

estructura.

02, 2014

Indiferenciación y despolitización:
una incursión schmittiana
respecto de la tolerancia y la
polémica.

Gilbert Caroca.

Nietzsche en el abismo: Los
Escritos de Turín y la escritura
caótica.

Aldo Bombardiere Castro.

Reflexión sobre la ética en
psicología como herramienta
para la toma de consciencia de la
gubernamentalidad neoliberal.

Jair Carrizo Roa.

Amor en el capitalismo tardío: el
ciclo afirmativo de su praxis.

Bastián Olea Herrera.

'El Príncipe' de Maquiavelo.
Mecanismos de dominación en
un sujeto perverso.

Sebastián Muñoz Meza.

ÍNDICE.

Indiferenciación y despolitización: una incursión schmittiana respecto de la tolerancia y la polémica. Gilbert Caroca.	2
Nietzsche en el abismo: Los Escritos de Turín y la escritura caótica. Aldo Bombardiere Castro.	8
Reflexión sobre la ética en psicología como herramienta para la toma de consciencia de la gubernamentalidad neoliberal. Jair Carrizo Roa.	13
Amor en el capitalismo tardío: el ciclo afirmativo de su praxis. Bastían Olea Herrera.	20
El príncipe de Maquiavelo. Mecanismos de dominación en un sujeto perverso. Sebastián Muñoz Meza.	26

Revista Estructura. 02, 2014. Santiago, Chile. 3ª ed.

Dirección y diseño: Bastián Olea. Comité editorial: Abraham Mendieta Rodríguez, Bastián Olea Herrera, Felipe Márquez Garrido, Gilbert Caroca Martínez, Javier Soto Antihual, Luciano Sáez Fuentalba, Luis Clavería Cambón, Nicolás Aldunate Gaete.

revistaestructura.cl
www.facebook.com/revistaEstructura
@revEstructura

Distribución gratuita. El contenido de esta revista se adhiere a la licencia Creative Commons *Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual* 4.0.



EDITORIAL.

Nos leemos una vez más en este espacio, ahora con una inmensa sensación de alegría debido al progresivo interés y la cálida recepción que Estructura ha ido teniendo en el corto plazo, tanto por parte de la gran cantidad de estudiantes interesadxs, como por académicos y funcionarios universitarios que ven en este proyecto una potencialidad destacable. Tan solo a un par de meses de su concepción, la revista ha recibido miles de visitas a su sitio web, y cientos de lectores para cada uno de los artículos publicados en el primer número.

Esta revista fue creada desde estudiantes y para estudiantes, con el objetivo de socializar la producción intelectual estudiantil, de estrechar lazos de investigación, y de animar a la producción de conocimiento más allá de las aulas. Siendo este nuestro segundo número publicado, y en vista de los lazos que hemos visto nacer en torno a la escritura y publicación de artículos, podríamos considerarnos en buen camino para cumplir dichos objetivos.

Como equipo editorial, nos encontramos convencidos que el conocimiento debiese circular con libertad y agilidad, y verse resignificado en las distintas esferas que componen nuestra vida social. No es posible que espacios donde confluyan miles de individuos en formación universitaria sigan siendo estériles, vaciados de contenido, o transformados en meras relaciones de consumo. Para estos cometidos, las instancias deben ser –de alguna u otra manera– creadas, potenciadas, y aprovechadas. En este sentido, resulta de vital importancia que las y los estudiantes hagan uso de instancias como esta para la difusión de sus propias creaciones, y que así encuentren en dichos procesos productivos valores independientes de los cánones más formales de publicación academicista.

Estamos muy felices de poder aprender nuevamente, entre nuestras propias inquietudes e intereses, en nuestros propios caminos de formación intelectual y social. Las y los dejamos con un variado abanico de temáticas que esperamos despierte sus inquietudes y responda sus cuestionamientos.

Equipo editorial de la revista.

Indiferenciación y despolitización: una incursión schmittiana respecto de la tolerancia y la polémica.

Gilbert Caroca.

Egresado de licenciatura en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado..

1. La era de la técnica y la disolución de la diferencia.

Ante la constitución de la hegemonía de la tolerancia dentro del espacio de lo político, así como ante la problemática (en cuanto a que poco clara, no abiertamente explícita) división y contraposición entre distintas propuestas políticas (la izquierda, la derecha), el día de hoy se puede comprender bajo la mirada del problema de la *despolitización*. Este término, en la vertiente teórica de Carl Schmitt, es caracterizado como uno de los múltiples desplazamientos de centro de gravedad dentro de la historia – por así decirlo– *espiritual* de la humanidad (incluso, siendo más justos, de la historia europea). Es la nueva religiosidad propuesta por la técnica.

Según Schmitt, teórico de lo político, la historia ha pasado primero por un estadio teológico, luego un estado puramente racional, y ahora se encuentra (durante el tiempo de la escritura del texto, es decir, 1962) en lo que denominaría “*la época de la técnica*”. Lo que caracteriza a esta época, dicho en clave weberiana, es el *desencantamiento del mundo*; es decir, la comprensión no-mágica, ausente de contenido espiritual, respecto de todo

lo que se encuentra en el mundo; pero sobre todo, también en la política, y es que según este paradigma técnico los problemas de la guerra y la paz (los problemas más puramente políticos, como notaremos en el primer apartado) pueden ser solucionados por la técnica misma. Schmitt, respecto a esta visión, verá la ingenuidad del vaciamiento mismo de la cultura y una nueva profecía religiosa: la de que la técnica resolverá nuestros problemas de fondo con la guerra y con la paz:

“El que los instrumentos técnicos y las armas sean cada vez más efectivas no hace sino incrementar la verosimilitud de que se los utilice efectivamente. Un progreso técnico no necesita ser progreso ni moral, ni metafísico, ni económico. Y si muchos hombres siguen esperando hoy día del perfeccionamiento técnico un progreso humanitario y moral, es que están vinculando técnica y moral de una forma mágica, y además de esto están presuponiendo no con pequeña ingenuidad que el grandioso instrumental de la técnica contemporánea sólo va a ser utilizado en el sentido que ellos le darían.” (Schmitt, 2009:118)

La guerra y la paz pueden ser tanto reafirmadas como negadas por la técnica. Porque la técnica no es más que un medio de extremación de ellas: hay técnica para la paz, como para la guerra, porque la guerra no es más que la técnica. Pero la técnica no es un concepto que, en su rendimiento, pueda posibilitar la política misma, sino que más bien la pierde en la dialéctica de la *efectividad*. «No hay más política que la de hacer las cosas bien» sería una de las consignas que llegaron el día de ayer a La Moneda, y ésta es una clara muestra de cómo opera el paradigma de la politecnia –es decir, de aquella política ya no política, una técnica gobernante que gobierna desde la indiferenciación de lo que nos hace diferentes. A un gobierno puramente técnico poco le importa la derecha o la izquierda: lo que busca una técnica gobernante es disolver las diferencias políticas (las de amigo-enemigo) a través de un discurso de la efectividad y del progreso técnico. Siguiendo la ejemplificación respecto del gobierno que estuvo de turno en Chile: es bueno recordar cómo su discurso criminalizó fuertemente a la burocracia estatal y ofreció, ante todo, respuestas de tecnificación y agilización de trámites respecto al espectro de lo administrativo.

Lo que sucede es que las medidas de gobierno son *indiferenciadas*. Se plantea un tipo de gobernamentabilidad que no es ya la de *un sector político* –la derecha liberal o la *izquierda* progresista–, sino que se busca la disolución de esa derecha misma en lo liberal y la disolución de la izquierda misma en la idea de progreso: ya no se trata de una distinción entre la derecha y la izquierda, sino que de la unión de estos dos sectores (si

pudiéramos entenderlos como la distinción amigo-enemigos, que veremos más tarde) respecto a los cuales hay una *indiferenciación*. Da igual para derecha e izquierda que estas medidas se establezcan: un gobierno que agiliza mecanismos no es de *derecha*, ni de *izquierda*. No hace diferencia, sino que disuelve diferencias. Despolitiza, indiferencia esos espacios de diferencia política, de altercado político, de confrontación y de extrañeza.

2. Amigos-enemigos: definición schmittiana acerca del concepto de lo político.

En este apartado, el objetivo fundamental es el hacerse a esa idea de Schmitt, que a primera vista nos parece contra-intuitiva. y es que la política, algo así como *la esencia de lo político*, no es tanto el estado ni es tanto la asociación o lo público mismo, sino que la confrontación. Por ello, la vía según la que intentaremos reconstruir esta idea será a través de (i) el carácter no reductible a otra esfera de la distinción amigos-enemigos (que no puede ser parte de lo moral, lo estético, etc.), (ii) el grado existencial del predicado “enemigo” o lo que es lo mismo, la *ontificación* del enemigo *concreto* –punto que nos parece central– y (iii) finalmente la relación que esto tiene con el estado y con la guerra.

No es posible que ‘lo político’ exista y se desarrolle sin que exista la distinción entre amigos y enemigos. Esta idea schmittiana vista así y sin más tiende a malentenderse: es una visión algo oscura y que sin una explicación adecuada no ayuda mucho a la comprensión de ‘lo político’. También, ayuda mucho la distinción entre las palabras latinas *inimicus*

y *hostis*, que, en su uso, difieren al traducir “enemigo” en aquella frase bíblica: “ama a tus enemigos (*inimicus*)...”. Es claro, cuando lo vemos de este modo, que lo que dice Cristo no es que se ame al *hostis*, que es, a fin de cuentas, el enemigo público. La *publicidad* es la que define ónticamente a aquél que es el enemigo schmittiano. Más aún, es la que hace, en los grupos políticos, la dinámica amigos-enemigos, desde su dinámica pública y de real posibilidad de enfrentamiento. Dice Schmitt:

“El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Y este criterio puede sostenerse tanto en teoría, como en la práctica sin necesidad de aplicar simultáneamente todas aquellas otras distinciones morales, estéticas, económicas y demás”. (2009:57)

La dimensión de asociatividad de lo público no pertenece, ni puede pertenecer, ni a lo estético, ni a lo económico, ni a lo moral. En este punto está en juego el conflicto de aquello que llamaríamos una “guerra religiosa”. Es difícil decir al mismo tiempo que no puede ser una variable religiosa la que lleve a la asociatividad de aliados de una determinada creencia para luchar contra los de una creencia opuesta, y por otra parte, decir que hay guerras religiosas. Y es que, según esta visión de Schmitt, las guerras religiosas –en tanto que religiosas– no son guerras. Todo fenómeno bélico tiene su explicación desde la idea de ese *grado máximo de intensidad de una unión o separación*, que en ningún caso puede ser, propiamente tal, lo religioso, sino que viene a ser lo

político mismo. Una guerra religiosa no es tal, toda guerra, de por sí, por ser enfrentamiento entre amigos y enemigos, viene a ser parte de lo político. La idea de Schmitt es que nada que no sea la política tiene la *efectividad* ni la fuerza suficiente para llevar al enfrentamiento bélico, ya que no implicarían un carácter *existencial y concreto*. Insiste Schmitt:

“Los conceptos de amigo, enemigo, y lucha, adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es una negación óntica de un ser distinto” (2009:63).

