



Castalia

REVISTA DE PSICOLOGÍA DE LA ACADEMIA

Volumen 28, Nº4, 2017



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

Castalia es una publicación bianual de la Escuela de Psicología, que refleja el carácter pluralista, humanista y crítico de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Su objetivo es difundir en el ámbito nacional e internacional la discusión, investigación y reflexión en el campo de la Psicología y las Ciencias Sociales



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

Índice

Presentación: "Malestares"

pp. 3-4

Artículos

El diagnóstico: un malestar silencioso

Ana María Zlachevsky

pp. 6-18

La medicalización del malestar como proceso generador de desigualdad en el sistema de salud chileno

Cristián Busta Cornejo

pp. 19-29

El malestar en la teoría del sujeto de Guy Bajoit

Lorena Araya Silva

pp. 30-38

El malestar en los estudios sobre movimientos sociales

Juan Pablo Rodríguez

pp. 39-53

El SENAME: Crónica de una crisis. Una mirada psicoanalítica sobre el sujeto de Derecho y la institución de protección de la infancia

Nicolás Pinochet

pp. 54-68

El sujeto en la frontera. Theodor Adorno, Joel Whitebook y el legado de Freud

Gustavo M. Robles

pp. 69-84

Reseñas

La diversidad del malestar y la desigualdad en Chile (Reseña de Antonieta Vera (Ed.), *Malestar social y desigualdades en Chile*)

Pablo Pérez

pp. 86-88

Castalia

Revista de Psicología de la Academia
Volumen 28, Nº4, 2017
ISSN: 0719-8051

Presentación

Presentation

El problema del “malestar” ha constituido desde larga data una clave para la interpretación de la subjetividad, sus tensiones y conflictos decisivos. Si bien debemos ciertamente a Sigmund Freud (“El Malestar en la Cultura”) parte importante de la relevancia adquirida por esta idea, desde entonces su presencia—en variados campos de la Psicología y las Ciencias Sociales— ha sido constante en tanto herramienta que permite diagnosticar las distintas tensiones e insatisfacciones que experimentan los sujetos.

Durante los últimos años, el debate por el malestar subjetivo y sus distintas aristas ha cobrado además un renovado vigor, atravesando ámbitos como la salud mental y el bienestar subjetivo, las dinámicas de la vida cotidiana y familiar, los cambios en el mundo del trabajo o la insatisfacción ciudadana ante la política. No resulta extraño, entonces, que la idea de una “sociedad del malestar” haya avanzado recientemente hasta ser propuesta como una clave que permitiría sintetizar los problemas y contradicciones que definen a la individualidad contemporánea.

Sin ir más lejos, la idea de “malestar” ha sido también una de las nociones más utilizadas para abordar ciertas dinámicas subjetivas y consecuencias personales (problemas de salud mental, insatisfacción subjetiva, desafección política) vinculadas a las transformaciones socioculturales experimentadas por la sociedad chilena durante las últimas décadas. De hecho, su uso en tiempos recientes se ha desplazado desde la discusión más estrictamente académica de la Psicología y las Ciencias Sociales hacia el centro mismo del debate público, sobre todo a partir de la tesis de una presencia (difusa, pero constante) de un cierto “malestar” en la sociedad chilena.

Los artículos aquí reunidos abordan el problema del malestar subjetivo desde distintas perspectivas, intentando así dar cuenta de sus más diversas aristas (psicológicas, sociales, culturales, políticas). El artículo **“El diagnóstico: un malestar silencioso”** de Ana María Zlachevsky reflexiona acerca de la idea de malestar a partir de una crítica de los modelos psicoterapéuticos que pasan por alto los contextos vitales del paciente en nombre de técnicas, categorías y estadísticas. Cristián Busta Cornejo en su artículo titulado **“La medicalización del malestar como proceso generador de desigualdad en el sistema de salud chileno”**, se interroga por su parte acerca de la relación entre desigualdades de clase y políticas de salud mental. Desde el punto de vista del socioanálisis, Lorena Araya Silva en su artículo **“El malestar en la teoría de sujeto de Guy Bajoit”** analiza a continuación las tensiones existenciales que emergen a partir de las dificultades que experimentan los individuos para conciliar lo que otros esperan con sus propios deseos.

En **“El malestar en los estudios sobre movimientos sociales”** Juan Pablo Rodríguez explora las razones por las cuales el concepto de “malestar subjetivo”, si bien es frecuentemente mencionado al describir las causas de acciones de protesta social, no ha sido abordado de manera sistemática por las principales teorías contemporáneas de

los movimientos sociales. Nicolás Pinochet, en **“El SENAME: Crónica de una crisis. Una mirada psicoanalítica sobre el sujeto de Derecho y la institución de protección de la infancia”**, problematiza el concepto de niño presente en las orientaciones del Servicio Nacional de Menores (SENAME), ofreciendo desde ahí una reflexión acerca la relación entre lo institucional y lo jurídico a partir del psicoanálisis.

En el último artículo del presente número —**“El sujeto en la frontera. Theodor Adorno, Joel Whitebook y el legado de Freud”**— Gustavo Robles retoma la idea de un malestar irreductible asociado a la tensión entre lo racional y lo natural, entre las exigencias sociales y las dinámicas pulsionales, que supondría necesariamente la existencia subjetiva. Finalmente, en la sección reseñas, Pablo Pérez comenta la publicación reciente de **“Malestar social y desigualdades en Chile”** a cargo de Antonieta Vera, la cual reúne contribuciones acerca de distintas expresiones contemporáneas del malestar.

En suma, los artículos reunidos en la presenta entrega de Revista *Castalia* pretenden ofrecer una mirada amplia acerca de los distintos significados que el concepto de “malestar” asume en variados campos de la Psicología y las Ciencias Sociales contemporáneas.

ARTÍCULOS

El diagnóstico: un malestar silencioso

The diagnosis: a silent malaise

Ana María Zlachevsky*

Resumen

El artículo se inicia con un caso clínico en el que se diagnostica a una paciente como esquizofrénica. Se esboza la idea de que la psicoterapia desde siempre ha estado ligada a la psicología y a su historia. Se sugiere que las dos corrientes fundamentales de la psicología, la conductista y el psicoanálisis, que incidieron en los modelos de psicoterapia, planteaban la comprensión de la psicología como ciencia natural. Entendiendo la psiquis al interior del cerebro y relacionada con el modelo médico de enfermedad y los manuales diagnósticos, DSM y CIE10. Luego se muestra cómo dichos manuales reducen el mundo del paciente a categorías y estadísticas, desconociendo a la persona situada y contextualizada. Se elabora una crítica a esa comprensión utilizando para ello el movimiento antipsiquiátrico clásico. Sobre esa base y considerando el malestar que puede significar un diagnóstico se invita a mirar el mundo del paciente. Para ello se propone dar un giro ontológico que permita que la psicoterapia emerja en una relación de intimidad, yo - tú, propuesta por Buber.

Palabras clave: psicoterapia, movimiento antipsiquiatría, crítica a los diagnósticos, giro ontológico

Abstract

The article begins with a clinical case in which a patient is diagnosed as schizophrenic. It outlines the idea that psychotherapy has always been linked to psychology and its history. It is suggested that the two fundamental currents of psychology, behaviorist and psychoanalysis, which influenced the models of psychotherapy, raised the understanding of psychology as a natural science. Understanding the psyche within the brain and related to the medical model of disease and diagnostic manuals, DSM and ICD10. Then it shows how these manuals reduce the world of the patient to categories and statistics, ignoring the person situated and contextualized. A critique of this understanding is made using the classic antipsychiatric movement. On that basis and considering the discomfort that can mean a diagnosis it invites to look out at the patient's world. For this purpose, it is proposed to give an ontological turn that allows psychotherapy to emerge in a relationship of intimacy, I - You, proposed by Buber.

Keywords: psychotherapy, antipsychiatry movement, criticism of diagnoses, ontological turn.

* Terapeuta Sistémica Centrada en Narrativas, Supervisora Acreditada. Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile. Decana (i) Facultad de Ciencias Sociales (FACSO), Universidad Central de Chile. Correo electrónico: ana.zlachevsky@ucentral.cl

Un caso clínico

Estela Alon tiene 17 años, es hija única y su madre, soltera.

Desde muy chica fue una niña distinta: decía ver personas que nadie más veía, como también describía colores en torno a la gente con las que estaba.

Para la madre esto no era anormal pues sabía que su propia madre, mientras vivió, también veía cosas. Sin embargo, cuando entró al colegio, una de sus profesoras supo que los compañeritos la encontraban rara y la creían mentirosa. Hizo llamar a la madre y le sugirió que la llevara a un psicólogo o a un psiquiatra pues podía tratarse de una enfermedad mental. La madre, acostumbrada a estas visiones, prefirió enseñarle que estas cosas solo podía hablarlas con ella. Esto hizo más estrecha la relación entre madre e hija.

Cuando Estela tenía 15 años, su madre enfermó de neumonitis. Tardíamente llegó al hospital, donde falleció después de una semana internada. El golpe para Estela fue muy fuerte pues casi no tenían contacto con la familia extendida de la madre. A su padre nunca lo conoció.

Una prima de su madre se hizo cargo de la niña y la llevó a vivir con su familia en Concepción. Allá tuvo que convivir con un primo y una prima desconocidos de edades similares. La falta de su madre hizo que Estela se aislara tanto de sus familiares como de los compañeros de su nuevo colegio. Fue considerada como una niña huraña y depresiva. Como alumna era del promedio.

Estaban empezando la temporada de exámenes y Estela se hallaba bastante nerviosa con los estudios. Por otra parte, todos en la casa estaban también alterados: su primo daba la prueba de aptitud y su prima estaba saliendo con un muchacho que su madre no aceptaba.

En este clima, una noche Estela se atrasó en bajar al comedor y su tía subió a verla. La escuchó conversando sola y en un lenguaje difícil de entender. La tía se asustó y a la semana siguiente, la llevó a consultar un psiquiatra que la diagnosticó como esquizofrénica (DSM IV: 295.30) (Asociación Americana de Psiquiatría, 1994).

Desde entonces comenzó un tratamiento con antipsicóticos que lentificaron tanto su razonamiento como su físico, lo que hizo que se quedara muchas veces inmóvil mirando el vacío. Pasó los exámenes pero al año siguiente fue una de las malas alumnas. Aunque sus tíos trataron de que no se extendiera el rumor, la noticia de que Estela estaba loca, llegó a sus profesores y compañeros. Esto hizo que todos la trataran en forma diferente: algunos parecían tener miedo o recelo en su presencia y evitaban mirarla a los ojos, mientras otros parecían exageradamente atentos.

Para Estela el peor efecto de esta medicación fue perder el contacto con el espíritu de su madre. Cuando llevaba varios meses de tratamiento, llegó al colegio una psicóloga que, observándola en talleres y otras actividades, pensó que, independiente del tratamiento médico, Estela necesitaba consultar a un(a) psicólogo(a). Se lo hizo saber a su tía pero ésta no hizo caso del consejo.

Unos tres meses después Estela hizo un intento de suicidio tomando las pastillas que su tía usaba para dormir. Afortunadamente no tuvo consecuencias fatales. Esto sirvió para que su tía, después de consultar con el psiquiatra, la llevara a consultar a un psicoterapeuta.

Introducción

Lo primero que conviene aclarar es que casos como el de Estela son muchos. La idea de iniciar este artículo con un caso clínico es para precisar

que las opiniones que se exponen tienen como telón de fondo la psicoterapia.

La psicoterapia ha estado ligada a la psicología, a las conductas llamadas anormales y a la salud mental desde siempre, por lo que no es posible hablar de psicoterapia sin referirse a la psicología. Según Molinari (2003): “la psicología ha producido —de acuerdo a distintas Weltanschauungen— diferentes modelos de hombre, los que a su vez han alimentado la creación de diferentes psicotecnologías” (p. 3), o modelos psicoterapéuticos. Siguiendo el hilo de la historia, es posible decir que la comprensión de lo psicológico necesariamente está determinada por las diferentes formas de comprender a la persona y al ser humano, por tanto distintas maneras de tratar con el comportamiento catalogado como anormal. Según Davison y Neale (1980),

el hombre de la Edad de Piedra, hace medio millón de años, tenía la convicción de que la conducta anormal era obra de los demonios, por lo cual perforó con diligencia y, probablemente con buenas intenciones, partes del cráneo de la persona enferma de manera que pudieran salir de él los malos espíritus. (p. 25)

Para los autores recientemente citados, existen casos similares en el pensamiento de los chinos antiguos, los egipcios y los griegos. Incluso Hipócrates, dicen, planteaba que “recibió sus primeros conocimientos en una de las escuelas griegas especializadas en el tratamiento de la conducta enajenada mediante exorcismo” (Davison y Neale 1980, p. 25). En otras palabras, los enfoques que tratan la conducta anormal van desde la demonología, hasta las distintas formas de psicoterapia de nuestros días.

A pesar de que han pasado varias décadas desde que Eysenck (1952) cuestionara la validez de la práctica psicoterapéutica, en su artículo sobre efectividad en Psicoterapia, todavía hoy dicha disciplina sigue en entredicho. Como sostiene Ascorra (2002) “tanto psicólogos como pacientes, empresas aseguradoras, organismos del Estado, etc. se planteen críticamente frente al tema de la eficacia de la psicoterapia en

término de resultados para los pacientes” (p. 21).

El objetivo de este trabajo no es responder a la pregunta de si la psicoterapia es o no efectiva, sino más bien es una invitación a detenerse a pensar lo que implica una relación terapéutica, en que la intimidad de al menos dos subjetividades está en juego, e invitar a quienes lean este artículo a tomar posición sobre la ontoepistemología a la base de las estrategias que utiliza el terapeuta.

La Psicoterapia hija de la ciencia

En el siglo XIX —época en que la psicología surge como disciplina independiente—, ésta trató de desarrollarse a la luz del estatuto epistemológico de las ciencias de la naturaleza tratando de explicar “lo humano” como fenómeno natural. Al contexto de ese hecho alude Ortega y Gasset (1964) al sostener que en esa etapa de la fe en la ciencia

no era sólo y primero una opinión individual, sino, al revés, una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de éstos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar, quieran o no. (p. 52)

Por lo tanto, los psicoterapeutas, que nacieron al alero de las corrientes psicológicas o psiquiátricas, prácticamente no tuvieron alternativa. Estaban compelidos a seguir el modelo de la ciencia natural moderna con una fuerza que, en general, no se podía resistir.

No es de extrañar, entonces, que la mayoría de las corrientes terapéuticas nacidas de teorías de los siglos recién pasados —caracterizadas por el acercamiento científico-natural al ser humano, vean al paciente como alguien externo al terapeuta y, de una u otra manera, alguien posible de someter a una observación pautaada y, por tanto, ser sujeto de objetivación.

El médico alemán Wilhelm Griesinger, retomando una hipótesis de Hipócrates, “insistió en que el diagnóstico de un desorden mental obedece a causas fisiológicas” (citado en

Davison y Neale, 1980, p. 35). El buscar las causas en la fisiología fue entonces un gran avance, en el sentido de que el desorden mental dejó de ser visto como producto de la posesión demoníaca. Moreno (1997), refiriéndose a ello, escribe:

Griesinger, en 1861, ubica a las enfermedades mentales dentro del cerebro, y las clasifica con tal rigurosidad como para fundar la psiquiatría. Lo psíquico queda subordinado a las funciones de un órgano: el cerebro. La psiquiatría encuentra su piedra basal y el método de la ciencia empírica su objeto de estudio. (p. 94)

Los planteamientos de Griesinger fueron considerados y estudiados por Emil Kraepelin, que en el año 1883 propone un sistema serio y riguroso para clasificar las enfermedades mentales. Kraepelin seleccionó con bastante detención ciertos síntomas, “a los que llamó *síndromes* y que aparecían juntos con tal regularidad que se podía considerar que tenían una sola causa” (Davison y Neale, 1980, p. 35). Ello permitió diferenciar y clasificar los trastornos mentales. Desde entonces la psiquis se ubicó en el cerebro y hasta nuestros días no ha sido fácil mirarla de otra manera.

A principios del siglo XX, Freud, sustentando sus planteamientos en el paradigma de la ciencia, en especial la física, propuso dirigir la mirada al interior del cerebro y ubicar ahí las explicaciones del comportamiento humano. Sostuvo que lo psíquico era la manifestación de un conjunto de fuerzas y energías que provenían de la transformación de la energía metabólica. Estas fuerzas luchaban entre sí para ser liberadas y, de esa manera, poder volver al estado de equilibrio previo. Las llamó fuerzas libidinales o libido. La libido era para él una fuerza pulsional instintiva que daba origen al funcionamiento psíquico. Postuló un concepto de instinto que incluía una raíz biológica junto a la energética, y a partir de allí, según Moreno (1997) “utilizando la idea de la evolución de Darwin, consideró en la historia personal de cada ser humano, fases de maduración y también obstáculos” (p. 94) para el desarrollo. Su teoría, rigurosa y seria, utiliza ciertos planteamientos de la física de entonces

que extrapola al aparato mental o psíquico. Quería dar cuenta del comportamiento humano sobre una sólida base científica, que en aquella época se la podía dar la física.

Uno de los principios básicos que le permitió explicar gran parte de su teoría fue el *Principio de Constancia*, de Fechner. Sobre la base de dicho principio propuso el *principio del placer*. Escuchémoslo en las propias palabras del psiquiatra vienés:

[L]os hechos que nos han movido a opinar que la vida psíquica es regida por el principio del placer hallan también su expresión en la hipótesis de que una de las tendencias del aparato anímico es la de conservar lo más baja posible o, por lo menos, constante la cantidad de excitación en él existente. Esta hipótesis viene a expresarse en una forma distinta la misma cosa, pues si la labor del aparato anímico se dirige a mantener baja la cantidad de excitación, todo lo apropiado para elevarla tiene que ser sentido como antifuncional; esto es, como displaciente. El principio del placer se deriva del principio de la constancia [...]. Profundizando en la materia hallaremos que esta tendencia, por nosotros supuesta, del aparato anímico cae, como un caso especial, dentro del principio de Fechner de la tendencia a la estabilidad, con el cual ha relacionado este investigador las sensaciones de placer y displacer. (Freud, 1981, p. 2508)

Nadie hoy, en el ámbito de la psicoterapia podría dudar de la importancia que tuvo el planteamiento freudiano al instaurar una forma de entender la psiquis, propuesta que llega hasta nuestros días.

La *verdadera realidad psíquica* (termino que utilizó para referirse al inconsciente) siempre guió sus investigaciones, a pesar de que hay veces, en que los psicoanalistas se olvidan de ello. Los planteamientos freudianos pueden haber cambiado en manos de sus continuadores, pero probablemente su método, su modo riguroso y exhaustivo de investigar, su interés por descubrir el misterio del inconsciente continúan hoy vigentes, con pocas variantes en los psicoanalistas ortodoxos.

