo progresista. CXTX. <https://cxtx.es/es/20170125/Firmas/10572/Neoliberalismo-progresista-democratas-Hillary-Clinton-Nancy-Fraser.htm>
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Amorrortu.