De lo que se trata, entonces, es de una forma de ser, de un carácter *real*, concreto, en el que los sujetos pueden enfrentarse, más allá de lo moral, lo económico y de lo religioso, y terminen con la vida de sus enemigos. Esto gracias a que el enemigo se encuentra *ontificado*, cosificado, ya no visto desde el punto de vista de la *humanidad*. “*El concepto de humanidad excluye el de lo político*” dice Schmitt (2009:83), pues tiene que ver con el estado de ontificación del enemigo, que forma parte de la esencia de la guerra: no se puede matar al enemigo no ontificado, si se le considera como formando parte de la *humanidad*. No se le mata en tanto que *humano*, se le mata siempre en tanto que otro distinto, ajeno, extraño y hostil –aunque se trate de un niño o de una mujer– pues es el enemigo público, no el enemigo privado –que implica sentimientos y problemas morales– el que cuenta en esta situación, sino que sólo cuenta aquel que pertenece a la lejanía de aquello que constituye al

sujeto en la cercanía de la amistad. Es bajo esta cuestión que dice Schmitt al comienzo de su texto: “*El concepto de estado supone el de lo político*” (2009:49). Esa asociación de amigos y enemigos *deviene* estado, luego de las delimitaciones territoriales en las que “*todo es, al menos, potencialmente político, y la referencia al Estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distintiva de lo «político»*” (Schmitt 2009:53). Lo político, propiamente tal, estaría en esa distinción óptica y en esa posibilidad de enfrentamiento de opuestos, más que en la unidad misma de un determinado grupo. La cuestión es polémica, mucho más que de unión. La precisión del concepto schmittiano para demarcar *lo político mismo*, que es aquello que se superpone o *deviene desde él* (desde el estado), y nos habla de una visión radical en la que la cuestión de la unidad, se desplaza por sobre el de la *alteridad*, la *división* y el enfrentamiento, en definitiva.

La idea es que esta distinción de amigos y enemigos se pueden *aislar* del resto de las categorías (económicas, religiosas, morales, estéticas) y tomarla por sí misma, como dotada de consistencia propia, por medio de la abstracción (Schmitt 2009:58). Es decir que aquello de lo que hablamos cuando hablamos de amigos y enemigos es algo real, vivenciable, concreto, a fin de cuentas *ineludible*, de que está la posibilidad de aniquilar, de matar a quién te es extraño y hostil (en sentido público), independientemente de cuáles sean las virtudes morales que éste tenga, o de los beneficios económicos que uno pudiera obtener al dejarlo a su lado. Es el

otro constituido desde su *alteridad*, desde su *extrañeza hostil*, del ente del que se habla, cuando se menciona la palabra *enemigo*. Y este ente es el objeto primero de la política, y el último es su aniquilación, para el que, de por medio, se constituyen los estados de amigos, las asociaciones, las armadas, los grupos, la política, esa facción de unión entre hombres, de asociación entre hombres, como forma de protección, como forma de ataque frente a los otros.

3. Tolerancia y libertad de prensa: industria de lo indiferente.

Para comenzar este apartado, es necesario precisar que hay cierto grado de *indiferencia*, del que estamos hablando. No es en ningún caso la *indiferencia* moral estoica, que a fin de cuentas se identifica con la virtud. Tampoco es la *indiferencia* de aquel que no va a votar por un candidato, porque no se siente representado por ninguno; ni menos aún la indiferencia de aquel que se muestra impasible. Utilizo aquí la *indiferencia*, como *diferencia*. Derrida, distingue entre dos diferencias, una diferencia *diferenciante* (la *différance*) y una diferencia *indiferente*, que es la diferencia habitual. La segunda acepción es lo que llamaremos *indiferencia*, la diferencia indiferente y si tuviéramos que verbalizarla haciendo referencia a la actualidad política, podríamos hacerlo así: “*solo opinamos distinto, hay que tolerarnos*”. La sentencia pareciera ser típica, poco cuestionada y ampliamente reconocida. El asunto, es que en este tipo de sentencias se encuentra con máxima viveza la *despolitización*, como *indiferencia(ción)*.

Lo que se encuentra aquí es la anulación a toda *polémica*. Es decir, la

pérdida total de la confrontación entre distintos. El uno y el otro opinan distinto, pero no quieren llegar a ninguna consecuencia de esa diferencia: más bien quieren que esa diferencia que tienen, les sea indiferente, que no pase a nada más. Lo que está en juego es que la política, es un espacio donde está puesta en juego la vida misma. Ahora bien, Schmitt precisa al final de su texto que:

“Una agrupación que vea de su lado sólo espíritu y vida, y del otro sólo muerte y mecánica, no significa ni más ni menos que la renuncia a la lucha, y no posee otro valor que el de una queja romántica. Pues la vida no lucha con la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida con la vida, y es de fuerza de un saber íntegro de donde nace el orden de las cosas humanas. *Ab integro nascitur ordo.*” (Schmitt 2009:122)

Era necesario esa sentencia final schmittiana para reflejar que la contraposición de un amigo y un enemigo no es tan sólo una cuestión que pueda ser resuelta en vida y muerte, sino que la confrontación es también un orden de lo humano donde, *el grado máximo de las fuerzas se ve representado* y desde donde se desarrolla el orden de lo propiamente humano, que no puede ser reducido al espíritu de la falta de espíritu que propone la técnica.

Por su parte, la libertad de prensa, no es más que una forma de economización de los medios de comunicación, que no hace caso a esa confrontación entre fuerzas, de las que una puede vencer a la otra, *antes de la publicidad*, por así decirlo. Es decir, se puede publicar en los medios,

acerca de todas las cosas, desde los puntos de vista que se quiera, pero esto ha creado una sociedad de masas que es una forma de cómo la técnica se ha superpuesto a la cultura y la ha terminado por despolitizar y unificar, indiferencia(+) dentro del ámbito de lo que todos debieran gustar y ver.

Y es bajo esta forma que la técnica sale de la neutralidad, y se vuelve una fuerza de extremación, pues es bajo la técnica de la *publicidad* (no como lo público en general, sino como lo propagandístico) llega al encubrimiento mismo de la diferencia y con ello, a su indiferenciación: no hay ya ni amigos, ni enemigos; sino que tan sólo hay un conjunto de sujetos, de individuos inconmensurables e indiferenciados a la vez, entre sí, los cuales no pueden unirse en grado máximo, y tan sólo comparten el mismo habitar en la tolerancia, en la indiferencia y en la fuerza de lo que no es fuerte, vale decir: su mundo completamente despolitizado y graduado en el vaciamiento de la espiritualidad de la confrontación y el advenimiento del vaciamiento total de la cultura.

Bajo esto, la propuesta está en remarcar la primera lectura de la diferencia derridiana, vale decir, la *différance*, la diferencia que diferencia, una diferencia activa que hace que los sujetos, en la actualidad de su desarrollo teórico práctico, de las habérselas políticamente con *otros*, con los *hostis*, ya no lo haga sobre el supuesto de que las diferencias quedarán allí, afuera, sin actuar, sino que las diferencias con el *hostis* son activas, son diferenciantes, son dinámicas y llevan a la confrontación no tan sólo bélica (Schmitt recalca mucho que su filosofía política no es belicista, aunque pareciera estar diciendo lo contrario, es más bien

una interpretación *hiperpolitizante* la que lleva a justificación de dictaduras de largo plazo y a imperialismos de lo político), sino que más bien, dicho en sentido amplio *polémico*. La confrontación ya no disoluble, sino que diferenciante, activa, puesta en marcha, ya no tan sólo como una diferencia que *no molesta*, que es *tolerada*. Sino que una diferencia que da a espacios de violencia ya no sólo desde el poder (no sólo la violencia del que domina con el que subyuga), sino que la violencia que busca un modo de comprensión de todos aquellos contenidos no lingüísticos, ni semánticos de esa diferencia, que la hacen ser una diferencia dinámica: y esto es, el carácter diferido del diferir: el poner a la acción en pos de la diferencia, el mostrar el enojo, el grito ante esa diferencia que no puede ser saldada y que no puede quedar indiferente, sumergida en la pura tolerancia, que no es más que una tecnificación y un vaciamiento del espacio de lo político, o bien, el carácter activo también que tiene la justicia misma, así constituida como fuerza de ley, como esa deconstrucción que hace de la democracia una democracia a través del principio activo de esa *différance*, por la letra forzada, contrapuesta, desde la fuerza misma llevada a sus límites. Es imposible una justicia sin fuerza, así como es perentoria una democracia sin deconstrucción (128). Como hubiese pensado alguna vez Derrida, la *hostilidad* es uno de los motivos más propiamente filosóficos pensables (Derrida 1998:157).

Bibliografía.

- Agamben, G. 2004. *Homo Sacer II. Estado de Excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. 2009. *Signatura Rerum*. Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. 2003. *Escritura y diferencia*. Madrid: Editorial nacional de Madrid.
- Derrida, J. 1998. *Margenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. 1997. *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. 1998. *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Koselleck, R. 1997. *Histórica y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2009.
- Sloterdijk, P. 2011. *Sin Salvación: Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal.

Nietzsche en el abismo: Los Escritos de Turín y la escritura caótica.

Aldo Bombardiere Castro.

Estudiante de filosofía, Universidad Alberto Hurtado.

1. El descenso al abismo.

Los Escritos de Turín (1888) concentran las últimas palabras que Nietzsche emitiera antes de caer en el silencioso abismo de la locura. En ellos se expresan alusiones fragmentadas a las problemáticas que marcaron la etapa postrera de su pensamiento filosófico. En efecto, allí sigue latiendo el diagnóstico sobre la decadencia de la cultura occidental, decadencia que posee como síntomas más notables, como fenómenos palpables de una enfermedad invisible pero existente, al cristianismo, a la cultura y educación alemana, al gusto por Wagner y a la corrupción estilística de un arte escrito para masas que impera en Europa. Todos estos temas, sin lugar a dudas, están tratados por Nietzsche en sus obras precedentes. No obstante, la fuerza, la intensidad, la euforia formal con que ellos son abordados en estos Escritos de Turín refieren a una visión particular. Tanto el rigor estilístico de su otrora gran prosa poética como la aguda profundidad de sus antiguas ideas yacen debilitados en estos textos póstumos. La tartamudez de una pasión que respira sus últimos estertores predomina por sobre el contenido y belleza de su pluma característica. Así, los últimos fragmentos de Nietzsche son testimonios

de un hombre que yace transitando en el filo de una cornisa con todo el riesgo decisivo que ello implica. Son las palabras de un hombre que se escribe a sí mismo con tal de aclarar las cuentas pendientes que mantiene con aquellos temas ya mencionados, pero que en dicho acto de intentar ordenar el mundo, su propio mundo se ve trastocado de raíz.