Así como el psicoanálisis impactó fuertemente a la psicología y a la psicoterapia, fundamentalmente en el área clínica, también dejó una imborrable huella en ellas el conductismo. Skinner es el gran representante de dicha corriente. Aunque el origen de la psicología experimental, puede decirse¹, data de 1879 —cuando Wilhelm Wundt funda el *Primer Laboratorio de Psicología Experimental*, en Leipzig—, es Skinner quien da el giro científico pragmático al estudio de “lo humano”. El controvertido psicólogo no sólo tuvo influencia en la clínica, sino que llevó sus planteamientos y hallazgos a otras ramas del saber, como el desarrollo de programas de enseñanza de conducta dirigida, técnicas de autocontrol, moldeamiento, enseñanza programada. Desde Freud, en el ámbito de la psicoterapia, ningún autor ha sido tan elogiado, tan mencionado, tan citado erróneamente, tan atacado y tan defendido como Skinner. En su *Autobiography* (1967) da a conocer su teoría del condicionamiento operante y muestra cómo llegó a elaborar sus planteamientos, los que aparecen explícitos, entre otros, en su libro *Registro Acumulativo*.

El conductismo —afirma—, es un planteamiento que hace posible un enfoque experimental efectivo de la conducta humana. Necesita tal vez ser aclarado, pero no discutido. No me queda duda alguna sobre el triunfo final de la tesis, no porque se pruebe si es correcta, sino porque constituirá el camino más directo hacia una exitosa ciencia del hombre. (Skinner, 1967, pp. 409-410)

El único camino certero del conocimiento psicológico —y la posibilidad de ser incluido en el estatuto científico del conocimiento—, debía ser el experimental, entendiendo al hombre desde la perspectiva de la ciencia natural.

Ambas corrientes, la conductista y el psicoanálisis, fueron fundamentales para el desarrollo de la psicología y de la psicoterapia.

¹ Digo “puede decirse” ya que de la obra de Wundt suele omitir el hecho de que se dedicó los últimos 20 años de su vida al desarrollo de su obra *Völkerpsychologie* —que podría traducirse como *Psicología Cultural*—, en la que

Como escribe Capra (1985), estas dos influyentes escuelas de pensamiento psicológico son “muy diferentes en cuanto a sus métodos y a sus ideas sobre la conciencia, y sin embargo adscritas, en su esencia, al mismo modelo newtoniano de la realidad” (p. 194).

Ello, según el mismo autor, es producto de que surgieron en una época “en la que el pensamiento cartesiano estaba dominado por el modelo newtoniano de realidad: por tanto, ambas imitaron los modelos de la física clásica, incorporando en sus esquemas teóricos los conceptos básicos de la mecánica newtoniana” (Capra, 1985, p.185). La objetividad del observador, así como las ideas de neutralidad y de investigación experimental, no permitían cuestionamiento.

Las corrientes psicoanalíticas y cognitivas conductuales no ponen en duda que el investigador y su objeto de estudio, la persona, son entidades distintas y separadas. La neutralidad, requisito de la ciencia, era posible de aplicar a las *ciencias humanas*. Esta particular epistemología afirma Keeney (1991), “cobra múltiples formas, incluidas las de observador y observado, terapeuta y cliente, individuo y familia, teórico y clínico, subversivo y patrón, hombre y naturaleza” (p. 128). El ser humano como un ente sale al encuentro del mundo, el que, a su vez, lo encuentra. Sostiene Keeney (1991), “el hombre actúa sobre el ambiente, el ambiente actúa sobre el hombre” (p. 129). Esta separación entre ambiente y ser humano —que separa al hombre de su medio—, al trasladarse al campo de la terapia, llevó a mirar al paciente, necesariamente, como *lo otro*, como un ente posible de estudiar y definir.

defiende la introducción de métodos histórico-interpretativos como única forma de investigar procesos psicológicos superiores.

El otro como sujeto de observación y diagnóstico

El comportamiento del “otro” debía ser claramente descrito por el psicólogo y comprensible a la luz de los parámetros culturales vigentes. Cuando no era así necesariamente se incluía en una u otra categoría clasificatoria y se etiquetaba como comportamiento alterado. En el caso de Estela, su diagnóstico es tan objetivo que incluso lleva un número que no necesita interpretación. Esta actividad de ordenamiento, dice Szasz (1964) pasó a ser un imperativo de las llamadas ciencia del comportamiento. De esa manera, el terapeuta se ve obligado a mirar al paciente como sujeto no sólo distinto de él, sino categorizable y diagnosticable. Escuchemos a Anderson (1997): “el terapeuta se convierte en un experto en observar, revelar y reconstruir la historia tal como *realmente* es y tal como *debería ser*. El conocimiento del terapeuta da forma a sus observaciones y las valida” (p. 65).

Según esta perspectiva, mientras mayor conocimiento tenga el terapeuta de teorías explicativas, mientras mayor neutralidad y objetividad caractericen sus apreciaciones, mayor tranquilidad para ejercer su rol y mejor podrá ayudar al paciente.

Refiriéndose al comportamiento normal y anormal, Szasz (1964) plantea que los psiquiatras consideraron “que la enfermedad mental era un problema separado e independiente del contexto social en el que aparecía” (p.62), de tal manera que era *la persona* la que enfermaba. Así, en el decir de Anderson (1997), el papel del terapeuta pasó a ser el de “diagnosticar la disfunción o el defecto” (p.67); describiendo su falla y la posible causa de ésta podría prever la forma de trabajar con la persona de modo de devolverlo al estado *normativo* esperable. La misma autora escribe:

[L]os diagnósticos operan como códigos culturales y profesionales para recolectar, analizar y ordenar datos a la espera de ser descubiertos. A medida que se descubren similitudes y pautas, la gente y sus problemas se

asignan a un sistema de categorías de deficiencia, mantenido a través del lenguaje y los vocabularios de las psicoterapias, entonces, son impersonales y desconocen el carácter singular de cada individuo y situación. (Anderson, 1997, p.67)

La terapia tradicional —que nació siendo hija del paradigma científico—, se fundó, a la par, en el *modelo médico* de enfermedad y, por tanto, de curación.

La descripción de patologías, y el levantamiento de datos rigurosos, específicamente en el ámbito de la salud mental, llevó a la elaboración del *Manual de diagnóstico y estadística de los trastornos mentales* (en inglés, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, DSM), elaborados por la Asociación Psiquiátrica de los Estados Unidos. Dicho manual, que actualmente va en la versión quinta, contiene en el cuerpo del texto una clasificación detallada y sistemática de los trastornos mentales proporcionando claras categorías diagnósticas, con el fin de que los clínicos y los investigadores de las ciencias de la salud puedan no sólo diagnosticar, sino intercambiar información.

Pero como su nombre lo dice, los comportamientos anormales son desviaciones respecto a una norma. Esta clasificación permite situaciones paradójicas, tal como la informada por Ferreira (1991) acerca de una investigación realizada en Estados Unidos. En dicho estudio, las características asignadas al adulto sano general coincidían con las del hombre adulto sano, pero no así con las de la mujer adulta sana. De acuerdo con estos resultados, concluye que “se puede ser hombre y adulto sano simultáneamente, pero pareciera que no se puede ser mujer sana y adulto sano a la vez” (p. 222). A su vez Pérez (2015), advierte que la normalidad o sanidad es la del “*hombre* (literal: varón), blanco, adulto, racionalista, productivo, emprendedor, padre, relativamente contenido en su expresión, que se adapta fácilmente a las rutinas del trabajo (del que sea) heterosexual (en el sentido preciso de relación hombre-mujer)” (p. 161). Son esas características las que

dan la pauta para estudiar desviaciones estadísticas.

Si bien la OMS (*Organización Mundial de la Salud*) recomienda el uso del Sistema Internacional denominado *CIE-10*, cuyo uso está generalizado en todo el mundo, su base de análisis no es distinta. La lista de códigos *CIE-10*, *Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y otros Problemas de Salud* (del inglés ICD, *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*), va en su décima versión; de ahí su nombre, *CIE-10*. Dicho manual provee los códigos para clasificar las enfermedades mentales, es decir las desviaciones de la norma, y una amplia variedad de signos, síntomas, hallazgos anormales, denuncias, y causas externas de daños y/o enfermedad. Cada condición de salud puede ser asignada a una categoría y darle un código de hasta seis caracteres de longitud, en formato de X00.00 (Organización Panamericana de la Salud, 2003). Esta posibilidad de manuales clasificatorios de las enfermedades mentales es posible, entre otras cosas, en tanto la mente es concebida estando al interior del cerebro.

Quienes nos dedicamos a la psicoterapia sabemos lo que implica un diagnóstico. Los diagnósticos no responden a causas unívocas e inequívocas y las posibilidades de error son muchas. La comprensión de la psiquis al interior del cerebro, empieza a ser revisada y muchas veces, como sostienen Bertrando y Tofanetti (2004), “atacada frontalmente” (p. 93). Los terapeutas chilenos no hemos estado ajenos a ese debate, y gracias a las investigaciones de Gregory Bateson, Margaret Mead y otros antropólogos orientados al estudio de distintas culturas, en algunos de ellos “surge una crítica radical de la psiquiatría y de las variadas terapias” (Bertrando y Tofanetti, 2004, p.93), crítica en la que se destacan los planteamientos del conocido movimiento antipsiquiátrico.

El movimiento antipsiquiátrico

Uno de los giros que cuestiona la mente al interior del cerebro está dado por el movimiento antipsiquiátrico, término acuñado

por el terapeuta y filósofo marxista David Cooper (1985) en su conocida obra *Psiquiatría y antipsiquiatría*, escrita en el año 1967. No obstante, es posible situar el comienzo de este movimiento en 1957, cuando Thomas Szasz, psiquiatra húngaro radicado en los Estados Unidos, pone en duda la realidad de la enfermedad mental entendida como un suceso que ocurre al interior del cerebro, y hace pública su tesis en la obra *Dolor y placer* (1988). Para Szasz, la enfermedad mental no es otra cosa que una etiqueta, una palabra, no tiene existencia en sí. Según los psiquiatras italianos Bertrando y Toffanetti (2004), para Szasz “toda la historia de la psiquiatría es una historia de mitos” (p.95).

Es posible definir el movimiento antipsiquiátrico que Pérez (2015) llama clásico como un movimiento crítico, que tuvo repercusiones en distintos países y que se caracteriza por cuestionar las prácticas psiquiátricas tradicionales y la noción de enfermedad mental al interior del cerebro. Szasz en su libro *El mito de la enfermedad mental* (1964) sostiene que “los psiquiatras consideraron tradicionalmente que la enfermedad mental era un problema separado e independiente del contexto social en el que aparecía” (p.62). El profesional debía ser capaz de hacer volver al individuo al mundo de dónde provenía, pero, hacerlo volver normal. En el caso de Estela que dejara de alucinar.

Los planteamientos de Szasz fueron bastante controvertidos y tuvo serias repercusiones en el ámbito profesional, hasta el punto de que casi lo dejó fuera del mundo psiquiátrico y del universitario. Sólo pudo seguir ejerciendo en una cátedra en el *Medical Center Upstate de Syracuse*, en el estado de Nueva York. Si bien Szasz no se consideraba a sí mismo como un antipsiquiatra, el resto de los académicos de salud mental sí lo incluyen en este movimiento.

La influencia del pensamiento de Laing también fue de gran importancia, especialmente con la publicación de su libro *El yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad* (1964). Su interés por la fenomenología y el existencialismo, rechaza gran parte de los asuntos que gobiernan

el pensamiento psiquiátrico de la época, poniendo el acento sobre otra forma de entender la salud mental, el contexto del que el paciente forma parte, es decir el individuo situado. A pesar de que como afirma Balbuena (2011), Laing decía “no me veo a mí mismo como un antipsiquiatra” (p. 677), ha sido reconocido como parte de esa corriente.

Los antipsiquiatras no cuestionan el hecho de que algunas personas tengan problemas psicológicos; tampoco cuestionan que la psicoterapia sea inútil; lo que cuestionan es el origen poco claro de estos problemas, así como el que sean llamados enfermedades mentales. Sobre todo, discuten las opciones médico-farmacológicas de los tratamientos, lo que Foucault llamó *la medicalización de la vida* (Foucault, 1977) y el comprender los problemas psicológicos como problemas *de la persona*, desconociendo el contexto en que la llamada enfermedad mental emerge (familia, escuela, exigencias sociales y laborales, relación de pareja, etc.). En el caso de Estela su origen mapuche. Por su parte Cooper (1985) afirmaba que lo que se llamaba locura es producto de un estilo de sociedad, y que su verdadera solución pasaba por una acción política, no por un diagnóstico y tratamiento de la persona, mal llamada, a sus ojos, enferma.

Según Szasz (1964), la psicología y la psiquiatría, mantuvieron una estrecha relación con la filosofía, hasta finales del siglo XIX. “Desde entonces, los psicólogos se han considerado científicos empíricos, y se supone que sus métodos y teorías no difieren de las del físico o el biólogo” (Szasz, 1964, p. 21). A pesar de los años que lleva la psicología clínica tratando de ser considerada científica, ello no se ha logrado. Opazo (1992) afirma:

[E]l epistemólogo Thomas Kuhn se pregunta: ¿cómo es posible que los científicos sociales tengan la misma cualidad intelectual, la misma viveza, creatividad y aptitud lógica que un físico, un químico o un biólogo contemporáneo, y su ciencia sin embargo no haya sido capaz de logros semejantes? La respuesta a la interrogante de

Kuhn se desprende casi directamente: nuestro objeto de estudio es más difícil de conocer. (p. 43)

¿Será sólo eso? ¿Será únicamente que nuestro objeto de estudio es más difícil de conocer —lo que parece efectivo—, o será que, además, nuestro objeto de estudio no es susceptible de ser *objetivado* en un sentido científico-natural?

El terapeuta interpreta lo que le pasa al paciente desde su particular perspectiva, no podría ser de otra manera. Pero, dada la gran cantidad de teorías que sirven de base para explicar su trabajo, se requiere, como sugiere Sartre (1971), “dilucidar primero las nociones de hombre, de mundo, de ser-en-el-mundo, de situación” (p. 30) que el terapeuta profesa, de lo contrario su quehacer se reduce a la aplicación de técnicas sin la debida fundamentación ontoepistemológica que sustenta lo que hace.

El giro ontológico

Abordar la noción de hombre de cada terapeuta no permite un pensamiento al estilo del pensamiento científico, sino que exige un pensar de otra manera, un pensar las propias creencias y cómo ello se traduce en una interacción terapéutica. Pero ello no es fácil de alcanzar, en tanto por lo general nuestras reflexiones tienden a poner de manifiesto aquello que aprendimos de manera *automática* —y sin siquiera percatarnos de ese *automatismo*—, sobre los hechos y acontecimientos. Para acercarnos a esta otra forma de pensar, en las que nuestras creencias fundamentales se transparenten, se necesita detenernos a meditar sobre cómo cada uno entiende el misterio de la vida y responde a la pregunta *¿qué es el ser del ser humano?* o *¿qué significa decir que uno mismo es?* Dicha pregunta no es habitual en los estudios sistemáticos de la psicología por lo que no hay costumbre de reflexionar sobre lo ontológico. Heidegger (1964) sugiere que para ser capaces de pensar seriamente sobre aquello, la trascendencia del ser humano, se requiere que *aprendamos* a pensar de otra manera. Siguiendo lo que propone en el libro *¿Qué significa pensar?*, podemos decir que el hombre aprende

en la medida que se vea interpelado a ello. En el libro *Relatos clínicos, Filosofía y terapia narrativa* (2015) expongo que en mis clases al hacer la pregunta por lo que entiende cada terapeuta por el ser del ser humano la respuesta, siempre, es de *sorpresa*.

Cuando Heidegger se refiere a detenerse a pensar no está insinuando que *en todo momento* tengamos una actitud de pararnos a reflexionar sobre lo fundamental y lo accesorio de cada situación a la que nos vemos enfrentados, lo que paralizaría nuestro actuar (o poco menos), sino que ese tipo de pensar debería estar presente cuando la situación a la que nos enfrentemos amerite ser meditada, de tal manera que *no* nos escapemos de reflexionarlas o no demos respuestas añejas que ya no hacen sentido a quien está pensando. En otras palabras, detenerse a pensar en la propia concepción ontológica. ¿Creemos que el ser humano que nos mira a los ojos y nos dice que la vida le duele es posible de objetivar?

Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* (2001) sostiene: “el pensar, dicho sin más, es el pensar del ser” (p.261). No pensar el ser en el modo de la conceptualización —es decir, en el modo de definirlo, apoderarse de él, calcularlo, dominarlo y controlarlo—. Es especialmente necesario tener que pensar seriamente en el ser hoy en día, dado que “en la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar” (p. 260). Desde la modernidad o época técnica el pensar sobre el ser ha estado ausente y la idea de trascendente particularmente mal entendida, desechada. Para que podamos volver a pensar-lo “nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar” (Heidegger, 2001, p.260), que a ojos de Heidegger se remonta, en último término, a Platón y Aristóteles.

Como es sabido, Heidegger, ya en *Ser y Tiempo* (1998), antes, inclusive, se refiere al pensamiento ontológico, un pensamiento que dirige su preguntar al hombre situado aquí y ahora (*Dasein*). Sostiene allí el pensador de Friburgo que “lo puesto en cuestión en la pre-

gunta que tenemos que elaborar es el ser” (Heidegger, 1998, p. 29). Esforzarse por abrir la mirada a tratar de entender de otra forma al *hombre* y a la *mujer* en psicoterapia, a aquellos que frente a nosotros nos dicen que la vida les duele y ante los cuales, en innumerables ocasiones, el terapeuta se queda sin respuesta, o busca, ciego, respuestas dadas por distintas teorías que, en definitiva, no lo satisfacen.

La psicoterapia *científica* no ha estado orientada hacia pensar lo ontológico, eso es claro, ha estado orientada, más bien, a cifras, a promedios, a efectividad, a metas. No obstante, los reportes de resultados no son del todo satisfactorios o son francamente insatisfactorios. No es poco usual hoy en día encontrar artículos como el de Barbara Stock intitulado “Preguntas últimas. Un terapeuta confrontando su propio pensamiento mágico” (2009, p 61). Este tipo de artículo, que con anterioridad parecía que sólo estaba presente en las publicaciones esotéricas, forma parte de revistas importantes en el ámbito de la psicoterapia, como *Psychotherapy Network*, o forma parte de las discusiones de investigadores en psicoterapia como las del congreso de la *Society for Psychotherapy Research*, realizado en junio de 2009 en Santiago de Chile. Quisiera mencionar, a modo de ejemplo, que un panel que tuvo mucho éxito en el mencionado congreso fue el de la Dra. Peláez, de la Universidad Católica de Chile, que llamó *La espiritualidad del terapeuta y la práctica terapéutica* (*Society for Psychotherapy Research*, 2009, p.71), donde enfatizó la importancia de la espiritualidad en los procesos psicoterapéuticos. No estoy diciendo que se deba incluir la espiritualidad, sino tener una postura frente a la interrogante de qué es el ser humano, la vida y la trascendencia.

Una afirmación, que ha sido bastante polémica en el pensamiento de Heidegger (1964) es la frase *la ciencia no piensa*. Como él mismo afirma, la frase *la ciencia no piensa*, si no es leída en el contexto en el que se está planteando, puede para muchos parecer escandalosa,

aun cuando agregamos enseguida, como posdata, que la ciencia, no obstante, tiene que ver constantemente y en su manera especial, con el pensar. Esta manera, con todo, sólo será auténtica y fecunda en lo sucesivo, si se ha hecho visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y esto en calidad de insalvable. No hay aquí puente alguno, sino solamente un salto. (Heidegger, 1998, p. 13)

La ciencia y la filosofía transitan por caminos diferentes. No hay caminos que permitan pasar de un saber al otro con un tránsito de pasaje a través de un puente que una ambos saberes, sino que entre ellas no hay más que un gran salto. Ambos abordajes de la realidad son absolutamente discontinuos, orientados a la búsqueda de verdades también distintas. Entre otras cosas, la ciencia es apegada al fundamento y a la búsqueda de fundamentos; en cambio, la filosofía se permite cuestionar el fundamento — y tiene que hacerlo—. El problema es, ¿la vida humana tiene fundamento?

La filosofía no pretende *demostrar* al modo de la ciencia la importancia de lo ontológico. En última instancia, el sendero del pensamiento por el que va a transitar es particular para cada uno, y ello el hombre debe transitarlo en solitario. Lo ontológico, el pensar en la vida humana, no amerita demostración sino más bien una mostración. Por ello, es posible decir que Heidegger instaura un giro en el pensamiento, desde el cual es posible escuchar una frase tan discutida como la que habla del “olvido del ser”. No se trataría de que, *sin más*, el hombre se olvidó de pensar en el ser, sino que lo hizo desde una determinada comprensión de lo humano, que podría llamarse antropológica. El llamado “olvido del ser” se ha dado sobre la base de una interpretación filosófica que evalúa la totalidad de lo que es *partiendo del hombre y centrándose sólo en él*. Escribe Heidegger (2001) que “el olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente” (p.278). El pensar lo ontológico ha sido olvidado por la psicología y es momento que cada uno lo asuma, de modo de no sólo estar contrariado por las estadísticas que se exigen en los consul-

torios, sino preguntarse ¿de dónde viene esa exigencia?

La intimidad en la relación terapéutica

El pensar, el meditar sobre lo ontológico lleva a que los terapeutas seamos capaces de repensar nuestra disciplina y nos abramos a nuevas comprensiones. Ello en la medida de que los problemas del mundo, específicamente los que tienen *directa* relación con lo humano, no se muestran perfectamente definidos. Tienden, como sostiene Schön (1996), “por el contrario, a presentarse como situaciones confusas, indeterminadas y problemáticas” (p. 191), a las que no es posible aplicar técnicas estandarizadas establecidas *a priori*, sino que requieren un acercamiento distinto y creativo de lo que se está comprendiendo como relación terapéutica. En el caso de Estela, ¿para qué le servían las voces?

Cualquiera sea el objetivo terapéutico, la psicoterapia se da en un espacio de intimidad y necesariamente implica una validación del mundo del otro. Lo que Martin Buber llama la dupla yo-tú, que a mis ojos es la base de la terapia. Es en la *relación yo-tú* donde emerge el diálogo íntimo y en donde cada persona confirma a la otra como valor único. El otro al ser reconocido como un tú, emerge como otro legítimamente válido. Buber (2006) la opone a la relación yo-eso. Por el contrario al ver al tú, como un eso, separado de mí, se reduce “la plenitud sustancial a la puntualidad funcional de un sujeto que experimenta y que usa cosas” (Buber, 2006, p.33); entonces, se mira al otro a través de una lupa objetivadora, capaz de categorizar y diagnosticar. Estela, dejó de ser ella, desapareció su inmenso mundo de raíces mapuches y pasó a ser “una esquizofrénica que escucha voces”.

En las relaciones de intimidad entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presencia y ninguna fantasía, sólo la actualidad del diálogo. Hay sólo presencia actual, una danza conversacional de validación mutua. El

lenguaje, continúa Buber, “no está en el hombre, sino que es el hombre que está en el lenguaje” (Buber, 2006, p.33). Como agrega el filósofo austríaco: “el ser humano habla en diversas lenguas: la lengua verbal, la del arte, la de la acción, mas el espíritu es uno, es una respuesta al tú que emerge del misterio y nos habla desde el misterio” (Buber, 2006, p.33). ¿Cómo cada uno entiende ese misterio? ¿El terapeuta se ha hecho esa pregunta?

Para poder interactuar en psicoterapia desde una relación *yo-tú* es necesario un pensar distinto del pensar técnico o pensar computante, (*rechnendes Denken*) propio de la ciencia que lleva constantemente de una probabilidad a otra “más eficaz”, de un registro estadístico a otro. La modalidad del pensar de la ciencia “no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo lo que es” (Heidegger, 1989, p. 18). El pensar computante, que se juzga según los criterios de la lógica, no facilita el proceso terapéutico ni la relación de intimidad de un “yo-tú”. El terapeuta debe ser capaz de *dejar ser* a su paciente. Debe respetarlo, escucharlo con aceptación. Si no lo logra, dado que sus propias posibilidades de estar-en-el-mundo se lo dificultan, debe derivarlo a otro terapeuta, dado que, de lo contrario, no podrá fluir en la espontaneidad y la transparencia de un *yo-tú*.

Para poder dejar ser a su paciente y comprenderlo, el terapeuta requiere una actitud tranquila y una disposición al encuentro. En palabras de Acevedo (1989), es posible una relación serena acogedora “respetuosa, que deja ser a los entes lo que son, sin imposiciones ni exigencias” (p. 104). ¿No es esa actitud la base de la psicoterapia? A través de una actitud de serenidad, podemos detenernos a pensar en el sentido de la psicoterapia y, tomando la frase de Holzapfel (2003), “el hombre es el buscador de sentido” (p. 17), buscar el sentido que tiene para los que nos dedicamos a esta labor. Detenerse a reflexionar sobre la ontoepistemología que sustenta el quehacer psicoterapéutico y responder si es posible que el encuentro con

otro, propio de la psicoterapia, pueda responder al lenguaje de la ciencia.

Heidegger (1989) afirma que:

[C]ada uno de nosotros puede, a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión. ¿Por qué? Porque el hombre es el *ser pensante, esto es, meditante*. Así que no necesitamos de ningún modo una reflexión ‘elevada’. Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial. (p. 19)

Francisco Soler (1983) escribe: “oigamos a Heidegger, que repite los versos de Hölderlin, el poeta:

«Pero donde hay peligro, crece también lo salvador»”.

Y añade: “¿A que se llama salvar? Significa: soltar, liberar, cuidar, albergar, tomar en custodia” (Soler, 1983, p. 22).

Este artículo es sólo una invitación a detenerse a pensar en cómo cada terapeuta entiende al ser humano y a tomar en serio esa comprensión, ya que en una modificación de ella reside lo único que permitiría, a mis ojos, dejar de entender la terapia como un conjunto de técnicas deshilvanadas a aplicar. De esa manera, las técnicas —si así se las quiere llamar— que cada terapeuta quiera usar, se desprenderían —en forma congruente con su propia forma de mirar y entender—, de su forma renovada de entender lo humano, la que se traduce en una actitud ética de respeto por el otro. Poder mirar a las Estelas del mundo y decir y decirse “la entendí”. Tal vez las voces, que no molestaban a nadie, le permitirían sentir la presencia de su madre.

Quisiera terminar esta reflexión citando a Taylor (1996), quien sostiene que el asunto es:

¿a través de qué definición de los marcos referenciales encontraré los apoyos que tengo en ellos? En otras palabras, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y ésos son las interrogantes a

las que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros. (p. 45)

Estela encontró una creativa forma de enfrentar su soledad, una manera de entrar en conversaciones con su madre que no perjudi-

caban a nadie. Las realizaba en solitario, eran parte de su cultura mapuche y de lo que aprendió con su abuela machi. Pero, las consecuencias del diagnóstico la llevaron a casi interferir con su vida ¿quién se responsabiliza de su malestar silencioso?

Referencias

- Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago, Chile: Universitaria.
- Anderson, H. (1997). *Conversaciones, lenguaje y posibilidades. Un enfoque postmoderno de la terapia*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Ascorra C., P. (2002). Cómo y para qué se ha instaurado el discurso de la maximización de beneficios en la esfera psicoterapéutica: análisis de las evaluaciones de costo-beneficio. *Psicoperspectivas*, 1(1), 21-43.
- Asociación Americana de Psiquiatría (1994). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (4ª ed.). Washington D.C, EU: APA.
- Balbuena R., F. (2011). R.D. Laing: un rebelde que desafió el orden psiquiátrico imperante. *Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 31(112), 679-691.
- Betrando, P. y Toffanetti, D. (2004). *Historia de la terapia familiar. Las ideas y los personajes*, Barcelona, España: Paidós.
- Buber, M. (2006). *Yo y Tú y otros ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Lilmod.
- Capra, F. (1985). *El punto crucial*. Barcelona, España: Kairós.
- Cooper, D. (1985) *Psiquiatría y Antipsiquiatría*. Barcelona, España: Paidós.
- Davison, G. y Neale, J. (1980). *Psicología de la conducta anormal*. México DF, México: Limusa.
- Eysenck, H.J. (1952). The Effects of psychotherapy: An evaluation. *Journal of Consulting Psychology*, 16(5), 319-324.
- Ferreira, G. (1991), *La mujer maltratada*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Foucault, M. (1977). Historia de la medicalización. *Educación médica y salud*, 11(1), 3-25.
- Freud, S. (1981). Más allá del principio del Placer. En S. Freud, *Obras Completas* (Tomo VII). Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Heidegger M. (1964). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires, Argentina: Nova.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. Barcelona, España: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y Tiempo*. Santiago, Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2001). Carta sobre el Humanismo. En M. Heidegger, *Hitos* (pp. 259-297). Madrid, España: Alianza.
- Holzapfel, C. (2003). *Crítica de la razón lúdica*. Madrid, España: Trotta.
- Keeney, B. (1991). *Estética del cambio*. Barcelona, España: Paidós.

- Laing, R.D. (1964). *El Yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Molinari, J. (2003). Psicología clínica en la Postmodernidad: perspectivas desde el construccionismo social. *Psykhé*, 12(1), 3-15.
- Moreno, J. D. (1997). ¿Podríamos no hablar de salud mental? *Sistemas Familiares*, 13(2), 93-98.
- Opazo, R. (1992). El hombre y el conocimiento del hombre. En R. Opazo (Ed.), *Integración en psicoterapia* (pp. 40-48). Santiago, Chile: Cecidep.
- Organización Panamericana de la Salud (2003). *Boletín Epidemiológico*, 24(2).
- Ortega y Gasset, J. (1964). *Historia como Sistema*. Madrid, España: Revista de Occidente.
- Pérez, C. (2015) Antipsiquiatras Clásicos y Actuales. Colección *Proposiciones*. Recuperado de: <http://www.cperezs.org>
- Sartre, J.P. (1971). *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Madrid, España: Alianza.
- Schöhn, D. (1996). La crisis del conocimiento profesional y la búsqueda de una epistemología de la práctica. En M. Packman (Ed.). *Construcciones de la Experiencia Humana*, 1 (pp. 185-212). Barcelona, España: Gedisa.
- Skinner Burrhus, F. (1967). Autobiography. En E.G. Boring y G. Linzey (Eds.), *History of psychology in autobiography*, 5, New York, EU: Appelton Century Crofts.
- Society for Psychotherapy Research (2009). *Books of abstracts*. Santiago, Chile: Centro de Extensión de la Universidad Católica de Chile.
- Soler, F. (1983). *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*. Santiago, Chile: Andrés Bello.
- Stock, B. (2009). Ultimate questions. A therapist confronts her own magical thinking. *Psychotherapy Network*, Mayo/Junio.
- Szasz, T. (1964). *El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Szasz, T. (1988). *Pain and Pleasure: A Study of Bodily Feelings*, New York, EU: Syracuse University Press, Basic Books.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*. Barcelona, España: Paidós.
- Zlachevsky, A. M. (2015). *Relatos clínicos, Filosofía y terapia narrativa*. Santiago, Chile: Ediciones Mayor.

Recepción: 20-julio-2017

Aceptación: 25-agosto-2017

La medicalización del malestar como proceso generador de desigualdad en el sistema de salud chileno

The medicalization of malaise as a generator of inequality in the Chilean health system

Cristián Busta Cornejo*

Resumen

El presente trabajo busca desarrollar una discusión a partir de la aplicación de las nociones de igualdad y desigualdad en el contexto de la salud mental en Chile. La hipótesis de este trabajo señala que los procesos de medicalización aplicados al ámbito de la salud mental contribuyen a mantener desigualdades de clase entre los usuarios de los servicios de salud públicos y privados, al otorgar respuestas altamente diferenciadas al malestar subjetivo que subyace a dichos diagnósticos en función de la capacidad de pago de quienes consultan. Se plantea una propuesta teórica basada en el “enfoque-capacidad” ideado por el economista Amartya Sen, a fin de salvar las dificultades que presentan las visiones actuales en torno a la desigualdad en el ámbito de la salud mental.

Palabras clave: malestar, salud mental, desigualdad

Abstract

The present essay aims to develop a discussion on the notions of equality and inequality in the context of mental health in Chile. This work hypothesizes that the processes of medicalization applied to the area of mental health contribute to keep class inequalities among the users of private and public health services. They do so by offering highly differentiated solutions to the subjective malaise that underlies those diagnostics, depending on the budget of those who demand medical attention. The work proposes a theoretical framework based on the capabilities approach, such as pointed out by the economist Amartya Sen, in order to overcome the problems of the actual approaches to inequalities in mental health.

Keywords: malaise, mental health, inequalities

* Psicólogo, Pontificia Universidad Católica de Chile. Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile. Actualmente estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile. Correo electrónico: cbusta@uc.cl

Medicalización y Salud en Chile

Tal como lo señala Peter Conrad (1992), “[l]a medicalización describe un proceso por el que problemas no-médicos devienen definidos y tratados como problemas médicos, usualmente en términos de enfermedades o trastornos” (p. 209). Según este autor, diversos fenómenos que serían propios de la experiencia humana, como la calvicie, la vejez, la soledad o el dolor, al pasar por procesos de medicalización son transformados en patologías médicas lo que implica la generación de un tratamiento médico que entregue una respuesta a dichas patologías. Así, refiere Conrad: “Es un proceso sociocultural que puede o no involucrar a la profesión médica, llevar a un control social médico o un tratamiento médico, o ser el resultado de una expansión intencional de la profesión médica” (Conrad, 1992, p. 211). En una línea similar, Michel Foucault (2012) plantea cómo a partir del siglo XVIII una serie de aspectos de la vida tales como la natalidad, la esperanza de vida, la higiene y la nutrición pasan a ser objeto de una gestión técnica por parte de la medicina, y a partir de allí, controlados políticamente por los nacientes estados-nación: “Por último, una integración por lo menos parcial de la práctica médica a una gestión económica y política, que apunta a racionalizar la sociedad” (Foucault, 2012, p. 213).

Considerando el contexto descrito, resulta atinente pensar que la circunscripción y definición de diferentes formas de malestar, y su consiguiente tratamiento mediante saberes y prácticas propuestas desde el discurso médico, es consecuencia de la ocurrencia de una serie de procesos de medicalización acaecidos en el ámbito de la salud mental. Al respecto, De la Mata y Ortiz (2003) señalan:

La creación de un mercado del malestar y su difusión en la población general ha provocado una psiquiatrización de la vida cotidiana. Ahora las desgracias tienen una explicación bioquímica y se crean expectativas de felicidad y bienestar mediante el consumo de psicofármacos. (De la Mata y Ortiz, 2003, p. 66)

Sin pretender extender esta línea argumentativa, cabe puntualizar que la medicalización de las experiencias subjetivas de sufrimiento, determina que el tipo de respuesta que en un determinado contexto sociocultural se le otorgará a dichas experiencias pase necesariamente por las prácticas, instituciones y dispositivos ofrecidos desde el ámbito de la medicina y la salud. Tal como lo puntualiza Carlos Pérez (2012), nuestro país no ha estado ajeno al proceso por el que una serie de fenómenos subjetivos del orden del malestar, pasan a transformarse en patologías de orden psiquiátrico: “La medicalización del sufrimiento, incluso del malestar cotidiano, ha llegado a ser una realidad políticamente significativa en nuestro país” (p. 31). Dicho lo anterior, y en continuación con la hipótesis que guía este trabajo, resulta atinente preguntarse qué tipo de respuesta se le entrega a estas problemáticas a partir de las particularidades que presenta el sistema de salud chileno, a fin de indagar de qué manera, tanto las respuestas como la forma como se conceptualiza la salud mental, contribuyen a mantener una estratificación de clase en una sociedad altamente desigual.

Consideraciones en torno al sistema de salud chileno

El sistema de salud chileno ha sido objeto de estudio por parte de diversos investigadores (entre otros, Larrañaga, 1997; Labra, 2002; Montoya-Aguilar, 2013) en disciplinas como las ciencias de la salud, la historia o la sociología. Podría decirse que cada autor plantea, con distintos énfasis en una u otra arista del problema, la existencia de un sistema de salud que en la actualidad, se presenta altamente diferenciado y desigual.

A partir de las reformas implantadas por el gobierno militar entre los años 1979 y 1981, que introducen los conceptos de libre competencia, emprendimiento privado, privatización del gasto, y libertad de elección para los usuarios en la manera de planificar la oferta de la salud, se configuran dos sistemas paralelos como mecanismos oferentes de salud en nuestro país:

el sistema público, administrado por el Fondo Nacional de Salud (FONASA) por medio de los recursos recabados tanto a través de subsidios estatales como por las cotizaciones del 7% de los ingresos de sus afiliados, gestionado por el Sistema Nacional de Servicios de Salud (SNSS) a través de una red de hospitales públicos y consultorios secundarios a lo largo de todo Chile, ofrece prestaciones a aproximadamente el 70% de la población, incluyendo básicamente sectores de bajos recursos y de clase media (Becerril-Montekio, 2011).