La mayoría pensará que la consecuencia lógica de la relación de Nietzsche con su obra consiste en devenir locura, en la aniquilación del continente orgánico, la mente, el cuerpo, el cerebro, ya incapaz de abrazar la falta de sistematicidad y de belleza expansiva de su escritura, ya incapaz de contener las ideas sacrílegas que anunciaban el advenimiento de un (súper) hombre nuevo, ya incapaz de aclarar en plenitud las cuentas pendientes con Wagner, su ídolo caído. Así, esos hombres mayoritarios podrían continuar pensando que estos Escritos de Turín son la versión ya deteriorada, los agónicos suspiros donde se evidencia la caída de Nietzsche. En fin, ellos, la mayoría, pensarán que fue demasiado martirio para un solo hombre. Que Nietzsche sufrió más de lo que pudo soportar. Yo, en cambio, tiendo a pensar lo contrario. Que Nietzsche, herido en ese cuerpo tan rebosante en

espíritu, se burló de todos nosotros. De nosotros que nos encontramos sobre el abismo, seguros de caer en el precipicio de la sinrazón, salvaguardados ante el descenso, y que somos incapaces de acceder a su fondo, a la verdad trágica del existir que yace en lo más recóndito de tal abismo. Nietzsche, como Zarathustra, pero ahora ya sin requerir el cuerpo, se burla, ríe y baila. Tan sólo nos es posible percibir los ecos grises, las sombras mudas que suben desde aquella hermética dimensión –la locura– con dirección hacia la superficie en la cual nos encontramos todos los presuntamente saludables, los centrados, los hijos de la razón. Tal vez ese Nietzsche ya no necesita ni el cuerpo para danzar: ensimismado en su ensoñación se menea al compás macabro de Dionisos. Quizás Nietzsche habite, por fin, más allá del bien y del mal, más allá de la dicotomía razón–sinrazón. Esos diez años de locura antes de su muerte e inmediatamente posteriores a los Escritos de Turín bien podrían ser la consecuencia lógica de su obra, pero visto desde otro prisma. Consecuencia lógica entendida como la consumación máxima de un pensar-sentir que se proyecta hacia lo absorto del soñar; consumación donde, después de que la filosofía se transformara en cuerpo, el cuerpo metamorfoseó en un signo de interrogación del que, tal cual como de Dios, nosotros no podemos hablar.

2. Crítica a la idea de cultura y a la práctica civilizatoria.

Uno de los primeros temas al que retorna Nietzsche en estos fragmentos póstumos del año 1888 es al del problema de la cultura y la civilización. Para él la cultura nace como recurso de vida de los débiles. En efecto, si

la cultura se caracteriza por un modo de vida gregario tendiente a anular las diferencias individuales, es decir, por un ethos de colectividad que tiene como fin la supervivencia del conjunto humano en contra de la disposición guerrera propia de la dimensión individual, entonces dicha manera de habitar el mundo no es más que uno de los primeros rasgos de decadencia. Sin embargo, será justamente la cultura occidental moderna la que más fielmente representará este modelo de negación de las pasiones individuales, de subordinación pulsional del individuo ante la dictadura edulcorada de las masas. De ahí emergerá el sistema político más distintivo de una sociedad decadente: la democracia. La cultura democrática de la Europa decimonónica no sólo, como toda cultura, mantiene adormecida las pasiones en pos de ideales de convivencia comunitaria, sino que anula los valores aristocráticos concentrados en la fuerza pulsional, en la centralidad del cuerpo, con tal de imprimir un aura de falso equilibrio, una idea de igualdad basada principalmente en la supresión de la esfera fisiológica. El cuerpo, centro de gravedad del Nietzsche del último período¹, yace anestesiado dentro de toda esa lógica enmarcada en valores tanto cristianos como metafísicos.

El mayor instrumento que pone en ejecución la cultura como mecanismo de expansión se encuentra implícito en el concepto de civilización: la educación. Así, el binomio civilización-educación conforma una fuerza que viene a potenciar aquella idea con aspiraciones universalistas llamada

1 Acerca de esto véase el estudio de José Jara titulado *Nietzsche: el cuerpo como centro de gravedad*.

cultura. Según Nietzsche, será justamente a través de la educación donde se lleve a la práctica la domesticación del hombre, donde se concrete la dominación sobre todo aquello que puede poner en riesgo la estabilidad cultural propia de los débiles, de las masas democráticas, de los hipnotizados bajo afanes igualitarios, de los cristianos. Nietzsche afirmará:

“Educación: un sistema de medios para arruinar la excepción a favor de la regla. Formación: un sistema de medios para disponer el gusto contra la excepción, a favor de los mediocres.” (Nietzsche 2012: 264).

Así, tanto la educación como la formación se dirigen a atacar aquel proyecto de (súper) hombre que es el único capaz de salvar a Europa de su decadencia. No deja de respirarse aquí cierto aire de tono sistémico, es decir, cierta involuntaria visión nietzscheana a concebir la cultura tal cual como después la concebirá Foucault: como un sistema de dispositivos de control que operan en contra de las diferencias y a favor de la instauración de una presunta normalidad.

3. Los dos nihilismos.

Otro de los temas importantes que se dejan filtrar a través de la caótica prosa del Nietzsche que circunda el abismo es el nihilismo. En efecto, cuando Nietzsche habla de nihilismo en la mayoría de sus obras anteriores se refiere a la voluntad de nada que impera en la moral cristiana y en la teoría de las ideas platónicas principalmente. O sea, a través de gran parte de su producción, Nietzsche designa como nihilista a todos los constructos, ya sean éticos, estéticos y/o epistémicos, que niegan la vida en su

profundidad trágica con tal de elevar una ilusión, un espejismo, un teatro absurdo destinado a invertir los valores de un mundo gobernado por los fisiológicamente fuertes.

Sin embargo, es aquí donde Nietzsche acuña otra manera de concebir la noción de nihilismo. Esta noción del último Nietzsche refiere a la pérdida de fundamento, a la disolución de las raíces sobre las cuales creíamos que yacía edificado el mundo. En otras palabras, el sentido de este nihilismo ya no será negador de la vida, sino afirmador de una nada que se nos vuelve inasible: el mundo aparece como una cadena de signos interpretativos donde desaparece lo originariamente interpretado. Como dice Pierre Klossowski:

“No hay original, el modelo de la copia es ya una copia, la copia es una copia de la copia; no hay más máscara hipócrita porque el rostro que encubre la máscara es ya una máscara, toda máscara es sólo la máscara de otra; no hay un hecho, sólo interpretaciones, cada interpretación es la interpretación de una interpretación anterior; no hay sentido propio de la palabra, sólo sentidos figurados, los conceptos son sólo metáforas disfrazadas; no hay versión auténtica del texto, sólo traducciones; no hay verdad, sólo pastiches y parodias. Y así hasta el infinito.” (Klossowski 1986).

Pero, ¿qué hacer ante este último nihilismo que se presenta como la verdad más trágica, la verdad más insostenible del hombre en tanto ausencia de un sentido dado? La única manera de enfrentarse, de darle la cara, de oscilar entre las profundidades de aquella

verdad trágica propia de esta clase de nihilismo y la afirmación fisiológica del devenir, será la disposición estética de la existencia.

Así, el arte se torna el único modo de hacer filosofía. La filosofía aparece en maridaje con el arte. Sin embargo no se trata de cualquier tipo de arte, sino de un arte que vaya en sintonía con el pensar-sentir característico del Eterno Retorno: un superar mil veces el de una vez para siempre propio de la lógica cultural de occidente con la intención de ir más allá del principio de identidad y no-contradicción. Es decir, una relación circular con uno mismo y con la vida, donde se asuma el sufrimiento, se ame el propio destino y se vuelva infinitas veces, de modo cada vez más original y creativo, a danzar al son de la música macabra de un Dionisos que no se cansa de nacer. Si el arte, y tan sólo el arte, es capaz de adentrarse en esos abismos de la verdad, entonces dicha disciplina, dicho modo de encarnar la existencia, es capaz de transfigurar la insoportable y terrorífica mirada sobre el fondo de tal abismo. Sólo el arte en cuanto unificación de la estética estilística y la estética corporal, o sea, como conjugación de la música y de lo fisiológico puede darle sentido y valor a nuestra existencia. Esa conjugación de la música estilística y la estética fisiológica es, en una palabra, la danza. De esta manera si es que habitamos un nihilismo radical, la única alternativa que nos queda para afirmar dicha carencia de sentido originario es la creación estética que gira en torno a la actividad fisiológica.

Esta estética del sentido (musical y corporal, estilística y fisiológica), así, se opone a los valores que ha erigido la modernidad. Como muestra de ello

Nietzsche afirmará, envuelto en la catástrofe formal de una prosa cercana a la enajenación, lo siguiente sobre los estados inartísticos:

“...11. Los estados inartísticos: objetividad, furor del espejo, neutralidad. La voluntad empobrecida, pérdida de capital. 12. Los estados inartísticos: abstracción. Los sentidos empobrecidos. 13. Los estados inartísticos: concunción, empobrecimiento, vaciamiento – voluntad de nada. Cristiano, budista, nihilista. El cuerpo empobrecido.” (Nietzsche 2012: 319).

Vemos que una constante de estos estados es la falta de ponerse en juego del cuerpo, de los sentidos, de las pasiones, en definitiva, de todo lo que ha negado al hombre en la cultura occidental desde el platonismo filosófico hasta el cristianismo religioso.

4. Consideraciones finales.

Lo artístico para Nietzsche descansa en un decir “sí” a la vida en todo lo que ella concierne. Afirmación que tendría como centro de gravedad al cuerpo, pero también a una estilística particular. Quizás sea justamente esta estilística, la de referirse a un tipo de arte en específico, la cual Nietzsche omite en estos Escritos de Turín del año 1888. Y tal vez lo hace justamente porque tan sólo él, en su incommunicable singularidad de (súper) hombre que se adentra en el abismo de la locura, será el único testigo del contenido de ese fondo trágico de la existencia imposible de penetrar para todos nosotros, los normales, los racionales. Y quizás también allí donde Nietzsche toca fondo, en la desmesura de la locura, en lo que ya no se puede acuñar en conceptos, allí, la danza imaginaria,

el cuerpo como delirio, han triunfado sobre toda lógica de la modernidad basada en la evidencia racional, en la comprobación empírica, en la intuición pura. Tal vez Nietzsche es capaz de acceder a una dimensión, la locura, en la cual la modernidad está imposibilitada de penetrar, donde a la modernidad teórica se le nubla la vista. ¡Oh, Nietzsche, soñador sudoroso!, ¿acaso encontraste allí tu más dulce sueño?

Bibliografía.