Por otro lado, el sector privado de salud se encuentra administrado por las Instituciones de Salud Previsional (ISAPRES) a partir de las cotizaciones del 7% de los ingresos de sus afiliados, además de cotizaciones y copagos adicionales que cada usuario desee realizar para mejorar su cobertura de salud. Dichos recursos se gestionan por una red de prestadores privados que incluye diversas clínicas y centros de salud a lo largo de todo Chile, cubriendo a alrededor del 17,5% de la población chilena, focalizándose principalmente en los sectores de mayores ingresos del país, al ser quienes pueden costear los planes de salud que se ofrecen en este sistema. Se trata entonces de un modo de ofertar la salud en el que conviven dos sistemas paralelos: Uno, el sistema público, de gran cobertura, bajas barreras de entrada y en general percibido como deficiente en cuanto a la calidad de sus prestaciones y otro, sistema privado, de baja cobertura, altas barreras de entrada de acuerdo a capacidad de pago, y percibido en general como aceptable en cuanto a la calidad de sus prestaciones. (Labra, 2002). En palabras de Jiménez y Marinho:

El déficit de gasto público conduce a que gran parte del desembolso recaiga en las familias, lo que genera dos sistemas de salud muy distintos: uno para ricos, jóvenes y sanos, asegurados por ISAPRES y atendidos en el sistema privado, con estándares de país desarrollado; y otro sistema para pobres, viejos y enfermos, asegurados por FONASA y mayoritariamente atendidos en la red pública, donde la calidad es mucho menor. (Jiménez y Marinho, 2013, en línea)

Con algunas modificaciones (como la ley AUGE, y posterior GES a partir del año 2000) ha sido éste el contexto en el cual ha funcionado el sistema de salud en Chile desde principios de los años ochenta hasta nuestros días. Dicho contexto incluye por cierto la manera como se ha generado la red de prestaciones en salud mental, área en la que también existe una división marcada entre prestadores públicos y privados de acuerdo a la misma lógica que rige al sistema de salud general. Considerando que la forma como se oferta la salud en Chile ya se encuentra altamente diferenciada según capacidad de pago y riesgo de salud, cabe ahora analizar cómo la oferta de tratamiento a las patologías de salud mental contribuye o no a mantener las desigualdades de clase, en el entendido que a partir de los procesos de medicalización, diversos malestares subjetivos deberán ser tratados como patologías por medio de las prestaciones ofrecidas en los sistemas de salud. Específicamente, para efectos del presente análisis se tomará como referencia dos documentos: el texto emanado desde el Ministerio de Salud de Chile (MINSAL) como propuesta oficial en torno a políticas de salud mental para los años 2010 a 2020, *Estrategia Nacional de Salud Mental: Un Salto Adelante. Propuesta para una Construcción Colectiva* (2011), y el texto de la ley 20670 que le da estatuto jurídico al programa *Elige Vivir Sano*, implementado el año 2013 bajo el gobierno de Sebastián Piñera, y mantenido hasta la actualidad.

Medicalización y desigualdad en salud mental

Tal como refiere Rosemary Crompton (1993), los distintos momentos de cambio que han afectado a los procesos productivos tanto en Europa Occidental como en el resto del mundo han influido en la manera como se entiende la desigualdad de clase, siendo éste un fenómeno característico de cualquier sociedad compleja. Específicamente en relación a los sistemas neoliberales, existiría una forma de justificar las desigualdades que el mismo sistema produce: “En una sociedad competitiva de mercado el

que tiene más talento y ambiciones —en suma, el mejor— es el que llega más alto y, por lo tanto, el que consigue la mejor parte de las recompensas de las sociedades” (Crompton, 1993, p. 24). A partir de esta noción de desigualdad, cabe preguntarse si en nuestro país la salud mental, al ser un concepto que forma parte de políticas públicas insertas en un contexto político neoliberal, juega algún rol en la manera como se entiende la noción de desigualdad.

De acuerdo al Ministerio de Salud (2011), la salud mental “[e]s un estado de bienestar en el cual el individuo se da cuenta de sus propias aptitudes, puede afrontar las presiones normales de la vida, puede trabajar productiva y fructíferamente y es capaz de hacer una contribución a su comunidad” (p. 7). En función de dicha definición, la salud mental daría cuenta de una forma de autovaloración que le permitiría a una persona enfrentar las problemáticas de su vida cotidiana y desempeñarse sin mayores dificultades en su trabajo. Dicho de otra manera, aquello que se pone en juego en esta definición hace alusión a lograr una cierta adaptación al contexto de cada cual mediante la generación de aptitudes que permitan mantener un cierto nivel de productividad y contribución a la comunidad.

Ahora bien, ¿es posible valorar de la misma forma las presiones cotidianas o el tipo de trabajo que enfrentan personas de distintos estratos socioeconómicos en el Chile contemporáneo? Al tomar en cuenta factores como la calidad de la vivienda y del equipamiento público, disponibilidad de transporte, o cantidad de personas que habitan en una misma vivienda, surgen importantes diferencias en el tipo de presiones cotidianas que deben enfrentar cada uno de los segmentos de la población, lo que a su vez redundaría en la facilidad o dificultad que cada sujeto experimente para poder adaptarse a su contexto. Lo mismo podría señalarse respecto al ámbito laboral, en el que también es posible dar cuenta de importantes diferencias en cuanto a valoración y precarización del tipo de trabajo según nivel educacional y estrato

socioeconómico. Así, se puede advertir que será más difícil trabajar de forma productiva y fructífera en trabajos con bajos salarios, a los que habitualmente accede la población menos calificada y de menores ingresos, que además tienden a presentar extensas jornadas laborales, la mayoría de las veces sin contrato y que implican largos tiempos de desplazamiento desde y hacia el hogar. A su vez, probablemente no habrá mucho tiempo disponible para realizar una contribución a la comunidad, al existir preocupaciones más urgentes que atender.

Al considerar la forma como se conceptualiza la noción de salud mental, resulta más claramente visible que las dificultades señaladas en torno a condiciones de vida y precariedad laboral sean transformadas en patologías de salud mental por medio de procesos de medicalización. No es de extrañar entonces, que en el Estudio Chileno de Prevalencia de Patología Psiquiátrica (Vicente, Rioseco, Saldivia, Kohn y Torres, 2002) se hayan constatado diferencias significativas en la prevalencia de vida de patologías como Depresión Mayor, Consumo de alcohol y Trastornos Ansiosos según nivel educacional o nivel de ingresos: “Una relación inversa entre el nivel educacional y la prevalencia de vida fue encontrada para cualquier desorden, comorbilidad y el grupo de los cuadros ansiosos” (Vicente, et al., 2002, p. 532).

Si se retoma el supuesto planteado al inicio de este ensayo, esto es, que en la conceptualización de la salud mental operarían procesos de medicalización de ciertos malestares que tienen su origen en los determinantes sociales que impactan directamente en la calidad de vida de las personas (condiciones de vivienda, trabajo, educación, etc.), se puede suponer que en la forma misma de conceptualizar la salud mental existen importantes sesgos que determinan su desigual dispersión entre distintos segmentos de la población (esto es, mayor prevalencia de trastornos mentales en los sectores de menores ingresos). En consecuencia aquello que cabe preguntarse es qué tipo de respuesta terapéutica se entrega desde los dispositivos de salud a estas patologías, a fin de visualizar si el

modo como se responde a estas problemáticas desde el discurso de la salud contribuye o no a mantener diferencias de clase entre la población.

El malestar y sus respuestas desde la salud mental

Un primer punto que habría que considerar, es que el MINSAL da cuenta de la relevancia de diversos determinantes sociales en la posibilidad de presentar problemas de salud mental. Por ejemplo, señala: “Está demostrada la influencia que en la salud mental ejercen factores sociales como el tamaño del grupo primario de pertenencia, el apoyo social recibido, y las características del ambiente laboral” (Ministerio de Salud, 2011, p. 11). Ahora bien, ¿cómo se ve aquello reflejado en las estrategias de intervención propuestas para estas problemáticas? Puede señalarse que el tipo de intervención que se propone desde los dispositivos de salud mental sigue la misma lógica con la que opera el sistema de salud en general: dos sistemas paralelos, privado y público, que ofrecen principalmente prestaciones tanto de psiquiatría como de psicología a los usuarios que presenten dificultades en el ámbito de la salud mental.

Tal como ya fuera dicho, el modo de responder a la demanda por problemáticas en el ámbito de la salud mental presenta una clara diferenciación según capacidad de pago de quien consulta, siendo los sectores de ingresos medios y bajos quienes junto con presentar los mayores índices de prevalencia de estas problemáticas, recurren con mayor frecuencia a los distintos dispositivos de salud pública. De esta manera, ocurre el fenómeno que quienes más necesitan atención de calidad tienen como única opción de tratamiento dispositivos de salud que presentan serias deficiencias en cuanto a disponibilidad de prestaciones y calidad de servicio. Así, disminuye la probabilidad de recibir una respuesta oportuna, que efectivamente se constituya en una ayuda a quien consulta, situación que junto con el mínimo abordaje de los determinantes sociales

que afectan directamente la incidencia de patologías de salud mental, contribuye a que las patologías en este ámbito tiendan a perpetuarse para este segmento de la población.

Siguiendo el argumento de Dubet (2011) en torno a la conceptualización de las inequidades a partir de la distinción entre igualdad de posición e igualdad de resultados, la manera como se concibe la salud pública jugaría un rol determinante si lo que se quiere es generar igualdad de posición: “Los servicios públicos y su gratuidad son percibidos como una de las condiciones de la igualdad de posiciones. Como correlato, cuando una de esas obras cierra, los habitantes tienen la sensación de haber sido abandonados por la República” (Dubet, 2011, p. 24). De esta manera, se podría sostener que a la base de como se conceptualiza la salud en Chile no se encuentra la intención de generar una igualdad de posición, sino más bien la idea contraria: se refuerza la noción de una atención altamente diferenciada según capacidad de pago, lo que significa que en ningún caso personas con capacidades económicas distintas serán tratadas de la misma forma y en el mismo lugar. Este contexto se vincularía más bien con la concepción de igualdad de oportunidades, en la que de acuerdo a Dubet, las inequidades son justas y aceptables sólo en cuanto reflejen el resultado de trayectorias personales basadas en el diferencial de méritos entre una persona y otra. Siendo las condiciones iniciales similares para todos, las diferencias e inequidades serían el reflejo del mérito de cada uno: “En este caso, el ideal es el de una sociedad en la cual cada generación debería ser redistribuida equitativamente en todas las posiciones sociales en función de los proyectos y de los méritos de cada uno” (Dubet, 2011, p. 12).

En consecuencia, para pensar en la posibilidad de igualdad de oportunidades, ¿es posible suponer que las condiciones iniciales son similares en el contexto en el que se produce la oferta de salud en Chile? Al considerar el hecho que en el ámbito de la salud mental las variables socioeconómicas determinan en gran manera tanto la prevalencia de patologías como el tipo de tratamiento que la persona recibirá para

ellas, se puede señalar que en todo el proceso de generación del malestar, esto es, tanto su conceptualización en términos médicos, como su posterior tratamiento por medio de la diferenciación sistema público/privado, nunca hay una instancia que vaya en la línea de igualar las condiciones en las que se genera o conceptualiza estas problemáticas. Por el contrario, se asume siempre la existencia de un diferencial que está dado por la responsabilidad individual de quien presenta alguna patología. Así, si bien es posible constatar que los determinantes sociales (por ejemplo nivel de ingresos o nivel educacional) son enunciados como factores relevantes a la hora de explicar los diferenciales en cuanto a prevalencia e incidencia en salud mental, no se observa en la práctica algún tipo de intervención que apunte de manera decidida y específica a abordar dichas variables desde el documento elaborado por el Ministerio de Salud (2011).

Dado que desde las políticas en salud mental no existen propuestas que vayan en la dirección a este tipo de intervenciones, se pasará a revisar brevemente el programa *Elige Vivir Sano*, entendido como otro tipo de política pública que, emanada desde el Ministerio de Desarrollo Social, persigue intervenir en torno a factores de riesgo relacionados con el estilo de vida de las personas, buscando así influir en la posibilidad futura de sufrir patologías tanto de salud mental como de salud en general.

Otra forma de intervención en salud mental: *Elige Vivir Sano*

Al revisar la ley 20670 que da sustento jurídico al programa *Elige Vivir Sano* desde el año 2013 hasta hoy, se constata que en su base subyace la idea de buscar homologar aspectos relativos a la nutrición, el uso del tiempo libre y la relación con la familia entre distintos segmentos de la población, bajo el supuesto que seguir los dictados de *Elige Vivir Sano* en cada uno de estos ámbitos contribuirá positivamente a la obtención de un cierto nivel de salud y con ello, la disminución del riesgo de llegar a tener dificultades médicas futuras. Tal como se lee en

la ley, el programa *Elige Vivir Sano* busca: “Promover hábitos y estilos de vida saludables para mejorar la calidad de vida y el bienestar de las personas” (Gobierno de Chile, 2013). Ahora bien, de acuerdo a esta normativa ¿qué se entenderá por hábitos y estilos de vida saludables? El mismo documento señala:

Se entenderá por hábitos y estilos de vida saludables, aquellos que propenden y promueven una alimentación saludable, el desarrollo de actividad física, la vida familiar y las actividades al aire libre, como también aquellas conductas y acciones que tengan por finalidad contribuir a prevenir, disminuir o revertir los factores o conductas de riesgo asociados a las enfermedades no transmisibles. (Gobierno de Chile, 2013)

En la manera como este programa está diseñado, se advierte una serie de supuestos en torno a cómo usar el tiempo libre, qué comer o cómo relacionarse con la familia, que suponen distintos sesgos de clase en relación a dichos ámbitos. Por ejemplo, en cuanto a la alimentación, *Elige Vivir Sano* promueve el consumo de alimentos como pescado, frutas y verduras, alimentos light y ricos en fibras, que permitan disminuir los índices de enfermedad, y de paso, *mejorar* el aspecto físico de la gente al disminuir la obesidad y el sobrepeso. Resulta relevante acá considerar el valor económico y por ende las reales posibilidades de acceso a aquellos productos que justamente se promueven como más saludables. Esto pues de acuerdo a los datos entregados por el estudio *Costo de la Canasta Básica de los Alimentos* desarrollado por el Ministerio de Desarrollo Social (2014), se observa que los alimentos con más grasas saturadas, más calóricos y con mayor cantidad de azúcares tienden a ser los más económicos, con mayor disponibilidad y por ende, más fácilmente accesibles. Golosinas, carbohidratos (pan, masas, papas, arroz), bebidas de fantasía, tienden a ser alimentos de mayor consumo en sectores de mayor vulnerabilidad socio-económica, dado que su valor es menor, requieren menos tiempo de preparación lo que hace su consumo menos complejo, y además se encuentran fácilmente

accesibles en cualquier comercio minorista. Por el contrario, el acceso a pescado, verduras y productos light, junto con ser de mayor precio, requieren mayor tiempo de preparación y además, no siempre se encuentran disponibles en el comercio minorista de dichos sectores, lo que dificulta enormemente su consumo.

En cuanto al uso del tiempo libre, *Elige Vivir Sano* considera como elementos fundamentales: (a) Difundir actividades al aire libre, donde plantea “el contacto con la naturaleza” como parte integrante de una vida saludable; (b) Actividades de desarrollo familiar, recreación y manejo del tiempo libre, asumiendo que las actividades que impliquen recreación mediante disciplinas deportivas o lúdicas y que fomenten la interacción entre los distintos miembros de la familia, ayudarán al bienestar y contribuirán a una vida saludable (Gobierno de Chile, 2013). A partir de este punto, surge como una pregunta relevante cuál es la cantidad de horas disponibles para esparcimiento que presenta por ejemplo un habitante en Santiago, y junto a ello la disponibilidad en cuanto a energía que podría presentar una persona para realizar alguna actividad física durante ese tiempo. En este punto, los datos son reveladores: De acuerdo a la encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas “Encuesta Exploratoria del Uso del Tiempo en Santiago” (Instituto Nacional de Estadísticas, 2009), la disponibilidad de tiempo para esparcimiento entre los habitantes del Gran Santiago es en promedio de 2,7 horas diarias para ambos sexos, número que tiende a disminuir en sectores sociales más vulnerables y en población joven, quienes tienden a ocupar sus momentos libres en segundos empleos u otras responsabilidades domésticas. A esto hay que agregar que el promedio de horas de trabajo remunerado es de 9 horas diarias para los habitantes de Santiago, y 3 horas diarias es el promedio para traslados desde o hacia el lugar de trabajo.

Junto con evidenciar una importante dificultad en disponer de un tiempo de esparcimiento, considerando la extensión de las jornadas laborales, el tiempo que se gasta en los traslados

y el hecho que dichos elementos tienden a aumentar en los sectores sociales más vulnerables, los datos revisados permiten preguntarse si el escaso tiempo libre disponible, sobre todo en los sectores más vulnerables, querría ser utilizado en una actividad que requiere un monto de energía importante, como lo es el ejercicio físico. Asociado a lo anterior, resulta relevante revisar cuál es la real disponibilidad de áreas verdes que permitan realizar actividades al aire libre si así se quisiera. Al considerar los indicadores de cantidad de metros cuadrados de áreas verdes por número de habitantes en la ciudad de Santiago de Chile (Ministerio de Medio Ambiente, 2011), es posible darse cuenta que existe una enorme diferencia en cuanto al acceso a dichos lugares, siendo las comunas con mayores ingresos (Vitacura, Providencia, La Reina, Lo Barnechea, Las Condes) las únicas que poseen índices aceptables de acuerdo a la clasificación internacional recomendada por la ONU, cayendo todo el resto en la categoría de deficiente. Así, el acceso a un parque para un habitante de alguna comuna con menores ingresos podría constituir una tremenda dificultad al no existir un número mínimamente adecuado de áreas verdes cercanas a su hogar.

Tal como ha sido señalado hasta acá, las diferencias existentes entre distintos segmentos de la población en cuanto a la posibilidad real de llevar a cabo alguna de las políticas que plantea *Elige Vivir Sano*, permiten plantear la idea que en el modo como en este programa se entiende el concepto de *lo saludable* habría una serie de supuestos que hacen que sea más fácil para el grupo de la población que presenta mayores ingresos llevar a cabo las indicaciones que en él se proponen. Por ende, el ser considerado como una persona sana de acuerdo a estos parámetros, conlleva necesariamente la capacidad de costear productos más saludables, disponer de mayor cantidad de tiempo libre e ir con mayor facilidad a un área verde cercana al hogar. En este sentido es que las nociones de *sano*, de *saludable*, y las prácticas que hay que realizar para llegar a alcanzar dicho estado presentan importantes sesgos de clase, al ser

directamente influidas por factores socioeconómicos.

Al igual que lo visto en las políticas propuestas por el Ministerio de Salud en torno a la salud mental, en el caso de *Elige Vivir Sano* es posible suponer una tendencia a la individualización de la responsabilidad de ser una persona saludable, en el entendido que ésta recaería siempre en quien elige o no vivir de acuerdo a los preceptos que propone el programa. Junto a ello, cabe suponer una tendencia hacia la homogeneización de conductas y hábitos de la población en torno a las que son valoradas positivamente como saludables, a partir de los prejuicios de clase de quienes diseñan el programa. De esta manera, es posible señalar que al igual que lo visto para las políticas de salud mental propuestas por el Ministerio de Salud (2011), en el caso de *Elige Vivir Sano* la forma como se conceptualizan los saberes y prácticas en torno a la salud, presenta en sí misma importantes sesgos que determinan dificultades para el sector de menores ingresos en llevar a cabo dichas prácticas, y por ende cumplir con los criterios aceptables de salud. Lo anterior determina una desigual dispersión en cuanto a la incidencia de factores de riesgo tanto en salud en general, como en salud mental en particular.

Si bien en el caso de *Elige Vivir Sano* no existe una distinción marcada según población atendida en el sector público *versus* sector privado, al ser una política que busca fomentar actitudes y conductas de la población en general, sí se establece una diferencia que determina que para los sectores de menores ingresos la factibilidad real de llevar a cabo las políticas que el programa persigue sea mucho menor, al considerar la relevancia de variables como disposición de tiempo libre, cercanía de áreas verdes, o posibilidad de acceso a ciertos alimentos.

Conclusión

La idea que se ha buscado desarrollar en este trabajo es que la manera como se abordan las problemáticas de salud mental en Chile

presenta importantes sesgos que contribuyen a mantener inequidades entre la población. Dichos sesgos se relacionan específicamente con dos ámbitos. En primer lugar el marco comprensivo desde el cual se aborda el malestar subjetivo, que entiende las problemáticas de salud mental siempre como patologías individuales con etiologías principalmente biológicas, dejando en un segundo plano la influencia de factores contextuales. En segundo lugar, gran desigualdad en cuanto a la calidad y posibilidad de acceso a eventuales modos de intervención terapéuticos, entre los sistemas públicos y privados de salud. Se constituye así un contexto que tiende a mantener importantes diferencias respecto a la prevalencia de dichas problemáticas entre la población chilena, considerando factores como nivel educacional o nivel de ingresos. Esto implica además importantes inequidades en cuanto a calidad y disponibilidad de prestaciones que, según la capacidad de pago de cada individuo, determinan las posibilidades reales de solución de sus dificultades.

Considerando el contexto descrito hasta acá, la pregunta que cabe plantearse es ¿cómo podría pensarse una alternativa que permita disminuir las brechas respecto del diagnóstico y la atención en salud mental entre los distintos segmentos de la población? De acuerdo a la propuesta de Amartya Sen (1995), una manera de conceptualizar las desigualdades entre distintos segmentos de la población implica, más que considerar la disponibilidad de recursos materiales como única variable relevante, tomar en cuenta las libertades de las que dispone una persona para lograr los objetivos que se proponga, lo que significa atender a las capacidades que cada uno posea para llevar a cabo dichos logros por medio de lo que llama el “enfoque-capacidad”. Específicamente, los aportes que este enfoque entrega en torno a la conceptualización de las desigualdades son:

- 1) Se mueve la atención del espacio de los medios en forma de bienes y recursos, al espacio de los funcionamientos constitutivos del ser humano;
- 2) hace posible, aunque no obligatorio, el tomar nota del conjunto de los vectores de funciona-

miento entre los que puede elegir la persona. El conjunto de “capacidades” puede entenderse como la libertad general de la que goza una persona para buscar su bienestar. (Sen, 1995, p. 167)

Tomando en consideración esta propuesta, podría ser posible aplicar sus premisas a la manera como se conceptualiza la salud mental, entendiéndola ahora como una noción que da cuenta de los grados de libertad que posee una persona para llevar a cabo los objetivos que se propone en la vida. Si bien se podría pensar que dichos grados de libertad siempre están determinados por las condiciones materiales en las cuales se desarrolla la existencia de cada individuo, lo que haría suponer que existen diferencias entre sectores socioeconómicos en función de la disponibilidad de recursos materiales, aquello en lo cual se hace hincapié desde esta perspectiva se relaciona con la capacidad de cada uno de hacer algo con los recursos que tiene a mano. Dicho de otra manera, la dificultad que permite salvar el “enfoque-capacidad” al ser aplicado al modo como se conceptualiza la salud mental, es que el eje de la discusión se ubica no ya en el nivel de productividad o en la posibilidad por parte del individuo de hacer frente a las presiones del contexto. Por el contrario, aquello que este enfoque permite poner en relieve son las capacidades que cada individuo posee para arreglárselas con las condiciones materiales en las cuales vive, a fin de lograr los objetivos personales que se proponga.

Es en el diferencial entre las condiciones contextuales y el modo como cada sujeto le otorga sentido y construye una experiencia a partir de dichas condiciones, lo que permite poner de relieve el “enfoque-capacidad” al aplicarlo a la salud mental. De esta manera, son los propios individuos quienes determinan sus objetivos personales, conllevando ello que la valoración respecto a los grados de libertad que poseen, en este caso asociado a su nivel de salud mental, implica necesariamente considerar la propia opinión del individuo en cuestión. Con ello se evita la tendencia a ubicarse como un experto externo que busca delimitar si la perso-

na se adecúa o no a ciertos índices estandarizados de productividad o manejo de la ansiedad lo que, como se ha tratado de mostrar, tiende a generar importantes desigualdades respecto de quienes se adecuan con mayor o menor facilidad a dichos índices.

Aplicar la perspectiva del “enfoque-capacidad” (Sen, 1995) al ámbito de la salud mental supone considerar como variable significativa la propia percepción del individuo respecto de sus capacidades, evitando así los sesgos existentes en enfoques que desde categorías estandarizadas y pre-establecidas, evalúan la buena o mala adecuación de cada individuo a ellas. Dichos enfoques tienden a otorgarle mayor valoración a variables que no se relacionan directamente con las capacidades del individuo, lo que genera a su vez desigualdades que poco tienen que ver con la singularidad de esos individuos y mucho con las condiciones contextuales en las que se encuentran inmersos. Esto resulta especialmente relevante en la manera como se conceptualiza y se aborda la salud mental, si es que se entiende que dicha noción busca dar cuenta de la singularidad del funcionamiento psíquico de cada sujeto más allá de las condiciones contextuales que lo rodeen. En consecuencia, aplicar el “enfoque-capacidad” al ámbito de la salud mental permite atender de mejor manera a la especificidad de cada individuo, evitando con ello medicalizar malestares que en último término se relacionan más directamente a variables contextuales. Sería justamente este problema, la medicalización de problemas sociales, un elemento que permitiría entender las enormes diferencias en cuanto a prevalencia de patologías mentales entre los distintos segmentos socioeconómicos de la población.

En cuanto a posibles políticas públicas relativas a intervención en salud mental, el hecho de considerar las capacidades y potencialidades de cada individuo como variable relevante para la planificación de dichas políticas permitiría generar intervenciones en función de las motivaciones propias de cada uno para lograr sus objetivos. De esta manera se evitaría caer en modelos y algoritmos de trabajo estandariza-

dos, que en la mayoría de los casos fallan en generar motivación para que el paciente se implique en torno a su propio tratamiento, al focalizarse en querer instalar una serie de normas y planificaciones para todos los pacientes por igual, incurriendo en lo que Rose (2012) denomina una “ética somática”: “Se trata de una ética en virtud de la cual la maximización del estilo de vida, el potencial, la salud y la calidad de vida se ha vuelto prácticamente obligatoria, y según la cual se juzga en forma negativa a quienes por cualquier motivo no adoptan una relación activa, fundada, positiva y prudente con el futuro” (Rose, 2012, p. 64).

El “enfoque-capacidad” aplicado al ámbito de las políticas públicas en salud mental ayuda a evitar que dichas políticas terminen siendo un conjunto de normas y pautas de acción estandarizadas sobre cómo vivir, qué comer o cómo ocupar el tiempo libre, y pasen a constituirse en planes de intervención que incluyan las motivaciones singulares de cada individuo. Sin duda el diseño y aplicación de una política pública en salud mental requiere un análisis en mayor profundidad que excede por mucho las pretensiones de este trabajo, no obstante resulta atinente para la hipótesis que

sostiene estas reflexiones considerar que la perspectiva del “enfoque-capacidad” podría contribuir de manera importante en mejorar los índices de adherencia a tratamiento en los distintos sectores de la población, potenciando por igual, pero de manera diferenciada para cada uno, las capacidades y motivaciones propias, más allá del contexto socioeconómico en que dichas capacidades se desarrollen.

En definitiva el desafío que queda por continuar desarrollando en trabajos futuros, es generar un marco comprensivo y líneas de acción que en el ámbito de la salud mental permitan superar eventuales sesgos y distinciones de clase, a fin de contribuir efectivamente en generar mejoras en la calidad de vida de la población. En este sentido, la propuesta que sostiene este trabajo, va en la línea de contribuir al debate en torno a repensar la manera como se conceptualiza la salud mental y con ello posibilitar marcos de acción más inclusivos.

Referencias

- Becerril-Montekio, V. (2011). Sistema de salud de Chile. *Salud Pública de México*, 2(53), 132-143.
- Conrad, P. (1992). Medicalization and Social Control. *Annual Review of Sociology*, 18(1), 209-232.
- Crompton, R. (1993). *Clase y Estratificación. Una introducción a los debates actuales*. Barcelona, España: Tecnos.
- De la Mata, I. y Ortiz, A. (2003). Industria Farmacéutica y Psiquiatría. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 86, 49-71.
- Dubet, F. (2011). *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Gobierno de Chile (2013). *Ley 20670*. Recuperado de <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1051410>
- Instituto Nacional de Estadísticas [Chile] (2009) *Encuesta Exploratoria de Uso del Tiempo en el Gran Santiago*. Recuperado de

http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/encuesta_a_tiempo_libre/encuesta_uso_del_tiempo.php

- Jiménez, A y Marinho, M. (2013). *El sistema de salud en Chile: ¿Qué puede significar hoy protección social?* Santiago, Chile: CIPER Chile. Recuperado de <http://ciperchile.cl/2013/09/10/el-sistema-de-salud-en-chile-%C2%BFque-puede-significar-hoy-proteccion-social/>
- Labra, M. (2002). La reinención neoliberal de la inequidad en Chile. El caso de la salud. *Cadernos Saúde Pública*, 18(2), 1041-1052.
- Larrañaga, O. (1997). *Eficiencia y equidad en el sistema de salud chileno* (Proyecto Cepal/GTZ Reformas Financieras al sector salud en América Latina y el Caribe). Santiago, Chile: Naciones Unidas, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Ministerio de Desarrollo Social [Chile] (2014). *Costo de la Canasta Básica de Alimentos Marzo 2014*. Recuperado de http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/layout/doc/ipc/14.04%20COSTO%20CBA%20MARZO_5368076f05a1f.pdf
- Ministerio del Medio Ambiente [Chile] (2011). *Informe del estado del medio ambiente*. Recuperado de http://www.mma.gob.cl/1304/articles-52016_colofon.pdf
- Ministerio de Salud [Chile] (2011). *Estrategia Nacional de Salud Mental: Un Salto Adelante. Propuesta para una Construcción Colectiva*. Recuperado de http://www.psicoadultos.uchile.cl/pdf/2011/08/estrategia_nacional_salud_mental.pdf
- Montoya-Aguilar, C. (2013). *La salud dividida. Chile 1990-2010. Ideología, debates y decisiones acerca de la Salud: lo que dicen los documentos del período de los gobiernos de la Concertación*. Santiago, Chile: Ediciones Ceibo.

- Pérez, C. (2012). *Una Nueva Antipsiquiatría*. Santiago, Chile: LOM.
- Rose, N. (2012). *Políticas de la vida: Biomedicina, poder y subjetividad*. Buenos Aires, Argentina: UNIPE.
- Sen, A. (1995). *Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Vicente, B., Rioseco, P., Saldivia, S., Kohn, R. y Torres, S. (2002). Estudio chileno de prevalencia de patología psiquiátrica. *Revista Médica de Chile*, 130(5), 527-536.

Recepción: 13-junio-2017

Aceptación: 01-agosto-2017

El malestar en la teoría del sujeto de Guy Bajoit

The malaise in Guy Bajoit's Theory of the Subject

Lorena Araya Silva*

Resumen

La teoría del sujeto de Bajoit es una teoría que intenta explorar las conductas individuales, a partir de la capacidad de la persona para constituirse en un individuo-sujeto-actor mediante la conciliación de las expectativas relacionales que ha construido a lo largo del proceso de socialización. En este proceso el individuo va configurando su identidad personal que se constituye por las identidades asignada, deseada y comprometida. El malestar, en este marco teórico, surge de las tensiones existenciales que se provocan ante la imposibilidad del individuo para conciliar lo que cree que lo otros esperan de él y lo que él mismo desearía ser y hacer, impidiéndole convertirse en un sujeto y en un actor de su propia existencia.

Palabras clave: sujeto, tensión existencial, malestar

Abstract

The Bajoit's theory of the subject is a theory that attempts to explore individual behaviors, starting from the person's capacity to become an individual-subject-actor through the reconciliation of the relational expectations that has built throughout the socialization process. In this process, the individual shapes his personal identity, constituted by the assigned, desired, and committed identities. In this theoretical framework, the malaise arises from the existential tensions that are provoked by the person's impossibility to conciliate what he believes others expect from him, and what he himself would like to be and do, which in turn does not allow him to become subject and actor of his own existence.

Keywords: subject, existential tension, malaise

* Doctora en Estudios Americanos, Especialidad Estudios Sociales y Políticos de la Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile. Correo electrónico: lorena.araya@usach.cl

1. La teoría del sujeto

La teoría del sujeto de Guy Bajoit es el resultado de un extenso trabajo que se enmarca en una “teoría sociológica general” (Araya, 2016). Ésta pretende, desde las lógicas y los comportamientos individuales, dar cuenta de las mutaciones culturales que experimentan las sociedades en la actualidad. En este marco, el enfoque del sujeto de Bajoit entrega coordenadas que permiten explorar la subjetividad individual, en particular las relaciones que el individuo establece con los otros y consigo mismo, la estructura de la identidad personal, su capacidad para convertirse en sujeto y en un actor que transforme su posición relacional.

Es un enfoque que se puede situar en el cruce de la sociología relacional, la sociología del individuo, los enfoques de la individuación y psicología social, en particular la sociología clínica. La complejidad que resulta de esta aproximación que combina aspectos de la sociología y la psicología (Bajoit, 2003), es también una forma que permite capturar la complejidad de los fenómenos propios de las sociedades contemporáneas, que sitúan en el individuo la obligación de dotar de sentido a su propia existencia.

Ante la incapacidad para dar coherencia y sentido a la existencia humana en el intento de dotarse de una identidad personal, se instala el concepto de malestar. Entendido como el sufrimiento psicológico que se produce frente a la imposibilidad o la incapacidad del propio individuo para gestionarse a sí mismo, frente a los apremios que impone la vida en común y que le impiden alcanzar aquello que desearía ser o hacer, o frente a aquello que los otros esperan que sea o haga.

2. La noción de sujeto

Debido a que el individuo es concebido como objeto y sujeto de las relaciones que establece, se transforma en el principio explicativo de lo social (Bajoit, 2003, pp. 28-29). Sin embargo, el

individuo no debe ser concebido como un individuo aislado como se plantea en el individualismo metodológico, sino como un miembro que participa en la producción y reproducción de la sociedad, mediante el establecimiento de relaciones con los otros y consigo mismo. En este sentido se debe concebir al sujeto como un “sujeto-en-el-mundo”, tal como lo planteó Touraine (1994). El individuo es responsable de sí mismo y de la sociedad de la cual forma parte y su voluntad para obrar lo convierte en un actor comprometido.

Esta noción de sujeto que involucra el deseo de libertad y la voluntad del individuo para convertirse en actor (Touraine, 1994), conduce a la idea del “individuo-sujeto-actor” y que Bajoit recoge para elaborar su teoría del sujeto. En ésta se distinguen dos componentes centrales: el proceso de constitución de la persona en un individuo-sujeto-actor y la constitución de la identidad personal (Bajoit, 2003, 2013, 2015). Son dos procesos interconectados que implican un trabajo sobre sí mismo o de agencia de sí, un esfuerzo que involucra la subjetividad consciente e inconsciente del individuo en el afán de obtener el reconocimiento de los otros, siguiendo sus mandatos, y obtener su realización personal, siguiendo sus propios deseos y/o pulsiones.

El planteamiento teórico de Bajoit se formula a partir de una serie de proposiciones que permiten explorar, tanto teórica como metodológicamente, el proceso de constitución del individuo-sujeto-actor, la estructura de la identidad y la capacidad de agencia individual. Para este autor los individuos soportan ciertos apremios y desean ciertos bienes, por sobre otros, debido a que son legitimados culturalmente y es mediante la práctica de las relaciones sociales que los individuos van incorporando, mediante el proceso de socialización, esas estructuras que se deben conciliar con los propios deseos (Bajoit, 2003, 2013).

Una de esas hipótesis señala que la socialización no necesariamente determina socioculturalmente la trayectoria de un individuo y otra sostiene que no habría una causalidad mecánica entre las relaciones sociales y las conductas individuales, ya que el individuo siempre es un poco sujeto de sí mismo (Bajoit, 2013). Esto se explicaría porque, a pesar de que los apremios estructurales condicionan parcialmente las conductas, esas mismas conductas son una decisión que el individuo toma e incluyen, también, un componente de imprevisibilidad o irracionalidad.

Bajoit plantea que mediante la práctica de las relaciones sociales que el individuo establece con los otros, va construyendo su identidad personal, al mismo tiempo que desarrolla sus capacidades para convertirse en sujeto de sí mismo (Bajoit, 2003). En este proceso, el individuo trata de alcanzar la aceptación y el reconocimiento de los otros junto con el sentimiento de plenitud personal, lo que se puede definir como una gestión de sí ante los otros y ante sí mismo. Constituirse en un individuo-sujeto-actor es el resultado del proceso de socialización que insta al compromiso social al cual los otros lo han instado, pero, al mismo tiempo, el individuo intenta liberarse de parte de las estructuras incorporadas para ser o hacer lo que realmente desea (Bajoit, 2013).

La gestión de sí mismo es un proceso individual y decanta de manera distinta en cada individuo, según la disposición de los recursos personales y el proceso de socialización primaria y secundaria a que ha sido sometido. Esto condiciona la capacidad de agencia o la forma de gestionarse a sí mismo (Araya, 2016), frente a las experiencias sociales que se deben elaborar ante las circunstancias que se van enfrentando durante el curso de la vida (Araujo, 2009). La formación de la identidad personal se construye desde la posición que esos recursos le asignan al individuo frente a los otros (Bajoit, 2003), y desde la capacidad para gestionarse a sí mismo.

Las sociedades contemporáneas le plantean y exigen a las personas convertirse en individuo-sujeto-actor (Bajoit, 2009) y requieren dotarse de una identidad (Bauman, 2005), pero no todos los individuos alcanzan esta meta. No todos logran manejar las tensiones existenciales que provienen de experiencias sociales que se pueden tornar muy complejas, tensionando y deteriorando el núcleo de la identidad personal, lo que desencadena malestares identitarios que se expresan en un sufrimiento psicológico (Bajoit, 2013).

El individuo se constituye en sujeto de sí mismo cuando actúa sobre sí mismo, cuando logra manejar las tensiones existenciales que le causan sus relaciones con los otros en el mundo (Bajoit, 2003). Implica un “trabajo del sujeto” o “gestión relacional de sí” (Bajoit, 2003, p. 156), que conlleva un esfuerzo demandante y constante, mediante el cual se busca alcanzar los sentimientos de reconocimiento social y de plenitud personal (Bajoit, 2003).