- Jara, J. 1998. Nietzsche, un pensador póstumo: el cuerpo como centro de gravedad. Barcelona: Antrophos.
- Klossowski, P. 1986. Nietzsche, Polytheismus und Parodie. Fráncfort/Berlín, Ullstein: en W. Hamacher, ed. Nietzsche aus Frankreich.
- Nietzsche, Friedrich. 2012. Escritos de Turín. Cartas y notas de locura. Madrid: Biblioteca Nueva.

Reflexión sobre la ética en psicología como herramienta para la toma de consciencia de la gubernamentalidad neoliberal.

Jair Carrizo Roa.

Estudiante de psicología, Universidad Alberto Hurtado.

Introducción.

Para poder pensar nuestra actualidad, nuestro presente, es necesario siempre volver hacia el pasado para poder reformular lo sucesos que llevaron a poder significar el aquí y el ahora como lo experimentamos. Es necesario dejar de lado la mirada «inocente», y empezar a pensar que la realidad que vivimos a diario no es así por mera casualidad, sino que responde al quehacer activo de ciertos grupos sociales que logran desenvolverse con mayor libertad en el mundo, y acontecimientos históricos que permitieron una desventaja de recursos a otros grupos sociales.

Es imposible pensar al sujeto actual como un individuo. Son muchos los factores que van determinando lo que se podría pensar como «subjetividad». Desde la cultura, hasta el sistema social-económico, como también por las distintas disciplinas, formas de conocimiento, y medios de comunicación masivos.

En este sentido, es posible reflexionar sobre la ética que existe en la psicología institucionalizada, de forma general, sobre cómo se posiciona en la actualidad, pensando a la psicología

como una ciencia social, pero también como una ciencia de la salud, enfocada principalmente al padecimiento y sufrimiento psíquico de las personas. El entender a la psicología en general institucionalizada como respondiendo a intereses ajenos de las mayorías populares de Chile, y específicamente, alejándose de las raíces del constante sufrimiento de las personas y sus problemáticas diarias. La constante normalización presentada en el quehacer psicológico se podría desarrollar como una forma de dominación, que responde a ciertos intereses, y que no se enfoca servir como un saber práctico hacia la toma de consciencia de la fuente del padecimiento actual y el moldeamiento de conductas hacia los ciudadanos. El problema en este caso es el reflexionar sobre el tema ético de que la psicología justamente no desarrolle esta labor, y por sobre todo, que haga esto explícito en su forma de actuar, y la interrogante respecto de a qué responde su forma de desenvolverse como un saber-poder. En otras palabras, la psicología en general no se ha preocupado de dar cuenta de los determinantes de la subjetividad como la conocemos, sino que más bien se ha enlazado con las

propuestas dominantes sobre hacia dónde debería apuntar la subjetividad actual.

Tomando esto en cuenta, en un primer momento se dará un esbozo sobre el contexto de la sociedad actual, basada en los ideales del neoliberalismo, teniendo como eje articulador al mercado. Esto para poder pensar al neoliberalismo como una forma de conducir las conductas, y con ello, moldear las subjetividades.

Posteriormente, se intentará hacer dialogar diversos conceptos teóricos y pensamientos para poder dar cuenta de que, tanto la subjetividad como el ambiente en el cual se desenvuelve esta subjetividad, están contruidos y pensados desde una grupalidad dominante que ejerce el poder acorde a sus intereses. Ya desde la instalación del consumo como forma de ciudadanía, relacionada con la ampliación del crédito, será posible pensar la sociedad de consumo como una imposición. La ciudad, los monumentos, los héroes enaltecidos en estatuas en el centro de la urbe, las calles, homenajes, como también la llamada opinión pública, responden directamente a una intencionalidad que las construye como se nos presentan a diario. La urbanidad responde a la instalación de una narrativa que no representa la heterogeneidad explícita que acontece en la realidad. Es un acallamiento de lo plural, con aprovechamiento de las ventajas de recursos para imponer este relato, como también es posible pensar la llamada opinión pública como una ilusión, sirviendo esto de una metodología netamente política, para imponer un relato específico como la media de las opiniones.

Finalmente, se tratará a la psicología como un saber-poder que trata

de mantener e imponer un cierto actuar, y no se ha enfocado en plantearse como una forma de saber que ayude a la toma de consciencia sobre los fundamentos del malestar en la sociedad actual. Más bien, cómo se ha enfocado en ir reproduciendo estos fundamentos, desde la implementación de la normalidad, o el tipo de ciudadanía esperada por el sistema.

¿La psicología se ha enfocado, como disciplina, y en ser una herramienta de toma de consciencia de esta realidad? ¿A qué ha estado sirviendo el quehacer psicológico? Si se puede pensar a la psicología como una ciencia de la salud que apunta a trabajar el sufrimiento subjetivo, ¿un aspecto ético en la psicología no debería ser la toma de consciencia de que el sufrimiento que padecen los sujetos se vincula, directamente con la estructura social, política y económica, entendiendo que esta última moldea a los sujetos acorde a ciertos valores?

Desarrollo.

El golpe de estado acontecido el 11 de Septiembre de 1973 dio paso a la instauración forzosa y violenta de un nuevo sistema económico y social en Chile, centrado principalmente en la ideología neoliberal, bajo la cual el mercado se presenta como punto central en esta conformación de sociedad.

El neoliberalismo es posible de entender como *“una manera de guiar la conducta de los individuos posicionando al mercado como el territorio exclusivo para la gestión de las relaciones sociales”* (Energici 2012:2). Entender al neoliberalismo de esta forma nos permite tener en cuenta que el sistema económico, ya desde su misma instauración violenta,

ha estado constantemente guiando el actuar de las personas hasta el día de hoy, en que la subjetividad está constantemente bombardeada por un sistema que la amolda a sus propios intereses. En este sentido, y pensando desde Bauman (2005), quién plantea la situación actual como modernidad líquida refiriendo a *“una época de descompromiso, elusividad, huida fácil y persecución sin esperanza. En la modernidad “líquida” dominan los más elusivos, los que tienen libertad para moverse a su antojo”* (Bauman 2005:129), se podría apuntar a que existen grupos con diferencias de recursos en relación a otros grupos, y en esta desventaja sería donde se pueden presentar como entes dominadores en relación a la totalidad.

En la sociedad de consumo (Moulian 1998) se ha instaurado un nuevo tipo de ciudadanía, fundamentada en el acceso al crédito, dejando de lado la noción de ciudadano político. Existe una despolitización ciudadana. La sociedad *“se concibe como un gigantesco mercado donde la integración social se realiza en el nivel de los intercambios más que en el nivel de lo político”* (Moulian 1998:121). Se aspira al poder que se puede ejercer solamente como consumidor. La cultura del Chile actual es atravesada por la lógica del consumo. Es por ello que es posible pensar que la subjetividad promovida desde este marco económico responde a estas ideas del libre mercado.

“Desde el nivel de la subjetividad esto significa que en gran medida la identidad del Yo se construye a través de los objetos, que se ha perdido la distinción entre «imagen» y ser.” (Moulian 1998:106).

La subjetividad común es invadida desde diversos lugares, desde los medios masivos de comunicación, la publicidad. Se introducen tensiones en la vida de las personas, deseos que deben ser satisfechos. La llamada «opinión pública» es posible pensarla desde Bourdieu (2000) como una construcción subordinada a demandas particulares, que dan como producto la ilusión de una media de opiniones, pero que de forma concreta, estos instrumentos están contruidos para dar un resultado ilusorio, ya que finalmente, las encuestas de opinión son instrumentos de acción política. La imposición de un tipo de opinión es finalmente promovida y reforzada por los grupos que ejercen el poder, y esta es movilizada por sus intereses particulares.

Incluso, es posible pensar que la construcción física de la ciudad y el medio ambiente por el cual los ciudadanos circulan puede *“ser manipulado para hacer de él argumento y refuerzo simbólico para una determinada ideología de identidad artificialmente favorecida desde instancias políticas”*. (Delgado 2001:3). Continúa Delgado (2001) planteando que ésto es una *“generación en masa de espacios prostéticos destinados a servir de soporte adaptativo a realidades nuevas, nuevas maneras de relacionar ideología y lugar”* (ídem). Hay una crisis de significado vivido desde el orden político. La urbanidad está constantemente haciendo emerger significados diferentes, nuevos, plurales y cambiantes: esta crisis es hacia la multiplicidad. Desde el orden político se trata de establecer un significado, una homogeneidad, un discurso impuesto que se puede ver claramente

en la construcción de la ciudad, en la monumentalización utilizada, en los «héroes históricos» resaltados, en las «batallas ganadas» que son puestas como puntos de referencia y de orgullo nacional. Pero, ¿qué sucede con lo que queda fuera de este discurso?

Es posible pensar a la psicología en general como la disciplina a cargo de mantener el equilibrio microsocioal – los mecanismos por los cuales se va afirmando y reproduciendo la llamada normalidad (Pérez 2009).

“La psicología en general, en sus expresiones institucionales, se revela como un instrumento de dominación” (Pérez 2009:12)

...esto referido a que mantiene, mediante esta institucionalización, la normalidad; es decir, lo que se podría entender como la *tolerancia represiva*. ¿Qué tipo de participación es promovida por la psicología en general?

La catalogada como «buena participación» apunta a lo institucionalizado y normado. Energici (2012) plantea tres niveles de buena participación: a nivel de consulta, a nivel informativo y a nivel de externalización. La primera apunta a la consulta principalmente, y no a una organización. La segunda apunta a los niveles de transparencia e información que se presentan sobre el funcionamiento. La tercera sobre la ejecución de programas, mediante la externalización de ciertos servicios. Se puede apreciar, en estos tres niveles son muy acotados, y abordan campos muy limitados.

En este sentido, la *“tolerancia imperante es represiva porque permite y fomenta la doble moral y, en cambio, ridiculiza y combate las perspectivas utópicas (de izquierda o de derecha) que aspiran a cambiar*

el mundo” (Pérez 2009:7). Es represiva también *“porque su permisividad aparente encubre y refuerza la falta de posibilidades reales de los marginados”*. (ídem).

¿Cómo la psicología en general se manifiesta ante este contexto de moldeamiento del sujeto? ¿A qué está sirviendo la psicología en la actualidad? ¿Qué sucede con la ética de no explicitar que se sirve, con ello, a servir a la gubernamentalización neoliberal de las mayorías; es decir, ayudar a la normalización de las conductas y subjetividades teniendo los ideales económicos de un sistema desigual como fundamento?

Tomando en cuenta aspectos presentados con anterioridad, pareciese que la psicología en general no ha tomado en cuenta la importancia que posee el contexto social, político y económico que envuelve al sujeto y lo configura de una cierta manera. Hay un tipo de ciudadanía que no se presenta como propuesta desde la psicología: más bien, pareciese que la psicología apunta a corregir estas anomalías normadas impuestas desde la normativa política actual.