En términos freudianos ser sujeto, según Bajoit (2003), sería obedecer al “yo” y no al “superyó” o al “ello”. A pesar que la forma en que la estructura de la identidad la construye a partir de elementos de la teoría de Freud, Bajoit establece algunas diferencias, debido a que en su planteamiento ser sujeto de sí mismo es una meta inalcanzable, lo que implica que el individuo debería deshacerse de todo aquello que el “superyó” y el “ello” le imponen, es decir, aquello que el individuo hace contra sí mismo, contra todo lo que su “yo” desaprueba, pero que en definitiva no puede dejar de ser y hacer porque obedece a sus intereses, sus habitus y sus pulsiones (Bajoit, 2013).

El socio análisis es la forma teórica y metodológica que se centra en la exploración de los procesos que pueden desarrollarse en la conciencia y la inconsciencia del individuo, los que se generan entre la capacidad de reflexividad y de expresividad. Estos procesos constituyen la base teórica y metodológica que se sistematiza en una secuencia de hipótesis

(Bajoit, 2013), que pueden resumirse de la siguiente manera:

la práctica de las relaciones sociales socializa al individuo, esto lo incita a comprometerse con su destino social, despertando sus expectativas de reconocimiento social y plenitud personal, su satisfacción fortalece el núcleo de la identidad personal mientras que su insatisfacción alimenta las tensiones existenciales y, ante ciertas condiciones, esto fragiliza la identidad y provoca malestares identitarios que cuestionan el compromiso identitario. Para explicarse y/o aliviar esos malestares el individuo construye relatos, luego razones o motivaciones para pasar al acto, utiliza sus recursos psicológicos para vencer sus resistencias internas de manera que pueda pasar a sus actos liberadores, lo que le permitirá redefinir profundamente sus relaciones sociales. (p. 117)

En este planteamiento la identidad personal se constituye por tres esferas identitarias que se superponen entre sí: la identidad asignada, la identidad deseada y la identidad comprometida (Bajoit, 2003, 2009, 2010). Esa superposición genera un núcleo identitario que da cuenta de la conciliación de las estructuras que conforman cada una de las esferas; este núcleo se fortalece cuando el individuo logra convertirse en sujeto de sí mismo y se debilita cuando no logra manejar sus tensiones existenciales, fortaleciendo las zonas periféricas que rodean al núcleo (Bajoit, 2009).

Este fortalecimiento de la identidad personal se produce cuando el individuo logra satisfacer las expectativas relacionales que ha construido a lo largo del proceso de socialización. Cuando es capaz de conciliar lo que él cree que los otros esperan que sea o haga con lo que él desea hacer o ser verdaderamente, y lo que finalmente logra ser en un momento determinado de su trayectoria, alcanzando los sentimientos de reconocimiento social, de plenitud personal y de consonancia existencial (Bajoit, 2003).

En contrapartida, las seis zonas que rodean al núcleo identitario se fortalecen ante la incapacidad o la baja capacidad del individuo para conciliar sus expectativas relacionales. Se

fortalece la zona de desviación a las normas y mandatos que los otros imponen (Z2), la zona de sumisión (Z3), la zona de autodestrucción que incluye la agresión o el daño a sí mismo o a los otros (Z4), la zona de insumisión a los otros (Z5), la zona de represión o de los deseos reprimidos (Z6) y la zona de inhibición (Z7) (Bajoit, 2013, p. 230).

3. El origen de los malestares identitarios

El individuo-sujeto-actor se produce en el mundo y en las relaciones que sostiene con los otros, desde esta perspectiva la relación social se define como “un intercambio entre dos actores” (Bajoit, 2003), pero también como una “forma de cooperación y solidaridad” (Simmel, 2014). El individuo en tanto miembro de una colectividad tiene motivaciones que lo instan a establecer relaciones con los otros. En ellas aprende a valorar algunas finalidades y las posibles retribuciones que puede obtener. Sin embargo, requiere de los otros para alcanzarlas, requiere realizar intercambios o cooperar o solidarizar con los otros para alcanzar sus fines o las retribuciones esperadas. Según la disposición de sus recursos personales, en algunos casos deberá someterse a los mandatos de los otros, y en otros será el actor quien domine la relación social (Bajoit, 2013).

La cooperación y la colaboración que se producen en las relaciones develan la desigualdad social y es en esa desigualdad que los individuos construyen sus expectativas relacionales, sus motivaciones e integran los mandatos de los otros a la estructura de su identidad personal. Para Bajoit los individuos persiguen finalidades y esperan ciertas retribuciones, pero la desigualdad que se genera condiciona las retribuciones que se obtienen, dependiendo de la posición que se ocupa en la relación y la capacidad del individuo para modificar su posición frente al otro, la mayor parte de esas desigualdades tienden a ser legitimadas culturalmente (Bajoit, 2013).

Las relaciones que el individuo sostiene con los otros, condicionadas por la desigualdad, están orientadas por los valores, los intereses, las tradiciones y la afectividad (Bajoit, 2003). Los valores y los intereses corresponden a formas de racionalidad consciente que el individuo construye mediante el cálculo, el interés por corresponder a las expectativas de los otros o la convicción que lo moviliza, ya que se ha convencido que debe ajustarse a las exigencias sociales y ha comprendido el sentido de sus acciones.

En el caso de las tradiciones y la afectividad corresponden a racionalidades que involucran el inconsciente. El individuo ha incorporado ciertas estructuras mediante la habituación a las pautas de conductas que provienen del entorno en el cual ha sido socializado, que lo impulsan a hacer aquello que los otros suelen hacer o ser, pero también involucra la identificación con los otros mediante la construcción de lazos afectivos que median sus relaciones, sobre todo en los círculos más cercanos. Una forma de racionalidad construida sobre esta base conlleva que el individuo pueda realizar ciertas acciones o ser algo que atente contra sus propios intereses, debido a la incapacidad de cortar o comprometer algunos lazos afectivos.

La satisfacción de las expectativas que el individuo ha construido fortalece su identidad personal, pero también lo controlan, lo orientan, le imponen límites y una perspectiva sobre los objetos que desea, los proyectos y su propia identidad. El individuo se constituye en sujeto y actor entre los apremios que provienen de la dominación social, la desigualdad social y las perspectivas que le brinda su participación social. Entre la censura que proviene del “superyó” interiorizado y la identificación que se articula sobre el “ideal de mí” (Bajoit, 2003, p. 165).

Por otro lado, la insatisfacción de esas expectativas relacionales para Bajoit (2003, 2013, 2015) da origen a tensiones existenciales. Éstas se pueden definir como la incapacidad del individuo para realizar un trabajo sobre sí o el

trabajo del sujeto conducente a la conciliación de los mandatos de los otros, de lo que desea ser y hacer y lo que logra ser o hacer. Desde la perspectiva relacional de este enfoque, el individuo no puede gestionar totalmente la relación que establece con los otros y consigo mismo, no logra alcanzar sus finalidades en las relaciones que ha establecido con los otros. Esto sucede ante situaciones o acontecimientos que se hacen inmanejables y el resultado es el deterioro de su núcleo identitario y el fortalecimiento de las áreas de desviación, sumisión, autodestrucción, insumisión, represión e inhibición.

Las tensiones que se provocan a partir del deterioro identitario activan las zonas opuestas que rodean al núcleo. Por este razonamiento, Bajoit (2003) señala que las tensiones existenciales son las de conformismo, de marginalización y de anomia. Esto se debe a que el individuo solo puede satisfacer o cumplir con una parte de aquello que le demanda la identidad asignada en detrimento de su identidad deseada y, por lo tanto, su identidad comprometida no satisface plenamente a las expectativas de los otros o por el contrario no puede hacer todo lo que desea ser y hacer.

La tensión de conformismo se produce debido a que el individuo para someterse a los otros debe reprimir sus propios deseos. En otras palabras, se activa la zona de sumisión a los otros (Z3), que contiene aquello que el individuo es o hace para satisfacer las expectativas de los otros. Al mismo tiempo que activa la zona de represión (Z6), que contiene aquello que el individuo desea ser o hacer, pero debe reprimir sus deseos y/o pulsiones, porque los apremios sociales lo prohíben, porque siente que no tiene el derecho para hacer o ser lo que desearía. El individuo que se enfrenta a esta tensión siente que está obligado a hacer lo que se espera de él o lo que se siente obligado o coartado.

En el caso de la tensión de marginalización, se activa la zona de desviación a las normas (Z2), que contiene lo que el individuo desea ser o hacer para responder a sus propios deseos, sus

pulsiones y todo aquello que puede contravenir a los otros, ya sea consciente o inconscientemente. Y esto incita a que se active la zona de insumisión (Z5), que contiene lo que el individuo deja de ser o hacer y que los otros esperarían que hiciera o fuera, no se somete a los otros, no se compromete con los demás. En esta tensión el individuo se enfrenta al rompimiento de los mandatos sociales, confrontándolos y por ello puede ser marginado, porque si sigue sus propios deseos no alcanzará el reconocimiento social que espera alcanzar como miembro de una comunidad.

Y la tercera tensión existencial Bajoit la denomina anomia. En este tipo de tensión se activan las zonas de inhibición (Z7) y la de autodestrucción (Z4). Por un lado, el individuo no es capaz de materializar sus propios deseos como tampoco los de los otros, a pesar que tanto él mismo como los otros esperan que actúe, siente que no tiene la capacidad a pesar de que nada se lo prohíbe. Esa misma incapacidad para actuar se traduce en la activación de la zona de autodestrucción y la consecuencia es que actúa contra sus propios deseos y contra las expectativas de los otros, pudiendo provocarse daño o agredirse a sí mismo como a los demás. El individuo se siente incapacitado para actuar de acuerdo con sus expectativas relacionales y esto lo conduce a actuar en contra de esas mismas expectativas.

4. El concepto de malestar

Bajoit utiliza la palabra “trabajo” para señalar que producirse como un individuo-sujeto-actor, impone un esfuerzo y es un resultado que no que está asegurado, que no se produce por sí solo y no siempre es factible de alcanzar (Bajoit 2003, p. 156). Se trata de una meta por alcanzar y cuando no se produce hay un fallo, un fracaso o una insatisfacción. El individuo que pertenece a una comunidad busca el reconocimiento de los otros al mismo tiempo que sentirse realizado, pero cuando no consigue ambos sentimientos y/o lo que logra no responde plenamente a sus expectativas, siente una sensación de falta, un

malestar o sufrimiento que se llama tensión existencial (Bajoit, 2003, p. 157).

Esto es particularmente relevante sobre todo en sociedades en las cuales está en ascenso el individualismo y el fracaso identitario personal es sentido como un malestar en la conciencia (Bajoit, 2003, p. 190). El paso de una sociedad tradicional a una centrada en el individualismo implica que el individuo debe centrarse en sí mismo, gestionarse y acomodarse a los mandatos sociales que le dictan nuevas pautas sobre el tipo de vida que debe vivir y cómo debe ser vivida, pero sin los referentes ni los patrones del pasado. El trabajo para ser un individuo-sujeto-actor requiere para su logro de la movilización de los diferentes recursos que dispone el individuo (Bajoit, 2003).

Este trabajo será un poco menos complejo cuando la distancia entre las identidades asignada, deseada y comprometida no sea muy grande, es decir, cuando lo que el individuo cree que los otros esperan de él, lo que él mismo desea y lo que logra ser o hacer tienda a coincidir o se trata de estructuras integradas de manera no muy contradictoria. Pero cuando esas estructuras identitarias son más distantes, se torna en un trabajo más complejo, las tensiones existenciales tenderán a ser más intensas y como resultado el malestar se acentuará aún más en la conciencia (Bajoit, 2003).

En este sentido, el malestar es definido por Bajoit como un estado de sufrimiento psíquico que resulta de la exacerbación de las tensiones existenciales entre las zonas periféricas de la identidad que amenazan la estabilidad de su núcleo identitario (Bajoit, 2013, p. 236). Esta fragilización ocurre, según lo planteado en la teorización del socio análisis, porque ciertas condiciones fragilizan la identidad del individuo provocándole malestares identitarios que desafían y que comprometen su destino.

Esas condiciones provendrían de la práctica de las relaciones sociales, pero en vez de obtener el reconocimiento social y la plenitud personal, el individuo engendraría una insatisfacción debido

a que experimenta solo uno de esos sentimientos o ninguno de ellos. La insatisfacción que esta situación le provoca activa las tensiones existenciales de conformismo, marginalización y/o anomia, debilitando y fragilizando el núcleo de su identidad mediante el proceso de socialización, cuyo resultado es un malestar identitario.

De acuerdo con el socio análisis, para identificar los malestares identitarios hay que situarse en el periodo en que éste se produce (Bajoit, 2013, p. 235). Esto se debe a que ciertas condiciones, provenientes de algunos eventos, activan una insatisfacción de una parte de las expectativas relacionales, desencadenando procesos internos en el individuo debido a una activación de las zonas periféricas del núcleo identitario (desviación, sumisión, autodestrucción, insumisión, represión, inhibición), en los cuales una y/o las tres tensiones existenciales pueden activar algunas debilidades del núcleo identitario.

Lo anterior ocasiona un malestar psíquico más o menos insoportable para el individuo, debido a que no puede lograr una consolidación de sus expectativas relacionales relativamente estable. En este proceso las zonas periféricas de la identidad se activan, se expanden y pasan a ocupar un lugar importante en la conciencia y el inconsciente, provocando una separación entre las tres esferas identitarias que resulta de la imposibilidad de conciliarlas o superponer esas estructuras, por lo que cada zona se expande a costa de la compresión del núcleo identitario.

Esto se debe a la imposibilidad de conseguir el reconocimiento social y la plenitud personal, que es justamente lo que se les exige a los individuos en un modelo cultural subjetivista, ser un sujeto de sí mismo consciente y darse una buena vida. El malestar daría cuenta de una incapacidad o fracaso del individuo para lograrlo, él mismo se sentiría mal con su propia identidad, ya que se sentiría incapaz de enfrentar las condiciones que le provocan esta incapacidad (Bajoit, 2013).

A los eventos que crean las condiciones propicias para desencadenar un malestar identitario, Bajoit los denomina “eventos disipadores” o eventos que desgastan o deterioran la estabilidad identitaria, son desencadenados por crisis puntuales y angustiantes, como, por ejemplo, la muerte de una persona cercana, un evento traumático, un fracaso amoroso o un conflicto con los padres, entre otros. En los casos que Bajoit (2013) ha estudiado mediante el socio análisis, pudo determinar que dichos eventos tienden a ocurrir justo antes que se produzcan los malestares en los individuos. Sin embargo, en otros casos, estos eventos se desencadenan mucho antes y tienden a marcar profundamente a los individuos durante su biografía. En este último tipo de eventos desencadenantes, algunas circunstancias en las fases posteriores de la vida pueden despertar esos malestares que habrían estado latentes, sin que se haya podido comprenderlos o aliviarlos mediante relatos que permitieran reducir su propio sufrimiento.

5. Consideraciones sobre el malestar

El malestar para Bajoit se puede sintetizar en un sufrimiento psíquico que se desencadena debido a la incapacidad o al fracaso del individuo para convertirse en sujeto y actor en un momento de su biografía. Este sufrimiento se ocasiona a partir de la relación que el individuo establece con los otros y consigo mismo, en su intento por ser un sujeto en el mundo, por dotarse de una identidad personal, pero que no puede alcanzar ante determinadas circunstancias y a pesar de que intenta movilizar sus recursos personales, fracasa.

Esta noción de malestar involucra tanto aspectos sociológicos como psicológicos, el individuo integra estructuras provenientes de lo social a su identidad personal, se relaciona con los otros a partir de esas estructuras y sus conductas o comportamientos reflejan que tal vez no puede actuar según los mandatos sociales que configuran su identidad asignada, cuando no consigue el ansiado reconocimiento

social. Pero al mismo tiempo, este malestar activa una serie de procesos psicológicos, ya que el individuo se debe confrontar a sí mismo cuando lo que puede ser o hacer responde a lo que los otros esperan de él a costa de lo que le manda su identidad deseada, o lo que logra ser o hacer contraviene parte de los mandatos de los otros o una parte de sus propios deseos.

Este sufrimiento se produce antes que el individuo pueda desencadenar los procesos reflexivos que le permitirían manejar las tensiones existenciales que los ocasionan, dando cuenta de la imposibilidad de hacer el trabajo del sujeto o la falta de agencia sobre sí mismo, para manejarse ante los otros y ante sí mismo. Esto le provoca un estado de tensión que lo puede marginar de algunos círculos de socialización, lo puede someter o incapacitar para actuar o terminar agrediendo a los otros o a sí mismo. Este estado, sus consecuencias psicológicas y sociológicas, pueden ser acotadas en el tiempo o permanecer latentes, debido a que el individuo se relaciona con los otros a partir de sus propios malestares, es decir, los procesos internos o psicológicos del individuo se proyectan en sus relaciones trascendiendo a lo social.

Un individuo que se enfrenta en una fase de su biografía a los malestares identitarios actuará y se comportará desde ese estado, que en muchos casos tal como lo plantea Bajoit (2013), y también Araya (2016), conduce a una serie de patologías psicológicas como las depresiones, las angustias, una merma del autoestima, sentimientos de culpa, el estrés en fases tempranas de la niñez que pueden explicar conductas autodestructivas en la fase adulta de la biografía como el consumo de drogas, alcohol, la delincuencia, entre otras.

Este sufrimiento deja a la persona atrapada, no puede conseguir sus finalidades que la han orientado en sus relaciones con los otros y consigo mismo. Mientras el individuo experimente un malestar identitario no podría comprenderlo ni menos aliviarlo, ya que tal como plantea Bajoit, eso es el trabajo del sujeto

y del actor y el individuo todavía no logra pasar a esas fases. Ha sido incapaz de construir relatos que cumplan esas funciones y por ello no se puede proyectar ni reflexionar qué hará para aliviarlos. Las fuentes de sentido que haya podido elaborar, y que le proporcionarán el reconocimiento externo no coinciden con las fuentes internas que le indican que debe conformarse o atenerse a sus propios deseos para lograr la plenitud personal (Bajoit, 2013).

Esta noción de malestar no solo permite explorar la dimensión teórica del malestar en la teoría del sujeto que formula Bajoit y el deterioro identitario que se produce a partir de la imposibilidad de manejar las tensiones existenciales, sino también permite comprender la dimensión empírica de las causas, los procesos y los efectos individuales y sociales que involucra el momento en que se produce el evento disipador o los momentos posteriores en que un malestar latente se active.

El individuo no solo vive en la sociedad de acuerdo a determinados patrones culturales y se somete, aunque sea en parte, a ellos, sino también es el reflejo de la sociedad, los patrones culturales se internalizan en una estructura identitaria que da cuenta de su “yo” y de todo aquello que proviene de lo social, integrándose no solo a su identidad asignada, sino también a su identidad deseada y comprometida al internalizar los deseos culturizados que redefinen aquello que se desearía y que pueden condicionar lo que finalmente se es y se hace.

Referencias

- Araujo, K. (2009). Configuraciones de sujeto y orientaciones normativas. *Psicoperspectivas*, 8(2), 248-265.
- Araya, B. L. (2016). *La Constitución del Sujeto en el marco de la expansión de las capacidades humanas. El caso de los individuos pobres beneficiarios de programas contra la pobreza* (Tesis Doctoral). Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile.
- Bajoit, G. (2003). *Todo Cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago, Chile: LOM.
- Bajoit, G. (2009). La tiranía del “Gran ISA.” *Cultura y representaciones sociales*, 6, 9–24. Recuperado de <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num6/Bajoit.pdf>
- Bajoit, G. (2010). Grand résumé de Socio-analyse des raisons d’agir. Études sur la liberté du sujet et de l’acteur. Québec, Presses de l’Université Laval. Recuperado de <http://sociologies.revues.org/3227>
- Bajoit, G. (2013). *L’individu sujet de lui-même*. Paris, Francia: Armand Colin.
- Bajoit, G. (2015). *La maison du sociologue. Pour une théorie sociologique générale*. Louvain la Neuve, Bélgica: Academia – L’Harmattan.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Simmel, G. (2014). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica.
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la Modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Recepción: 20-julio-2017

Aceptación: 22-agosto-2017

El malestar en los estudios sobre movimientos sociales

The place of malaise in social movement studies

Juan Pablo Rodríguez *

Resumen

Aunque ha sido tematizado, el concepto de malestar no ha tenido un lugar preponderante en los estudios sobre movimientos sociales. Incluso en su variante europea, explícitamente “culturalista”, el malestar no figuró como un concepto especialmente relevante. En los estudios latinoamericanos, por su parte, si bien el *tema* del malestar ha estado presente en mayor medida, éste no ha constituido un *concepto* central. Sin embargo, durante los últimos años, algunos autores han señalado el carácter ineludible del malestar, lo que podría abrir una posibilidad para teorizar de forma más clara la relación entre ambos términos. En el presente artículo se exploran algunas de las razones que subyacen a la ausencia relativa del concepto de malestar y se problematiza el lugar que el concepto puede tener en el campo de estudios sobre movimientos sociales en la actualidad.

Palabras clave: malestar, movimientos sociales, política

Abstract

The concept of malaise has not been of crucial importance for social movements studies. In spite of being an important topic, the concept has remained mainly confined to its descriptive dimension. Even in the “European” branch of social movement studies, where the individual and the cultural dimension of social life are highlighted, the concept of malaise has not been especially addressed. However, with the recent waves of protests around the world, during the last years some authors have pointed out the inescapable character of malaise and other forms of indignation. This could lead to a clarification of the relationship between the two terms. This paper aims to explore the reasons underlying this relative absence and to problematize the place that the topic of malaise can have in the field of social movement studies.

Keywords: malaise, social movements, politics

* Sociólogo, Universidad de Chile. Doctorando en Sociología, Universidad de Bristol, Reino Unido. Correo electrónico: jr14385@bristol.ac.uk

Introducción

El campo de los estudios sobre movimientos sociales norteamericano y europeo surgió como una reacción a los enfoques macro-estructuralistas y funcionalistas tradicionales. La incapacidad de dichos enfoques para observar el desarrollo de un nuevo tipo de movimientos, cuyas dinámicas no se ajustaban al clásico movimiento obrero, habría hecho perder a estos enfoques su potencial explicativo (Tarrow y Tilly, 2007; Tarrow, 2011). Así, al macro-estructuralismo de las teorías sociológicas que subrayan las condiciones históricas y sociales para el desarrollo de la acción colectiva, los estudiosos de los movimientos sociales opusieron el micro-estructuralismo de las oportunidades políticas y organizacionales capaces de explicar cómo la acción colectiva se lleva a cabo en sus propios términos, es decir, sin reducirla a un epifenómeno de estructuras sociales.

Como algunos autores han hecho ver (Goodwin, Jasper y Polletta, 2000), el malestar y otros temas relacionados con aspectos normativos, subjetivos y/o emocionales han sido mayormente ignorados en dichos estudios. Incluso en su variante europea, explícitamente “culturalista” y atenta al surgimiento del individuo como motor y objeto de los así llamados “nuevos movimientos sociales”, el malestar no figuró como un concepto especialmente relevante. En los estudios latinoamericanos, por su parte, si bien el *tema* del malestar ha estado presente en mayor medida, éste no ha constituido un *concepto* central. Sin embargo, durante los últimos años, autores como Manuel Castells (2012) y Donatella Della Porta (2015) han señalado el carácter ineludible del malestar y otras formas de indignación moral en movimientos sociales, lo que podría abrir una posibilidad para teorizar de forma más clara la relación entre ambos términos. En el presente artículo se exploran algunas de las razones que subyacen a la ausencia relativa de la temática del malestar y se problematiza el lugar que dicha temática

puede tener en el campo de estudios sobre movimientos sociales en la actualidad.

El lugar del malestar en la “agenda común”

Recursos y oportunidades

Una de las debilidades más sobresalientes de enfoques sistemáticos como el marxismo es la dificultad de pasar de una dimensión macro-explicativa al terreno concreto de las identidades y la motivación política. Como ha dicho McLennan: “Incluso donde se puede demostrar que la categorización epocal (capitalismo) y el análisis de clase (burguesía /proletariado) poseen una calidad “objetiva” legítima, la expectativa de que las personas experimenten y actúen sobre su situación en términos “estructurales” conllevan enormes riesgos explicativos (McLennan, 1989, p. 261). *Power in Movement* de Sidney Tarrow (2011), uno de los libros paradigmáticos de la escuela de movimientos sociales norteamericanos, pretende precisamente superar una visión que, según él, asume erróneamente el paso de las “condiciones estructurales” a la acción concreta. Esta actitud desconfiada de una explicación estructural profunda pero demasiado abstracta es el punto de encuentro de diversas teorías que forman el denominado modelo del “proceso político”, enfoque que reúne los principales episodios de los estudios sobre movimientos sociales norteamericanos de los últimos treinta años. Según McAdam, Tarrow y Tilly, ya en los años ochenta, “la mayoría de los estudiosos de movimientos sociales norteamericanos habían adoptado una agenda común, y diferían principalmente en su énfasis relativo en los diferentes componentes de esa agenda” (2001, p. 16). A diferencia de la perspectiva del “comportamiento colectivo”, que conceptualizó la acción colectiva como la alteración anómica de los individuos en el sistema, pero también en contraste con la explicación individualista y economicista de Olson (1965) sobre la acción colectiva, la “agenda común” busca revelar los

mecanismos y procesos políticos y culturales que subyacen a diferentes episodios de agencia colectiva. Desde esta perspectiva, si queremos lograr una explicación satisfactoria sobre cómo los procesos de movilización tienen y han tenido lugar en el tiempo, debemos considerar aspectos tales como: las redes sociales en los que éstos se apoyan, las condiciones del sistema político en los que se desenvuelven, las solidaridades y confianza de sus miembros de las que dependen, y la creación y recreación de identidades individuales y colectivas.

Como ha destacado Morris (2000), al centrarse en los vehículos (recursos y oportunidades) que las personas movilizan al actuar colectivamente, el modelo del proceso político puede ofrecer un relato preciso de las condiciones preexistentes en las que actúan los individuos, incluidas las condiciones institucionales y organizativas. La acción colectiva no ocurre en el vacío, dicen los exponentes de la “agenda común”. Por el contrario, las personas que participan de movimientos usualmente se apoyan en redes informales preexistentes, y actúan sobre condiciones políticas y culturales específicas, que pueden servir como incentivos y/o restricciones para la acción. Entre la variedad de aspectos que los investigadores sobre movimientos sociales destacan, se incluyen: 1) la relevancia de las redes sociales informales, los repertorios de acción disponibles y las interacciones cara a cara en la construcción de identidades y organizaciones colectivas; 2) la relevancia del Estado y las oportunidades que el sistema político abre para la acción, incluyendo la relación de los actores con las élites y 3) los significados compartidos que motivan la acción de los actores.

¿Cómo ocurre la acción colectiva? ¿Cómo es que los individuos se reúnen para hacer demandas a un tercero en un solo evento o de una manera más o menos sistemática? ¿Por qué las personas que no están interesadas en política llegan a formar parte de un movimiento social? Este es el tipo de preguntas que aborda la “agenda común”. El punto de partida de esta perspectiva es que no podemos contentarnos con mirar las

grandes estructuras sociales y sus contradicciones y esperar respuestas. Pero tampoco podemos sostener, como sugiere el enfoque de privación relativa (Gurney y Tierney, 1982) que detrás de los movimientos sociales existe un malestar insoportable que se acumula hasta que alcanza su punto de ebullición y explota. El punto es precisamente saber por qué y cómo se produce esa “explosión” (si es que ocurre) en determinado momento y no en otro, por qué involucra o moviliza a ciertos actores y no a otros, en lugares específicos y no en otros y, aún más importante, por qué se expresa políticamente en una dirección emancipadora y/o transformadora y no como pura violencia. El malestar, en ese sentido, no sería capaz de *explicar* por qué ocurre una movilización o por qué se forma un movimiento social. A lo sumo podría *describir* elementos que podrían estar presentes en movimientos específicos.

La premisa básica de la teoría de la movilización de recursos es, como su nombre lo indica, que los movimientos sociales necesitan en primer lugar recursos para actuar y formarse como tales (Oberschall, 1973). Estos recursos pueden ser materiales (trabajos, ingresos, bienes materiales) o simbólicos (carisma, confianza, compromiso) y pueden ser internos o externos a los grupos, es decir, estos recursos pueden ser formados y movilizados dentro del grupo o importados desde otros grupos. Otro tipo de recursos, como organizaciones, redes sociales, solidaridades, son también cruciales para la movilización. Por otro lado, desde el punto de vista “político”, esta perspectiva enfatiza el hecho que la acción colectiva y los movimientos sociales se desarrollan en contextos políticos específicos, y sus reivindicaciones suelen dirigirse a autoridades o instituciones del sistema político. Estas características crean “una estructura de oportunidades políticas” para la movilización, ya que resultan en facilitadores y limitadores de la movilización de los actores sociales (Tarrow, 2011). Así, las acciones colectivas tendrían diferentes resultados, oportunidades de evolucionar y reproducirse, dependiendo si actúan en un sistema político

abierto o cerrado, en regímenes políticos democráticos o no democráticos, o si interactúan con gobiernos receptivos o no receptivos.

En este contexto, donde se enfatizan los recursos y la estructura de oportunidades políticas como determinantes de la acción colectiva, el malestar no aparece como un factor relevante. Aun cuando la ausencia de recursos podría llevar a experiencias de malestar en los individuos y en los movimientos, en ausencia de éstos, es más probable que el malestar no se exprese o se experimente como un asunto privado, que conlleve a una acción colectiva o a la formación de un movimiento social.

Marcos de significación

Pero ni los recursos ni las oportunidades políticas agotan por sí mismos el ámbito de respuestas al “cómo” de la acción colectiva. Lo que estas dos corrientes de estudios sobre movimientos sociales pasan por alto es el hecho que los movimientos sociales producen significados, disputan ideas dominantes y participan activamente en “políticas de significación” (Hall, 1982). El alcance, los modos y el funcionamiento de estas políticas de significación han sido encapsulados dentro de la “agenda común” en el término “marcos culturales colectivos” o “marcos de significación”. Los marcos colectivos son “conjuntos de creencias y significados orientados a la acción que inspiran y legitiman las actividades y campañas de una organización de movimientos sociales” (Benford y Snow, 2000, p. 614). Estos marcos median entre recursos y oportunidades políticas y proporcionan una guía útil para la localización de adversarios, aliados y elaborados diagnósticos de asuntos contenciosos.

Si el malestar no encuentra un lugar significativo en el enfoque que subraya las oportunidades políticas ni tampoco en la teoría de movilización de recursos, podría esperarse que un enfoque centrado en la creación y disputa de sentidos, tuviera al malestar dentro de sus conceptos principales. No obstante, tal como se ha

desarrollado hasta ahora, el modelo de los “marcos de significación” ha abordado el malestar sólo de forma tangencial.

En comparación a las perspectivas de movilización de recursos y de estructura de oportunidades políticas, los “marcos de significación” implican un acercamiento al reconocimiento de la agencia de los individuos en los procesos de acción colectiva. El concepto de “marco” denota “un fenómeno activo, procesual, que implica agencia y disputa a nivel de la construcción de la realidad” (Benford y Snow, 2000, p. 614). Al seleccionar, condensar y simplificar aspectos de la realidad, los marcos colectivos ayudan a los actores a dotar de sentido a dicha realidad (hacerla real para ellos) en un proceso de interacción en el que los significados y las ideas son constantemente negociados. Por esta razón, los marcos son herramientas estratégicas fundamentales, que permiten a los participantes de los movimientos clarificar sus demandas y comunicarlas con efectividad a la sociedad.

Según Benford y Snow (2000), la elaboración de marcos de significación implica tres tareas. En primer lugar, la elaboración crítica de un diagnóstico sobre algún aspecto problemático de la vida social, que incluye la atribución de causalidad a ciertos acontecimientos, y/o de culpa a grupos y adversarios específicos (“marco de diagnóstico”). En segundo lugar, y generalmente como consecuencia de la atribución causal y/o de culpa, la propuesta de una solución al problema (“marco de pronóstico”), proceso que incluye usualmente la identificación de objetivos, tácticas y estrategias a seguir. Y finalmente, dado que “el acuerdo sobre las causas y la solución a un problema particular no produce automáticamente una acción colectiva” (Snow y Benford, 1988, p. 202), la elaboración de un marco motivacional a través del cual se hace un llamado a la acción invocando razones para participar en la movilización. Diagnóstico, pronóstico y motivación son fundamentales para el éxito de cualquier proceso de movilización. Al mismo tiempo, en la medida en que estos marcos son

discutidos discursivamente y negociados dentro de los movimientos, son también la principal razón de conflicto entre las diferentes facciones dentro de ella. Los participantes pueden estar de acuerdo con las causas del problema, pero no con las soluciones o las motivaciones que deben proponer para incitar la acción. Como sea, según Benford y Snow (2000), el éxito de una movilización depende de la medida en que se integren estas tres tareas.

Pero el éxito de la movilización también está estrechamente relacionado con una de las características clave del proceso de elaboración: su resonancia. Y es aquí donde el tema del malestar se torna relevante. Si los movimientos quieren llegar a la sociedad para ganar apoyo o adherentes, los marcos deben ser creíbles. Esto significa que los marcos deben ser articulados por actores creíbles y que las referencias empíricas utilizadas en el diagnóstico deben ser verosímiles y consistentes para los adherentes. Ahora bien, ¿cómo los movimientos aseguran la consistencia y la credibilidad de sus marcos? Según Hart (1996), una exploración minuciosa sobre la forma en que los marcos son elaborados por los actores nos muestra que hay dos procesos discursivos cruciales en el núcleo del proceso de encuadre: la articulación y la amplificación. El proceso de articulación implica la alineación de experiencias y/o eventos, y por lo tanto una forma específica de ensamblar la “realidad”. Para Snow y Benford (1988) es la forma en que se reúnen diferentes partes de la realidad y no su contenido ideacional lo que hace que un marco sea efectivo. Del mismo modo, el proceso de amplificación implica enfatizar eventos, problemas o creencias específicas de tal manera que las demandas del movimiento sean comunicadas con claridad. Respecto al proceso de “puntuación”, es importante señalar que la selección de problemas no excluye la posibilidad de enmarcar una variedad de problemas dentro de un marco singular. Lejos de ser un obstáculo para la efectividad de la movilización de los movimientos, la “parsimonia” alcanzada por un marco singular puede conducir a mayores

grados de apoyo. Como plantean Gerhard y Rutch, “cuanto mayor es el alcance de los problemas cubiertos por un marco, mayor es la gama de grupos sociales que se pueden abordar con el marco y mayor es la capacidad de movilización del marco” (citado en Johnston y Noakes, 2005, p. 34). Por lo tanto, existen marcos que pueden convertirse en “marcos maestros”, como es el caso del marco de la “injusticia” o el “marco de igualdad de derechos”. A diferencia de los marcos específicos, cuya efectividad depende de su apego a un contexto específico, estos “marcos maestros” son “elásticos, flexibles e inclusivos de tal manera que otros movimientos sociales puedan adoptarlo y desplegarlo con éxito en sus campañas” (Benford, 2013, p.1).

Como tema, el malestar aparece en los estudios sobre marcos de significación asociado tanto al aspecto motivacional como a la resonancia que los marcos puedan tener al interior y al exterior del movimiento. El malestar es invocado para motivar la lucha, y/o para que demandas específicas sean apoyadas por la ciudadanía u otros grupos que no pertenecen originalmente al movimiento. Cuando los movimientos interpretan cierta coyuntura (cuando elaboran un diagnóstico) pueden encontrar experiencias de malestar subjetivo que pueden ser útiles para ser integrados como partes del movimiento motivacional. Los movimientos pueden enfatizar o amplificar ciertas experiencias de malestar con el fin de captar adherentes y dotar de legitimidad a sus demandas, o también pueden simplemente hacer un uso estratégico de un discurso sobre el malestar ya instalado, con el fin de que sus demandas alcancen resonancia. En cualquier caso, el malestar aparece en esta perspectiva como un aspecto secundario e instrumental, como una herramienta que puede resultar útil o no.

En este punto es útil comparar la noción de “marcos de significación” con la mucho más antigua noción de ideología, sobre todo considerando que ha habido una tendencia a utilizar como sinónimo ambos términos. Ideologías y marcos no son lo mismo, pues

mientras que la ideología “une una teoría sobre la sociedad con un conjunto de valores sobre lo que es correcto e incorrecto, así como las normas sobre qué hacer” (Oliver y Johnston, 2000, p.7), los “marcos de significación” generalmente carecen de este componente ideacional. Las personas, dentro y fuera de los movimientos, no sólo reaccionan a los marcos y a la propaganda, sino que también piensan. Y el pensamiento implica no sólo la elaboración de un proceso estratégico de marketing, sino también un largo proceso que discusión, evaluación y recreación del conocimiento. En otras palabras, a diferencia de los “marcos de significación”, la ideología incluye el proceso de educación y autoeducación de los movimientos sociales.

Ciertamente, los procesos de elaboración son cruciales para tener éxito en campañas públicas. En este nivel de análisis, sin embargo, las ideas son principalmente dadas por sentado. Cuando las actividades “latentes” de la acción colectiva entran en el cuadro —como subrayó especialmente Melucci en *Nomads of the present* (1989) — es la imagen del “pueblo como pensador” la que prevalece. Aquí tanto la forma como el contenido de las ideas, y usualmente el conflicto que las rodea, están en el centro de las actividades de los movimientos. El malestar entra en este cuadro nuevamente como fuerza motivadora, pero esta vez no de manera instrumental, sino como condición de las tareas de este proceso de pensamiento en colectivo. En este contexto, las experiencias de malestar subjetivo pueden aparecer a la base del diagnóstico de una problemática, pero su fuerza motivadora radicaría no solo en su potencial resonancia con distintos grupos, sino en su valor de verdad y/o sentido que haga en los participantes. Este aspecto, que implica un examen de los aspectos cognitivos y normativos-morales a la base de las demandas de los movimientos, está mayormente ausente de los estudios sobre marcos de significación colectivo.