Existe un malestar en las personas en Chile (Salazar 2011), y en este punto, la psicología parece relevante, si se considera a la psicología como una disciplina que en una de sus diferentes escuelas se enfoca a tratar este malestar, y a servir como herramienta que apunte a disminuir este malestar. La participación ciudadana ha sido sumamente importante para poder pensar la actualidad. La llamada «vuelta a la democracia» –o mejor dicho, «post-dictadura»– solamente fue posible por las revueltas sociales que apretaron al régimen militar, e hicieron de Chile un país inestable

económicamente, lo que llevó a que el capital internacional no se viera interesado en invertir su capital en este país (Salazar 2011). Aspectos como estos son importantes de considerar si se piensa desde la idea que el modelo económico y sistema social moldea al sujeto. La participación por ende, es un factor crucial para poder enfocarse en tratar este malestar desde su raíz misma.

Es posible pensar el sufrimiento de las personas debido al tipo de cultura en que estamos viviendo, y, en un grado menor, esto se debe directamente al modo en que se instaura un tipo de sociedad. Las relaciones sociales se ven afectadas por esta estructura que determina el actuar, el pensar y el vivir. Se podría pensar el postulado de Humberto Maturana (2012) en el cual plantea que el ser humano, tomando un caso particular, no es violento en sí, como algo innato, sino que esta violencia se debe a la forma en que nos relacionamos con los demás. En este caso, nos parece posible extrapolar esta idea a un tipo de modo de vida que en sí es violento. Existe un tipo de individualidad en dónde el éxito depende exclusivamente de lo que cada uno pueda hacer sobre el otro; hay una negación en este caso del otro, porque solamente se puede ganar en la medida que se es mejor que los demás, más rápido, más inteligente. Es una forma de vivir basada en la negación de los demás, no en un mutuo respeto. Es posible pensar esta determinación de la conducta en diferentes niveles, como éste planteado por Maturana.

En este punto, es necesario hacer la distinción de que el psicólogo, en su actuar, y como sujeto de conocimiento –y por ende, del ejercicio de algún

poder– no debe presentarse como un agente paternalista ante los ciudadanos. Se presenta como necesario un tipo de intervención de empoderamiento, en la cual el rol del psicólogo sea entregar ciertas herramientas para que la ciudadanía sea capaz de tomar consciencia de los problemas sociales ya estipulados. En este punto, la comunidad necesita concientizarse de esta problemática (la gubernamentalidad neoliberal), y desde esta toma de consciencia (Montero 1984), asumir el control de esta actividad hacia un fin transformador. La psicología tendría que entablar un diálogo claro y enfocado a la unión de la teoría con la práctica. Como plantea Montero (1984), *“esto significa oposición a cualquier forma de paternalismo-autoritarismo-intervencionismo”* (Montero 1984:12); es decir, lo central es la participación en su propio proceso de la comunidad misma, desde los ciudadanos mismos en su conjunto como comunidad.

El acto no paternalista, ni autoritario, ni intervencionista, parece un rol central en la ética de la psicología, en el sentido de la toma de consciencia de la forma de moldeamiento que se ejercen desde ciertos sectores hacia un tipo esperado de subjetividad, y de los problemas sociales que se viven.

Conclusión.

Nos parece que actualmente la psicología no se hace cargo del dilema presentado, de este problema político que repercute claramente en los sujetos. La psicología, en tanto ciencia social –pero también como ciencia de la salud– no se ha hecho cargo de este moldeamiento del sujeto, y en una forma más específica, no se ha propuesto a ella misma como una disciplina que

promueva la toma de consciencia de los reales problemas que aquejan a los sujetos. Si bien la psicología se ha tratado de encargar de los problemas y del sufrimiento de las personas, esto se ha realizado en un plano netamente individual –exceptuando los casos en que son terapias grupales o familiares, aunque estas tampoco llegan a un nivel mesosocial o macrosocial. ¿Cuál es la raíz del sufrimiento de las personas? Al parecer se encuentra en el modo de relacionarse unos con otros, como también en que desde lo político-económico se ha promovido un tipo de subjetividad que engendra el sufrimiento. La sociedad de consumo como sistema social es un círculo infinito de desdicha, en donde el consumo lleva a más consumo, y en el cual el desear consumir es el factor que mueve a la sociedad. Es un sufrimiento constante que no acabará. Tomando en cuenta que el ideal del sujeto del crédito está totalmente enfocado al mantenimiento del estado de ciudadano crediticio, dejando de lado todo rol político que podría incidir en algún tipo de cambio social.

La psicología institucionalizada tampoco se ha presentado como definida políticamente. Es imposible pensar una actividad sin que esta tenga un fundamento político, como tampoco es posible pensar al sujeto de forma individualizada. No existe algo similar a lo «a-político», «a-social» o la «a-historicidad». Y parece importante que la psicología defina este campo, por las repercusiones que tiene sobre lo que se trabaja. La subjetividad está moldeada desde estos ideales políticos, y que la psicología se presente como una disciplina sin un tinte político, finalmente, lleva a que se siga reproduciendo un sistema de convivencia, un

sistema cultural, político y económico que, a su vez, sigue reproduciendo el malestar que se vive en sociedad.

Pareciese importante que la psicología se pronunciara sobre lo que ella construye como normalidad, que dentro de la ética en la psicología, este pronunciamiento me parece esencial. Porque, finalmente, ¿a quién está respondiendo en general la psicología? El silencio finalmente responde a la propuesta del sistema actual, a la normalización de esta conducción de conductas.

Al parecer, la psicología en general no se enfoca en ser una herramienta de toma de consciencia sobre el contexto, y las repercusiones que tiene este contexto en la vida de los sujetos. Al parecer, hay un vacío en esta conducta, y específicamente, hay un problema ético desde el psicólogo/a, en el sentido de que posee un conocimiento sobre cómo afecta la estructura social en la subjetividad, pero no se enfoca como disciplina en dar cuenta de esto, con el posterior empoderamiento de la ciudadanía en la solución de este problema. Y por otra parte, no hay un activo quehacer de enfocar a la disciplina en la generación de conocimiento sobre estos factores determinantes que responden a valores netamente económicos.

La conducción de conductas es clara, tanto en la subjetividad como en la ciudad en general. Los valores imperantes son los exaltados en la sociedad actual del consumo y el libre mercado. Pero parece necesario un trabajo del psicólogo como herramienta para que los sujetos puedan tomar conciencia de esta problemática, ya que los afecta directamente, y el psicólogo y la psicóloga, al ser sujetos que poseen cierto conocimien-

to y cierta práctica, es necesaria su aplicación, vinculado a su esfera ética, para la toma de consciencia de este moldeamiento que están sujetos.

Bibliografía.

- Bauman, Z. 2005. Modernidad líquida. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica de Argentina.
- Bordieu, P. 2000. “La opinión pública no existe”. En Cuestiones de Sociología, pp. 220-232. Madrid: Istmo.
- Delgado, M. 2001. Memoria y lugar. El espacio público como crisis de significado. Valencia: Ediciones generales de la construcción.
- Energici, A. 2012. La participación en la gubernamentalidad neoliberal chilena. Revista Latinoamericana de Psicología Social Ignacio Martín-Baró, 1(1), pp. 1-25. www.rimb.cl/energici.html
- Maturana, H. 2012. Tolerancia Cero – Humberto Maturana. Extraído: 23 Junio, 2014. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=R2iMMAg6Kh4>
- Montero, M. 1984. La Psicología Comunitaria: orígenes, principios y fundamentos teóricos. Revista Latinoamericana de Psicología. Volumen 16, N°3.
- Moulian, T. 1998. La construcción hedonista del mundo. En S. Aguilera., J.Aguilera., M. Ahumada., P. Slachevsky (Eds). El consumo me consume (pp. 22-26). Santiago:LOM.
- Pérez, C. 2009. “Tolerancia Represiva y Psicologización”. En La condición social de la psicología (pp.189-198). Santiago: LOM.
- Salazar, G. 2011. Estupor. En El Nombre del Poder Popular Constituyente (Chile, Siglo XXI) (pp. 7 -12). Santiago: LOM.

Amor en el capitalismo tardío: el ciclo afirmativo de su praxis.

Bastián Olea Herrera.

Estudiante de sociología, Universidad Alberto Hurtado.

“En un marco de suspensión de la duda (necesario para la experiencia ritual) y de inmersión absoluta en las emociones del vínculo romántico, las personas pierden de vista el carácter consumista de sus propias prácticas y así reproducen (de modo inconsciente) el orden capitalista.” (Illouz 2009:201).

El presente artículo pretende llevar la concepción del término “amor” a la esfera de la sociología del conocimiento; esto es, explorar la construcción de la ideología que conlleva el concepto. En primer lugar, se seguirán los postulados de Eagleton (1997), quien señala ideología como un proceso material general de producción de ideas, creencias y valores en la vida social, lo cual permite observar el amor como ideología desde el ámbito de su producción material, y desde su producción de ideas. Comprender el amor como ideología desde la perspectiva de Eagleton conlleva identificar tanto las prácticas como instituciones del proceso material en juego.

A través de la sociología del conocimiento, es posible identificar sin mayores complicaciones la génesis histórica del concepto de matrimo-

nio, ligado íntimamente y de forma estructural al amor mismo (en virtud de un occidente industrializado). En base a él, es posible verter luz en un concepto –el amor– que aparece como intrínseco al ser humano, en tanto forma parte de forma visceral en la vida social, pero que se devela como un concepto situado históricamente (Mannheim 1987), hijo de ciertas condiciones estructurales que nos remontan al siglo XVIII. En dicha época empieza a brotar desde Europa el capitalismo como superación del orden feudalista, arremetiendo contra todas sus instituciones y reemplazándolas –a través del Estado– por aquellas funcionales al libre mercado (Polanyi 1944); y producto de este cambio estructural, nuevos preceptos sociales reemplazan a los antiguos a modo de adecuarse a la vida industrial, individual y salarial que conlleva el capitalismo temprano. A través de ésta formulación, daremos respuesta a la interrogante investigativa: ¿cuáles son las implicancias del amor en tanto ideología en su relación con el mercantilismo actual?

Es posible observar ciertas prácticas concernidas al amor que se radican naturalizadas en el traspaso de nuestra intersubjetividad desde productos culturales histórica y políticamente

situados. Un simple ejemplo de esto puede encontrarse sin ir más lejos en las temáticas subyacentes a gran parte de las películas y series televisivas producidas en occidente (y a menudo en potencias económicas), y que luego son replicadas y masificadas en Chile. A través de este consumo de ciertos productos de masas cargados de sentidos, valores y signos, diferentes sociedades se ven expuestas a realidades externas, y, considerando los efectos y potenciales de los medios masivos de comunicación, se lleva a cabo una cierta adoctrinación. Esta gran máquina de dominio simbólico y generación de patrones de conducta es calificada «industria cultural» por Horkheimer y Adorno (1998).

Estas representaciones mediadas por la industria cultural cumplen el rol de enseñar el cómo se debe amar, de manera “práctica”. Se ve promovida una praxis del amor; es decir, se obtienen sus significados desde la cultura, para luego volver a ser reproducidos socialmente, exagerando cada vez más los rasgos de este amor mercantilizado, dando a su vez lugar a una praxis del amor imbuido en un «ciclo de afirmación», cuyas etapas son “cultura—mercado—práctica”, donde, en t_1 , la cultura socializa contenidos a través de la mercantilización, lo cual a su vez se cristaliza en prácticas sociales, las cuales, al reiniciarse el ciclo, vuelven a ser absorbidas por la nueva cultura en t_2 , reproduciendo y reforzando estos contenidos ideológicamente nacidos.

Apoyándose en el análisis de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, Illouz (2009) propone una inversión conceptual: el «fetichismo de las personas», bajo el cual no es ya una mercancía la que parece alienada de sus

productores, sino que es un sujeto el cual parece alienado de las propias mercancías que producen su experiencia. Es decir, nuestra forma de aprehender el mundo se lleva a cabo a través de las posibilidades de interacción que nos ofrecen las mercancías (Debord 1967), pero dicho proceso que opera como un conector entre subjetividades resulta ignorado (Marcuse 1993). Por lo tanto, los individuos suelen experimentar las prácticas del amor de forma sesgada por las mercancías que posibilitan su pleno desarrollo romántico-amoroso (entendiendo principalmente como mercancía a los productos de consumo cultural anteriormente mencionados: películas, series televisivas, música popular, literatura, etc.).

La cultura mediática que promueve las prácticas del proceso material de la ideología del amor no se conciben de manera aislada. Es decir, no es solo el consumismo promovido por la industria cultural lo que plasma una praxis del amor, sino que esta va aparejada a instituciones clásicas, tradicionales, modernas o posmodernas del amor. De esta manera, la industria cultural promueve constantemente la institución del matrimonio (Horkheimer y Adorno 1998), o más bien es el matrimonio quien institucionaliza a la industria cultural en el consumismo del amor romántico. En este sentido, el matrimonio no es sólo esta institución antigua o hecho social total del intercambio entre tribus, sino que también es un mecanismo actual de promover consumismo heteronormativo. Por un lado, la institución del matrimonio como una praxis del amor está relacionada a una reproducción de privilegios y de clase, donde el capital social es puesto en juego en el

mercantilismo amoroso. En la esfera del consumismo, ya no sólo es posible hablar de esta institución clásica o tradicional del matrimonio en tanto reproducción de clase y privilegios de estatus, sino que podemos ampliar a una noción moderna, e incluso posmoderna, del matrimonio como una estética pretensionista de sustento consumista; no es el privilegio de estatus social, sino el privilegio de la posibilidad de consumo que el matrimonio puede sustentar.

Por otro lado, la institución del matrimonio se presenta como la principal herramienta del amor como forma de reproducción del orden social: la imposición cultural del matrimonio se logra institucionalizando la heteronormatividad (siempre promovida por la industria cultural), produciendo una 'familia productiva' que se consume en el capitalismo mercantil. La heteronormatividad que produce las prácticas ideológicas del amor permite reproducir constantemente el emparejamiento de sexos opuestos, dando lugar, entre otras consecuencias, a la generación de un rechazo en el imaginario de un amor entre personas del mismo género. Hoy, en el siglo veintiuno, tal imposición comienza tímidamente a desvanecerse, pero esto ocurre (1) como una nueva forma de mercantilización de una práctica, o bien (2) como un atentado contra la normalización del sexismo machista que reproduce la institución del matrimonio en tanto patriarcalismo, y por ende sometiéndose a una probable neutralización política por parte de los mecanismos de desmovilización propios del capitalismo (Marcuse 1965).

El matrimonio es, entonces (y para nuestra sociedad actual en tanto

ideología, institución y momento histórico), la institucionalización de la ideología del amor como una relación de poder económico y cultural, donde subyace la heteronormatividad (Christian 2004). Su práctica, masificada a través de la cultura popular, institucionaliza las relaciones amorosas. Esta institucionalización recae en varias normatividades socialmente institucionalizadas a través del «ciclo de afirmación» anteriormente mencionado, y se manifiesta, por ejemplo, (1) en los «intercambios de signos», es decir, de gestos ritualísticos (tomarse las manos, posición de las manos en el abrazo), e intercambio de regalos en fechas claves (transformación de eventos cíclicos en eventos de consumo); (2) en las «expectativas de comportamiento sexistas», materializadas en productos o apariencias correlacionados al género, pero de corte impositivo netamente patriarcal, diferenciador y heteronormativizante; (3) la «liberalización de las oportunidades de emparejamiento», es decir, las relaciones de pareja como abiertas, endeble y efímeras, emulando el comportamiento del agente económico (masculino) dentro del mercado, que se rige únicamente según la búsqueda de obtención de beneficio; (4) las «ofertas y demandas patriarcales», que son expectativas socialmente normadas que remiten a cánones de comportamiento marcadamente dicotomizantes y sexistas, tales como la clásica oferta de protección por parte del hombre, la demanda de crianza por parte del hombre, y sus complementarias demandas u ofertas que la mujer se ve socialmente forzada a experimentar, en tanto lado débil de la dicotomía (Bourdieu 2000), entre muchas otras, difíciles de identificar en tanto ideológicamente

insertadas en nuestras conciencias. Podría argumentarse que, de una forma u otra, la industria cultural está dando lugar a representaciones de las relaciones de pareja más laxas o incluso alternativas o derechamente antipatriarcales, las cuales, en teoría, romperían paulatinamente con las normatividades institucionalizadas. Pero ocurre que, por lógicas estructurales concernientes a la producción cultural y su distribución situada, las prácticas seguirían viéndose asociadas a la ideologización propia del obrar de la industria cultural: aunque se amplíen los márgenes del amor, el ciclo de afirmación sigue operando sobre la reasignación de valores, por lo que las nuevas concepciones del amor siempre estarán bajo el alero del consumo acelerado de distinciones, en tanto influenciadas por la sociedad, entremezcladas con el resto de los discursos complacientes del status quo, y finalmente neutralizados de su radicalidad, tal como el concepto marcusiense «tolerancia represiva» indica (Marcuse 1965).

Volviendo al tema anterior. Lawrence Stone, historiador británico, considera que esta nueva ligación del amor como base del matrimonio se trata de uno de los mayores cambios de mentalidad (mentalite) del último milenio de la historia de occidente (Stone 1977:4). Y cómo no, pues va de la mano con uno de los puntos históricos de quiebre más importantes de la historia humana: la revolución industrial. Los notables cambios en las relaciones de producción producidos por la revolución industrial entre los siglos XVIII y XIX en Europa conllevaron drásticas transformaciones en la ideología hegemónica, estableciendo una revolución de las

subjetividades paralela a la revolución burguesa (Macfarlane 1987:3). El capitalismo mercantil, impulsado por los estados-naciones más poderosos de Europa, requería erradicar las estructuras añejas que sostenían el orden feudal. Estas incluían leyes agrarias, relaciones de propiedad comunal, contratos laborales feudalistas, instituciones tradicionalistas o religiosas, entre otras; y en su lugar instalar la propiedad privada absoluta, la apertura de los mercados, eliminación de impuestos, la instalación del patrón oro, los contratos laborales de salario, la “liberación” de las naciones que no se alineaban al mercado, y más atingentemente a nuestro trabajo: la reformulación de las tradiciones, símbolos e instituciones que norman las interacciones sociales cotidianas. Como punto a tratar, nos referiremos a la institución del matrimonio basado en el amor. Esta forma de matrimonio era perfectamente aceptable para el capitalismo (Engels 1908:96), debido a que la complementariedad del matrimonio como un contrato libre con la naturaleza del capitalismo (tal como se mencionó anteriormente) presentan una armonía que radica principalmente en la individualización de las relaciones interpersonales y las instituciones contingentes.

“Cambiano todas las cosas en comodidades, (la producción capitalista) disolvió todas las relaciones tradicionales y heredadas y reemplazó el histórico y cronológicamente-santificado costumbrista derecho por compra y venta, por el ‘contrato libre’.” (Engels 1908:96).

El progreso por sobre las épocas anteriores, estipula Engels, respectaba a superar las condiciones contractuales

heredadas, para dar lugar a los contratos voluntarios. En este sentido, el amor romántico materializado en el matrimonio por amor aparece como compatible con el ideal capitalista de antaño: romper a toda costa con las estructuras que imposibilitan al mercado; ya que él mismo representa un contrato entre sujetos libres, y su sola posibilidad nace desde este cambio de paradigma que es la revolución industrial:

“El matrimonio de acuerdo a la concepción burguesa era un contrato, un asunto legal de negocios, y el más importante a ese respecto, porque decidía la suerte y la desgracia del cuerpo y espíritu de dos seres, de por vida.” (Engels 1908:96–97).

El amor romántico, así, puede ser visto como un producto de la superación de las condiciones feudales por las condiciones capitalistas, y como tal, funcional y utilitario al mercado (Macfarlane 1987:4). La forma propia del amor de parejas casadas correspondería, entonces, al amor sexual tal como aquél vuelto costumbre por la contraposición de la cultura del caballerismo adúltero (Engels 1908:97), cultura que hace alusión a las costumbres colonizadoras de los Estados instaladores del mercado mundial.

De acuerdo a lo anterior, nos percatamos de la naturaleza construida y utilitaria del concepto inicial de amor occidental. El amor resulta ideológico cuando observamos de dónde proviene: la experiencia que vivimos de amor no está exenta de influencias estructurales; es decir, no es el sentimiento gutural y natural que se suele considerar, sino que responde a una serie de prácticas que otorgan

un sentido utilitario al concepto, en tanto (1) el concepto surgió desde una adecuación social a las nuevas formas sociales de producción, las cuales exigieron de la sociedad una reordenación que permitiera la reproducción del capitalismo; (2) las nuevas formas de la sociedad normaron las interacciones sociales, desde la relación feudal hacia un ordenamiento individualista y de intervención mínima, donde la labor Estatal se remite al cumplimiento de contratos y de la sustentación misma del mercado (en tanto órgano puesto); (3) los valores y acciones resultantes reproducen y sostienen, a su vez, a la estructura capitalista; ya que si bien ella instó a que se desarrollaran los valores, es la sustentación de los valores a través de las interacciones sociales lo que permite que la máquina gire (Marcuse 1967); es decir, el capitalismo como shock instaló formas de interacción que posteriormente se reproducen a través del capitalismo objetivamente instalado; (4) la cultura observa estos valores y los stampa, a través de la industria cultural, en obras mediáticas que sustentan, legitiman, instalan y reproducen los valores en forma de prácticas; es decir, observan aquello que es producto de las relaciones sociales de producción y lo materializan culturalmente, instalando los valores como ideas y símbolos en la cultura; (5) la cultura, posteriormente, devuelve a la sociedad al amor como una praxis, exponiendo el amor al servicio del capitalismo como simplemente “el” amor, instalando sus prácticas, símbolos e implicancias en el inconsciente, dando la vuelta entera al ciclo: el concepto proviene desde la lógica mercantil capitalista, es aprehendido por la cultura, y se reproduce hacia los sujetos que obtienen ahora

prácticas y símbolos afines a la lógica mercantil, los sujetos a su vez actuando acorde a dichas prácticas, alimentando nuevamente a la cultura, y así sucesivamente, de forma cíclica (lo que nosotros denominamos «ciclo de afirmación»).

La acción, el concepto que otrora aparecía como vacío de intereses, y natural al individuo, se revela como construido en un momento histórico determinado y unas relaciones productivas dadas que imprimen en él prácticas y significados que reproducen dicho orden, lo cual es de sumo interés para aquellas instituciones estructurales que buscan reproducir y sostener el capitalismo como tal: la burguesía, englobando al empresario internacional, las instituciones eclesíásticas, entre otros.

Bibliografía.

- Bourdieu, P. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Christian, S. 2004. "Love in a Misogynistic Society." *Off Our Backs* 34(5/6):33–35.
- Debord, G. 2002. *Society of the Spectacle*. Canberra: Hobgoblin Press.
- Eagleton, T. 1997. *Ideología: una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Engels, F. 1908. *The Origin of the Family Private Property and the State*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.
- Horkheimer, M., and T. Adorno. 1998. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.
- Illouz, E. 2009. *El consumo de la utopía romántica*. España: Katz Ediciones.
- Macfarlane, A. 1979. *History and Theory, Studies in the Philosophy of History*.
- Macfarlane, A. 1987. "Love and Capitalism." Pp. 1–13 in *The culture of Capitalism*. Oxford.
- Mannheim, K. 1987. *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. 1965. "Repressive Tolerance."

in *A Critique of Pure Tolerance*, vol. 1. Boston: Beacon Press.

- Marcuse, H. 1967. "Acerca del carácter afirmativo de la cultura." 1–34.
- Marcuse, H. 1993. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Polanyi, K. 1944. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Stone, L. 1977. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. New York: Harper & Row.

El príncipe de Maquiavelo. Mecanismos de dominación en un sujeto perverso.

Sebastián Muñoz Meza.

Estudiante de sociología, Universidad Alberto Hurtado.

“De la generalidad de los hombres se puede decir esto: que son ingratos, volubles, simuladores, cobardes ante el peligro y ávidos de lucro.” (Maquiavelo 1999:84)

Introducción.

Es común leer en periódicos, cartas al director, reportajes periodístico e incluso en conversaciones cotidianas, la existencia de ciertas características que son propias de todos los sujetos y a las cuales nada se puede hacer; escuchar, por ejemplo, “todas las personas son individualistas”, sería manifestación de ello. Si aquello fuera verdad, las instituciones apelarían a un cierto tipo de fundamento natural que todos poseemos, generando sus normas y políticas de acuerdo a eso. Las autoridades, por su parte, se comportarían asumiendo propiedades innatas de la ciudadanía, mientras que al mismo tiempo, portaría en su conducta ese elemento vector. Por ende, leyes, instituciones y normas, serían el resultado de esa esencia supra-individual que todos poseemos, pero ¿Qué sucedería si no existe nada parecido a un elemento esencial de la conducta?, ¿si la creencia de una característica común de todas las personas no fuese más que una convención social establecida y extendida?, claramente,

el sistema imperante se derrumbaría.

Desde tiempos pretéritos se ha creído que los sujetos tendrían en sí ciertas cualidades inherentes en su conducta, que permitirían explicar cómo estos se comportan a nivel individual y colectivo. Manifestación de ello es El Contrato Social de Rousseau (1989), donde expresa que el hombre es esencialmente bueno y la sociedad lo corrompería; en esas circunstancias, la sociedad sería la que le da al individuo ciertos elementos reconocidos como negativos. Ahora, en una esquina opuesta se encuentra Nicolás Maquiavelo (1999), quien asume al hombre como “perverso por naturaleza”, por lo que el gobernante (príncipe) debería actuar de un modo particular, para no ver amenazas sus ansias de conquista, sentimiento que también sería propio de todos los sujetos. En la lógica de análisis de Maquiavelo se devela la organización política y el poder como resultado directo de las características esenciales del individuo, sin las cuales, la configuración político-social no tendría sentido. Es por lo anterior, que creo pertinente analizar el entramado teórico de aquel filósofo político, para descubrir desde sus propio diagnóstico de la situación que acontecía a Europa en el siglo XVI, cómo se comprende el su-

jeto y, especialmente, que sucedería si aquel “individuo perverso” no fuese más que una comprensión particular de la realidad que este poseía.

Para tratar lo anterior, parto de la hipótesis de que tanto la configuración política como el poder asociado son el resultado directo de una comprensión particular de los actores en la sociedad; el desarrollo del poder, la manera en que se comporta el gobernante y las instituciones asociados, son el producto de una visión de mundo. Maquiavelo desarrolla una lógica particular de enfrentar al pueblo y la forma en que se configura el poder en el príncipe, por lo que me referiré al modo en que se desarrollan ciertos mecanismos para mantener controlada la población. Esta labor la ejecutaré con la ayuda de los principios teóricos de Michel Foucault, quien me permitirá hacer referencia a los mecanismos de control para retener a la población como cuerpos dóciles, inertes ante el actuar del príncipe. Una vez realizado aquello, haré mención al modo en que Maquiavelo comprende la naturaleza perversa de las personas y las implicancias que aquello conlleva, tanto para los mecanismos de dominación, como de la legitimidad puesta en juego. Espero demostrar que la visión particular que presenta el teórico referido, lleva inexorablemente al derrumbe de su modelo propuesto si el sujeto no tuviese la esencia que asume como dada. Considero que este ha errado en su diagnóstico y existen elementos externos que permiten comprender el modo en que se desarrolla el poder en el siglo XVI, su análisis no sería más que contingente a una situación particular, dejando fuera todas aquellas lógicas de acción que no implican la búsqueda de poder

como leitmotiv de la vida.

Desarrollo.

El Príncipe, de Nicolás Maquiavelo, es reconocida como una de las principales obras filosófico-políticas del siglo XVI. En ella se dirige directamente a Lorenzo de Médici, gobernador de la provincia de Florencia, entregándole un diagnóstico lo que para él representa la naturaleza de los pueblos y la manera en que debe actuar la autoridad (príncipe) en esas circunstancias. De acuerdo al prólogo de la obra, esperaba que fuere de utilidad para que Médici *“llegue a la grandeza que el destino y sus virtudes le aseguran”* (Maquiavelo 1999:5). Si bien el libro fue publicado una vez que el príncipe ya había muerto y, por ende, no sirvió para los fines que había sido generado, aún es de provecho a la hora de entender el modo en que ciertas autoridades comprenden el poder y la naturaleza del mismo, además de servir de radiografía de la forma en que se desarrollaba el principado en los siglos XV y XVI.

Maquiavelo, al realizar un diagnóstico del modo en que el príncipe debe actuar para mantener el poder soberano y controladas a las masas, deja al descubierto una manera particular de aprehender la realidad y el proceder que la autoridad debe adherir a consecuencia de ello. Me concentraré específicamente en éste punto, esperando demostrar que una lógica particular de acción pierde todo sustento si la esencia a la que se apela no es tal o, al menos, no es la única opción posible. Para realizar esto, emprenderé un camino analítico que transitará por los mecanismos de dominación asociados a esa forma peculiar forma de comprender los sujetos y la relación

que ello presta en lo que Maquiavelo refiere como la perversidad natural de las personas.

Pueblo como cuerpo dócil y ejercicio de poder.

En la obra de Maquiavelo se encuentran referencias constantes al modo en que el príncipe debe actuar para mantener el poder y control de las masas; del pueblo y la burguesía. El autor no duda en utilizar la fuerza e incluso la muerte como método de coerción, por ejemplo, el menciona que *“a los hombres hay que conquistarlos o eliminarlos, porque si se vengan de las ofensas leves, de las graves no pueden; así que la ofensa que se haga al hombre debe ser tal, que le resulte imposible vengarse”* (Maquiavelo 1999:13). Se comprende, entonces, que todas las acciones que desarrolle el príncipe son válidas mientras aseguren su mantención en el cargo, con independencia si aquel que representa un obstáculo debe morir o no.

La utilización de la violencia se presentaría como el eje vector en la obra de Maquiavelo, respecto al modo en que debe actuar el príncipe, sin importar que ello pueda considerarse o no como un hecho cruel. Incluso menciona la existencia de una forma correcta de utilizar la “crueldad”, para la concreción de los fines propuestos; aduciendo que la crueldad es bien empleada *“cuando se aplican de una sola vez por absoluta necesidad de asegurarse y cuando no se insiste en ellas sino, por el contrario, se trata de que las primeras se vuelvan todo lo beneficiosas posible para los súbditos. Mal empleadas son las que, aunque poco graves al principio, con el tiempo antes cre-*

cen que se extinguen” (Maquiavelo, 1999: 47). La violencia (en términos de “crueldad”) se desarrollaría de modo correcto cuando se ejerce en el momento inicial y de una sola vez, no como un acontecer constante que con el paso del tiempo puede perder significancia y generar en la población un sentimiento de insurrección que amenace al poder del príncipe. Esta, al manifestarse de forma inicial, serviría de ejemplo para la población a dominar de cómo actuaría la autoridad si ellos no se comportan de acuerdo a los parámetros establecidos, generando en aquellos un profundo temor a las consecuencias que se pueden estribar de su comportamiento, así, su actuar se encontraría mediado por la evitación de las deprivaciones. El acto violento se configuraría de manera útil no solo en el minuto en que este se presentó, sino que también, por los resultados a lo largo del tiempo que ello puede implicar en la población.

La población que teme al actuar de su gobernante es comprensible, a nivel teórico, por los preceptos desarrollados por Michel Foucault, especialmente los que hacen mención a los cuerpos dóciles y poder relacional. Para Foucault (2002) el poder no se constituye como una sustancia, sino que se realiza en las relaciones sociales, configurándose como una acción sobre acciones. No se encontraría en ningún caso como propiedad de un sujeto particular, ni una potestad que se traspassa entre sujeto y sujeto, sino que se manifestaría en las relaciones sociales como posibilidad de comportamiento controlado. Si bien para Foucault el poder así desarrollado se extiende en la población recién en la época moderna, sostengo acá que su utilización es completamen-

te plausible para los preceptos que deja al descubierto Maquiavelo en su consideración de la labor del príncipe. Aunque en el caso referido el poder si se manifestaría como personalizado en un sujeto particular, la manera en que éste se articula a nivel social es coincidente con la propuesta de Foucault, especialmente en lo referente a la aplicación de la acción coercitiva. Foucault reconoce que *“cuando se imponía a un acto, aun cuando fuera y en especial si era al parecer de poca importancia y escasa trascendencia, un castigo calificado de ejemplar, era precisamente porque pretendía obtener correctivo, sino sobre el culpable -pues si se lo colgaba no tenía mucha posibilidad de corregirse- [si al menos sobre él] resto de la población”* (Foucault 2008:22). Por consiguiente, aquel acto inicial violento sería manifestación de un correctivo, tanto para el sujeto o grupo de la población que se ve afectada de modo directo (reciben la sanción) o aquello que por temor, evitarán algún tipo de comportamiento.

El temor que se funda en la población genera en ello expresión de lo que comprendo como “cuerpos dóciles”, dado que *“ha habido en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. Podrían encontrarse fácilmente signos de esta gran atención dedicada entonces al cuerpo, al cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican”* (Foucault 2002:82). Con aquello nuevamente recuerdo a Foucault, pero en este caso para hacer hincapié en la consecuencia de

la configuración del poder en la población. Como ya me referí, el actuar que desarrolla el príncipe genera en la población un comportamiento moldeado, configurado para evitar ciertos actos que consideran como nocivos. Dato esto, la población no actuaría (consciente o inconscientemente) de acuerdo a su propia voluntad, sino que en base a lo esperado por otros. Por ejemplo, formarían parte del cuerpo militar para invadir otros poblados y cumplir así con el deseo expansionista del príncipe, también pagarían todos los impuestos que se aseguran y, lo más importante, no se revelarían contra la autoridad, pese a que lo superasen ampliamente en número y capacidad física.

La crueldad que presenta el príncipe y se configura como violencia real o simbólica me llevan a preguntar el por qué de la apelación a la violencia cómo única forma de mantener controlado al pueblo y cuáles son las razones que permitirían explicar la mantención de su soberanía, pese a que no entrega a los sujetos que de él dependen, elementos que aquellos reconozcan como favorables. Se devela en la comprensión del poder como presente en las relaciones sociales y la configuración de la población como cuerpo dócil, un cierto actuar del príncipe reaccionario frente al modo en que la población puede proceder en su contra. Maquiavelo deja al descubierto que si el gobernante debe intervenir de forma cruel, es porque la población puede hacerlo de la misma manera, y que si uno de ellos va a realizarlo, claramente es de conveniencia (para la autoridad) que lo haga el primero y no el segundo. Acorde a este punto, Maquiavelo reconoce que *“los hombres tienen menos cuidado en*

ofender a uno que se haga amar que a uno que se haga temer; porque el amor es un vínculo de gratitud que los hombres, perversos por naturaleza, rompen cada vez que pueden beneficiarse; pero el temor es miedo al castigo que no se pierde nunca." (Maquiavelo 1999:85). Por tanto, la explicación del actuar del príncipe radicaría en una especie de esencia supra-individual que condiciona a los sujetos como "perversos", donde la única forma de sobrevivir a aquel medio no es solo actuar de esa manera, sino que acrecentarlo, mostrándose como el más perverso en un mundo ya perverso.

Perversidad inexistente.

Como ya he expuesto, Maquiavelo en innumerables ocasiones menciona en "El Príncipe", la condición perversa que ostentarían todos los sujetos; la existencia de una esencia condicionante frente a la cual nada se puede hacer. Reconoce, por ejemplo, que *"el ansia de conquista es, sin duda, un sentimiento muy natural y común, y siempre que lo hagan los que pueden, antes serán alabados que censurados"* (Maquiavelo 1999:18). Así, todas las personas presentarían la necesidad intrínseca de conquistar un territorio, por lo que el gobernante no haría más que seguir una misma lógica de acción presente en toda la población. Comprender la "perversidad" en términos de Maquiavelo implica considerar la existencia de una esencia innata en la sociedad, que guía el actuar de los sujetos y frente a la cual nada se puede hacer. Se buscaría la satisfacción de fines personales, individualistas, sin importar las consecuencias que aquello puede significar a otros. Por ende, la sociedad se configuraría como una especie

de selva, donde gana el que impone su fuerza real/simbólica sobre los demás.

La condición perversa lleva a Maquiavelo a asumir que el actuar del príncipe no es más que el acorde a una situación de conflicto constante, por lo que su actuar sería válido aunque implique romper con pactos ya establecidos e incluso la muerte de aquellos que se oponen. Específicamente respecto a la primera situación, aduce que *"un príncipe prudente no debe observar la fe jurada cuando semejante observancia vaya en contra de sus intereses y cuando haya desaparecido las razones que le hicieron prometer. Si los hombres fuesen todos buenos, este precepto no sería bueno, pero como son perversos, y no la observarían contigo, tampoco tú debes observarla con ellos"* (Maquiavelo 1999:89). Como se puede observar, el comportamiento nocivo se ve justificado en base a una esencia perversa de sujeto, elemento que hace válido un actuar deshonesto. Sin embargo, ¿Qué pasaría si no todos los sujetos fuesen perversos? ¿Acaso el actuar del príncipe se configuraría como ilegítimo?

En condiciones en que el sujeto no es perverso por naturaleza, todo el análisis desarrollado por Maquiavelo es incorrecto, es más, sus consideraciones reflejan una concepción de mundo que solo justifica el comportamiento de dictadores e instituciones fácticas, que pretende la imposición de su visión de mundo por sobre las de todos los sujetos. Afirmo que la concepción de mundo que presenta Maquiavelo es contingente a una situación socio-histórico particular y en ningún caso representa el diagnóstico cierto de una esencia individual; su apreciación del sujeto perverso permite justificar las

acciones en que toda la población también lo es, pero ello es imposible de ser comprobado en la práctica; aducir que el actor es perverso por naturaleza es igualmente válido que afirmar que es naturalmente bueno o que está condicionado por estructuras macro-sociales. Comprender que Maquiavelo ha errado en su análisis implica que toda la lógica de acción que el determina como correcta, también lo es: la manera en que este se legítima, la manifestación del poder como relacional y la configuración del pueblo como cuerpo dócil, no pueden ser justificadas desde la existencia de un sujeto perverso.

El error en el modelo analítico desarrollado por Maquiavelo derrumba la manera en que se comprende el poder y la legitimidad que porta el príncipe; si estos realmente se expresaron así en la empírea, se debe netamente a causas externas y no a una esencia individual condicionante. Toda la reflexión del filósofo político no hace más que posicionar en el centro una relación que realmente es espuria. Me permito otorgar cierta veracidad a la hora de entender la manera en que efectivamente el príncipe actuaba, es posible llegar a creer que él realmente se comportaba tal como Maquiavelo lo menciona, pero ello no implica que su proceder sea válido. Si efectivamente su actuar se desarrollaba según lo descrito, deben existir necesariamente causas externas que posibiliten comprender la legitimidad que usufructuaba el gobernante. Diagnosticar cuáles son las posibles reales causas del puesto que este ostentaba escapan de las labores que aquí he pretendido exponer, sin embargo, establecer la existencia de un punto ciego en su argumento abre camino hacia nuevas

investigaciones y reflexiones, que se dediquen ahora a buscar la real explicación del por qué el príncipe actuaba de cierta forma, y cómo se relaciona ello con la legitimidad que de todos modos posee.

Conclusión.

“El Príncipe”, de Nicolás Maquiavelo, es el reflejo de la forma en que se comprende el mundo en una época determinada, una en la que el actuar del gobernante es el resultado de la perversidad inherente de los sujetos. El comportamiento del príncipe es tematizado por Maquiavelo como si existiera una esencia supra-individual que condiciona el actuar y frente a la cual nada se puede hacer, pero en ningún minuto se cuestiona por la veracidad de esa afirmación. Asumir la existencia de una forma determinada de comportamiento como dada es el principal error en el que cae el teórico; equivocación que lo lleva a avalar y propulsar un actuar específico por la autoridad como única manera de anteponerse a la adversidad y poder lograr los fines que se propone.

El discurso de Maquiavelo me permite extrapolar su error a diversas áreas del saber y, por sobre todo, a la realidad que hoy estamos viviendo en la academia. En las distintas disciplinas se adjudican un cierto conocimiento como dado, correcto, asumiendo que es la manera indicada en que se debe comprender la labor que desarrolla el especialista del área y no reflexiona respecto a las implicancias que ello puede significar, tanto para la propia disciplina, como para la realidad que generan. Situándome en el caso de un estadístico, aquel presentaría un abanico de modelos analíticos y conceptuales que reducen la reali-

dad a números, cifras e instrumentos predictivos. Se cree ciegamente en la veracidad de los modelos y, sobre todo, en la posibilidad de que de ellos se comprenda una parte de la empírea. ¿Qué sucedería si nada de lo que ahí se comprende como plausible realmente lo fuera? ¿No generaría entonces una visión desconectada de la realidad? El mundo es más complejo que el establecimiento de una serie de variables e indicadores que pretenden ser aprehendidos; mientras aquel sea el único modo en que se espera comprender la realidad, pasará una y otra vez lo mismo que le ocurrió a Maquiavelo; asumir un tipo de comprensión del mundo como el único posible. Los modelos de análisis en los que se basa el estadístico son generados por sujetos, inmersos en situaciones socio-histórico particulares y, por lo mismo también representan una comprensión parcial.

Espero que el análisis precedente sirva de utilidad no solo para comprender la manera errónea en que Maquiavelo le otorga características intrínsecas al sujeto, cuando en realidad aquel no las porta, sino que también se utilice de ejemplo práctico a la hora de analizar la manera en que cada uno de nosotros comprende la empírea y la forma en que se actúa en base a ello. No pretendo en ningún caso apelar a la existencia de un comportamiento y aprehensión del mundo como correcto, solamente confío en que sea de provecho para discernir desde qué arista entendemos el mundo y la manera en que esto influencia en la forma en la que actuamos en él.

Bibliografía.

- Foucault, P. 2002. Vigilar y castigar. Buenos Aires: Siglo XXI
- Foucault, P. 2008. Territorio, seguridad y población. Madrid: Akal
- Maquiavelo, N. 1999. El príncipe. Recuperado de http://repositorioeduc.ar/repositorio/Download/file?file_id=7412993e-7a08-11e1-82c2-ed15e-3c494af&rec_id=91778
- Rousseau, J. 1989. El contrato social. Madrid: EDAF.

estructura.

Estructura pretende abrir un espacio de reflexión y discusión para estudiantes universitarios de ciencias sociales y humanidades a través de la socialización y divulgación de su producción intelectual, la cual, de otra manera, quedaría oculta para el público.

A través de espacios críticos como el presente, los diagnósticos, opiniones y proposiciones de los estudiantes pertenecientes a las ciencias sociales y humanidades son capaces de llevar adelante la discusión intelectual de contingencia, poniendo en el campo académico temas y posturas desafiantes del statu quo, enfrentando de esta manera a la hegemonía — poco a poco — desde una trinchera teórica.

Esperamos constituimos como una plataforma efectiva de fomento a este nuevo material intelectual dirigido en pos de una sociedad nueva.