Las teorías sobre “nuevos movimientos sociales”: cultura y malestar

Malestar y modernidad

La "agenda común" es un producto intelectual principalmente norteamericano. Lo que subyace a los diferentes enfoques que la componen es la necesidad de comprender movimientos sociales específicos y otras formas de política contenciosa que no se reducen a las categorías producidas originalmente en contextos europeos. Como hemos visto, al malestar no ha sido ni un tema ni un concepto especialmente relevante en dichos estudios, con excepción del enfoque de marcos de significación colectivos. La contrapartida europea del modelo del proceso político es lo que se ha conocido como “teoría de los nuevos movimientos sociales”. Los teóricos de los “nuevos movimientos sociales” (en adelante, NMS) comparten un diagnóstico común: el modelo tradicional de modernidad, ya sea en sus versiones marxistas o weberianas, ha experimentado importantes modificaciones (Melucci, 1989); el malestar, en este contexto, entendido como un fenómeno típicamente moderno, sufre también alteraciones. Pero antes de explorar si el cambio epocal y el subsiguiente cambio en la forma en que el malestar se expresa se relaciona directamente con el surgimiento de los nuevos movimientos sociales, es necesario delinear los cambios que, según los teóricos de los NMS, habría experimentado el modelo tradicional de modernidad.

Son tres los temas que pueden ayudar a describir las tendencias más importantes en la transformación de la sociedad moderna industrial según los teóricos de los NMS. En primer lugar, el carácter global de un mundo que se habría convertido en un sistema-mundo. En segundo lugar, el papel clave que juega la información como recurso en este mundo interconectado. Y tercero, el proceso de individualización y la relevancia que adquiere el “yo” en las nuevas dinámicas societales. En este

contexto, el malestar, como tema, aparece como una reacción a dinámicas sistémicas y, sobre todo, como importante fuente de motivación política.

Según Castells (1996), la sociedad contemporánea debe caracterizarse como una sociedad en red. La interconexión de las relaciones entre diferentes grupos e individuos en todo el mundo a diferentes escalas (locales, nacionales y globales), sería el rasgo definitorio de la sociedad contemporánea. Estas “redes mundiales de intercambios instrumentales” tienen su origen en la aceleración de los procesos de internacionalización de la economía y la dominación del sistema financiero sobre una sociedad cada vez más interdependiente. Este proceso, como Touraine (1971a, 2007) ha enfatizado, tiene un carácter político e importantes implicancias culturales. La globalización es política porque se basa en una ideología según la cual la economía no puede ser regulada por las autoridades nacionales u otras autoridades tradicionales, precisamente por su carácter global. Touraine dice: “[L]a idea misma de globalización en efecto contenía el deseo de construir un capitalismo extremo, liberado de cualquier influencia externa, ejerciendo poder sobre toda la sociedad” (Touraine, 2007, p. 22). La posición predominante que tienen Estados Unidos y otros países industrializados como China, India y Brasil en esta economía global, así como el papel político que instituciones como el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio desempeñan en el control sobre el resto del mundo, muestran hasta qué punto esta ideología se ha convertido en una realidad difícil de combatir. Sin embargo, se trata de un sistema de “geometría variable”, como dice Castells (2012), con muchos “agujeros negros” de miseria, cuya conciencia ha impulsado el surgimiento de movimientos altermundialistas y de justicia global desde principios de los noventa.

En la misma línea de Castells y Touraine, Melucci (1996) afirma el carácter global de la sociedad contemporánea, haciendo hincapié en la

dimensión planetaria de sus conexiones y sus límites: “Vivimos en un planeta que se ha convertido en una sociedad global, una sociedad totalmente interconectada. Por su capacidad de intervenir en su medio ambiente y en la propia vida social, y sin embargo, depender todavía de su hogar natural, el planeta Tierra” (Melucci, 1996, p. 2). Para los teóricos de los NMS, la interconexión de esta red y la toma de conciencia de los individuos sobre el carácter global del mundo, sólo son posibles gracias a la revolución de la información y las comunicaciones que ha tenido lugar durante los últimos treinta años. Los cambios en las tecnologías de la información permiten que la red trabaje como tal, interrumpiendo los clásicos ejes espacio-tiempo, permitiendo más fluidez en los procesos de comunicación, y provocando una explosión constante de códigos, imágenes y símbolos. Melucci (1989, 1996), Touraine (1971a, 2007) y Castells (1996, 2012) destacan lo central que ha sido esta revolución tecnológica para el desarrollo de un capitalismo más flexible y adaptable, capaz de erosionar las bases tradicionales del trabajo para extraer más eficientemente y a bajo costo el excedente generado en la red.

Sin embargo, debido a su propia naturaleza, la era de la información no es sólo un hecho económico, sino también social y cultural. La información se extiende por todo el mundo cambiando los patrones en los que se forman los individuos y las identidades colectivas. Sin duda, las grandes revoluciones modernas también dependieron de información y conocimiento. Pero lo que caracteriza a la actual revolución tecnológica no es la centralidad del conocimiento y la información, sino “la aplicación de ese conocimiento e información a la generación del conocimiento y al procesamiento/comunicación de la información, en un circuito de retroalimentación acumulada entre la innovación y los usos de innovación” (Melucci, 1996, p. 31). La información cambia así todas las formas de representación de la vida social, tanto en el nivel del sistema como en el mundo de la

vida; es un recurso clave para la nueva economía capitalista flexible, pero también puede ser utilizado como recurso para su disputar su legitimidad y poder.

Otro de los aspectos clave de las sociedades “postindustriales” es el papel que desempeña el “yo” en la constitución de la sociedad. Debido a los cambios ya mencionados en el plano de la economía, la tecnología, la organización del trabajo y la cultura, las fuentes de individuación también se ven profundamente perturbadas. Según Touraine (2007), la sociedad ya no es capaz de proporcionar soportes para la formación de una identidad individual y auto-realización. La red produce un patrón nuevo y confuso de interacciones sociales y, al hacerlo, socava las certezas y valores que las instituciones tradicionales proporcionan a los individuos. En este contexto, “el yo ya no está firmemente sujeto a una identidad estable; vacila, se tambalea y puede desmoronarse” (Melucci, 1996, p. 3). Del mismo modo, Castells (2012) llama la atención sobre la paradoja de una sociedad bipolar estructurada entre la red y el yo. Por un lado, la red proporciona posibilidades ilimitadas de comunicación, tanto en forma como en contenido; pero por otra parte, la misma red atrapa al individuo en un vórtice de información que es difícil de comprender y de la cual es difícil “hacer sentido”. El proceso de individuación se vuelve así problemático. El surgimiento de nuevas formas de comunitarismo ligado a formas primitivas de formación de identidades colectivas (cerradas y excluyentes), y la forma neoliberal y competitiva del emprendimiento individualista, basado en el interés propio, ilustran hasta qué punto este proceso puede ir mal o fallar. Sin embargo, en un contexto de fuerzas impersonales, flujos y redes, el sujeto individual también puede ser considerado como un espacio de resistencia.

Para Touraine (2007), los cambios radicales en el modo tradicional de la modernidad conducen al declive de la idea misma de sociedad como principio organizativo de la vida social. Existen fundamentos no sociales de lo social, afirma

Touraine, y la aparición del sujeto individual como espacio de resistencia a los poderes sociales es prueba de ello. No se trata de celebrar el “fin de la sociedad” y de glorificar el carácter a-social de las nuevas formas de identidad, sino más bien de pensar en el sujeto individual como fuente de significado y de liberación. Esta posición es resumida por Touraine de la siguiente manera: “La destrucción de la idea de sociedad sólo puede salvarnos de una catástrofe si conduce a la construcción de la idea del sujeto, a la búsqueda de una actividad que no busca lucro ni poder, ni la gloria, sino que afirma la dignidad de todos los seres humanos y el respeto que merecen” (Touraine, 2007, p. 85). En un contexto en el que el poder de las fuerzas impersonales se vuelve global y totalizante, el sujeto individual puede ser concebido no sólo como una fuente de resistencia, sino también como un lugar desde el cual lo social puede ser reconstruido. En este contexto, lo que experiencias de malestar subjetivo señalarían es precisamente la lucha de los individuos contra los sistemas impersonales de dominación, así como las estrategias que a partir del sujeto-individuo pueden liberarse para afirmar la dignidad humana en un contexto donde ésta se encuentra constantemente amenazada.

De la política a la cultura, ¿y de la cultura, al malestar?: la "novedad" de los "nuevos" movimientos sociales

El énfasis de los teóricos de los NMS en la transformación de la sociedad moderna los llevó al punto de sugerir el declive de la idea misma de la sociedad como el principio organizativo de la vida social. A pesar de esto, los teóricos de los NMS conservan la actitud sociológica clásica de intentar describir y explicar las características de esta nueva totalidad societal. Los movimientos sociales surgen de estas condiciones; son expresiones de la “nueva era”. Según Touraine (1971a), si la autoproducción y autocomprensión de la sociedad fue en un comienzo de la modernidad principalmente política, y luego social, hoy las sociedades se

producen en términos culturales. La cultura, entonces, se convierte así en una nueva forma de denominar “lo social”; y por consiguiente, los “nuevos movimientos sociales” deben ser considerados principalmente como movimientos culturales.

Esta “culturalización” de lo social, no obstante, ocurre a través de una “despolitización” explícita de lo social. De hecho, tal vez el aspecto más característico de las teorías sobre NMS es el desacople de los movimientos sociales y la acción colectiva de su dimensión política. Desde este punto de vista, la autonomía de los movimientos sociales sólo puede afirmarse si consideramos que los conflictos son sociales y no políticos, y si prestamos especial atención a la forma en que los movimientos sociales se constituyen más allá o más acá del sistema político. Melucci escribe: “[L]os movimientos sociales contemporáneos, más que otros en el pasado, se han desplazado hacia un terreno no político: la necesidad de autorrealización en la vida cotidiana” (Melucci, 1989, p. 23). No es que los “viejos tiempos” del reinado de las fuerzas económicas hayan pasado, sino precisamente lo contrario: la nueva forma del capitalismo integra como factores de producción a todos los ámbitos de la vida social (Touraine, 1971a, p. 4). En otras palabras, si los nuevos movimientos sociales son más “culturalistas” que el movimiento obrero clásico no se debe primordialmente al contenido de sus reivindicaciones y demandas, sino a la naturaleza misma del sistema y de sus conflictos.

El análisis de Touraine del movimiento de mayo de 1968 ayuda a aclarar esta operación mediante la cual se afirma la autonomía de lo social-cultural respecto de la política. Al analizar la complejidad del movimiento de mayo del 68, dice Touraine: “La revolución cultural fue el fundamento mismo de una lucha de clases que no se concentró en las relaciones económicas, sino en toda la sociedad, porque el nuevo poder social extendía su control por todas partes” (Touraine, 1971b, p. 62). Para Touraine, el movimiento de mayo fue una reacción a una

crisis social señalada por la desintegración de la sociedad industrial; fue la expresión de un conflicto de clases, pero también de populismo. Lo viejo y lo nuevo se combinaron. Pero dicha combinación no tuvo que ver con la procedencia de sus líderes, ni con la acción unida de trabajadores y estudiantes, sino con el hecho que la sociedad misma estaba en crisis y en transición. El nuevo carácter que adquiere la sociedad puede explicar así la novedad del movimiento. Y es por esta razón que Touraine sostiene que el movimiento de mayo fue en parte un movimiento antisociedad. Según Touraine, los estudiantes no apelaban tanto a la racionalidad y a la estrategia como a la espontaneidad, el placer y la fantasía: “El movimiento de mayo, al igual que la mayoría de los movimientos populistas, lanzó un llamamiento que era más emocional que racional. Su atractivo para derrocar al mundo supuestamente real, mecanicista, estaba dirigido a la energía popular, a la vida, y sonaba más como el vitalismo bergsonianiano que el racionalismo marxista” (Touraine, 1971b, p. 47).

En una línea similar, Melucci (1989) subraya cuatro características de los “nuevos” movimientos sociales: 1) la preocupación mayoritaria por asuntos inmateriales o post-materiales, (fundamentalmente información), por sobre la preocupación clásica por la distribución de recursos y bienes materiales; 2) el carácter no instrumental de las acciones del movimiento y la concomitante valorización de la experiencia de ser parte del movimiento como un fin en sí mismo; 3) la complementariedad de las dimensiones pública y privada de la vida, donde “vivir de forma diferente y luchar por una sociedad diferente” se consideran dos actividades complementarias. Y por último, la conciencia de vivir en un mundo planetario interdependiente, que hace que las redes de solidaridades entre miembros de movimientos y de los movimientos con diferentes demandas en distintas partes del mundo vayan más allá del internacionalismo del movimiento obrero clásico.

Los teóricos de los NMS han insistido que señalar estas características como constitutivas de los “nuevos” movimientos sociales no equivale a negar la persistencia de formas de organización y demandas “clásicas”. Más bien, los teóricos de los NMS se centran en estas tendencias porque apuntan a los rasgos emergentes de una estructura social en proceso de transformación. Los elementos de las acciones colectivas tradicionales son de hecho observables en los nuevos movimientos; lo que habría que enfatizar es que estos son constantemente interrogados, traducidos o críticamente apropiados por los miembros de los movimientos. Sin embargo, es importante destacar que esta apropiación conduce a los teóricos de la NMS no sólo a desplazar aspectos marxistas clásicos, como la política de clase, sino a desplazar la dimensión de “lo político” en general. Según los teóricos de los NMS, los movimientos contemporáneos no dirigen sus demandas ni al Estado ni a cualquier otra institución del sistema político. Por otra parte, las grandes ideologías, proyectos políticos y organizaciones políticas serían explícitamente rechazadas por estos movimientos. Sus tareas centrales y su importancia se basan más bien en la creación de nuevos significados y mensajes para ser entregados a la sociedad (civil), con el fin de que ésta pueda aprender sobre sus propias contradicciones. En este sentido, podemos decir que los movimientos sociales contemporáneos son pre-políticos (se forman en el terreno de la vida cotidiana) y meta-políticos (sus acciones van más allá del sistema político).

Un último retrato de los movimientos contemporáneos como movimientos anti-política y anti-sociedad es ofrecido por Castells en *Redes de indignación y esperanza* (2012). Al analizar las olas de protestas que emergieron en diferentes partes del mundo después de la crisis financiera de 2008, Castells sostiene que “en todos los casos los movimientos ignoraron a los partidos políticos, desconfiaron de los medios de comunicación, no reconocieron ningún liderazgo y rechazaron toda organización

formal, dependiendo de internet y de las asambleas locales para el debate colectivo y la toma de decisiones” (Castells, 2012, p. 4). En términos de los temas que reúnen a estos diferentes movimientos alrededor del mundo, Castells subraya la indignación y el sentimiento de malestar; en lugar de protestar contra la pobreza, la desigualdad y el carácter antidemocrático del régimen político, hoy la gente se estaría uniendo para rebelarse contra el cinismo de los políticos y otros representantes del poder político, cultural y económico. Se rebelan contra el poder; y aunque sus acciones implican el uso de algún tipo de poder también, éste se apropia creativamente y circula a través de canales alternativos –no hegemónicos– de comunicación social. Así, el malestar aparece asociado a una idea de movimientos sociales como movimientos anti-sociedad y anti-política, como una reacción y como una fuente de motivación política o de rebeldía contra el poder. Al definir a los nuevos movimientos sociales en virtud de su oposición al poder en general, lo que se afirma es el carácter difuso del malestar que estaría a su base, difuminando así los límites entre movimientos con horizontes liberadores o emancipadores, y la mera suma de indignaciones individuales y difusas.

¿Más allá del malestar?

La rebeldía contra el poder de la que habla Castells ha sido también una de las formas de tratar el vínculo entre malestar y movimientos sociales en Chile. La condición paradójica de los movimientos sociales en Chile es que, a diferencia de las experiencias europeas o norteamericanas, tienen lugar en un espacio que se caracteriza por la ausencia de una sociedad civil fuerte, presupuesto básico del modelo liberal europeo. Esto ha implicado que los movimientos han debido recurrir a formas de poder que han ido siempre contra el Estado o más allá de éste. Al mismo tiempo, sin embargo, los aspectos de autonomía subrayados por los teóricos de los NMS, presentes bajo distintas formas de autogestión, han tenido siempre un carácter político-democratizador, entendiendo

lo político no sólo como un espacio institucionalizado de poder sino como una dimensión de disenso inherente a la vida social (Garcés, 2004). Gabriel Salazar (2012), en sintonía con varios de los puntos planteados por Melucci (1989, 1996), subraya así el carácter autónomo (con respecto al poder político) de los movimientos sociales, la importancia de la autogestión como forma política clave en el desarrollo de los mismos, y su capacidad para recrear o reinventar nuevas formas de poder o contrapoder.

Sin embargo, sería erróneo plantear que el malestar, como tema, ha tenido una mayor presencia en los estudios sobre acción política y colectiva en el contexto chileno. En general, cuando se habla de malestar se hace referencia de forma muy general a una serie de experiencias opuestas a un concepto laxo de “bienestar”, que están a la base de procesos de subjetivación política, pero cuya relación con procesos de movilización/no movilización no es clara. Consideremos, por ejemplo, el clásico debate entre el Informe de Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, liderado por Norbert Lechner (PNUD, 1998), y José Joaquín Brunner (1998).

Dicho debate enfrentó dos tesis. La primera – sostenida por el Informe del PNUD – planteaba que el proceso modernizador llevado a cabo por la Concertación generaba una serie de efectos no deseados a nivel de la subjetividad de las personas, quienes veían impedidas sus capacidades para constituirse como sujetos. Esto provocaba un malestar difuso, que se expresaba principalmente en sentimientos de incertidumbre y miedo. La segunda, en tanto, sostenía que en lugar de malestar, lo que existía era un desajuste entre un proceso de modernización acelerado y las expectativas de individuos que veían que sus aspiraciones no eran cumplidas. Sólo la primera lectura abría la posibilidad de vincular el tema del malestar con su significación política, específicamente, al otorgar elementos para comprender por qué no se desarrollaban movimientos sociales significativos en Chile. No obstante, el énfasis no

estaba puesto en el vínculo entre malestar y acción colectiva, sino en las deficiencias del modelo de desarrollo y la importancia de explorar la dimensión subjetiva de la política. En otras palabras, el Informe servía para aclarar que *una condición necesaria* para la constitución de sujetos políticos no se cumplía en el caso chileno, a saber, el bienestar de las personas (entendido como seguridad humana, bienestar subjetivo, etc.). Pero a nivel conceptual, el bienestar de las personas puede relacionarse con una serie de acciones y actitudes que bien podrían no incluir el desarrollo de movimientos sociales (ciudadanía democrática “saludable”, cultura política democrática, valores democráticos, etc.). Más aún, las características subrayadas por el Informe del PNUD (1998) como trabas a la constitución de sujetos políticos no figuran en el tratamiento que Gabriel Salazar (2012) y otros han hecho de los movimientos sociales chilenos.

Otro intento reciente por explorar la relación entre malestar y movilizaciones sociales es el de Nicolás Somma. En *Discontent, collective protest, and social movements* (2016), Somma toma la perspectiva de los marcos de significación colectiva para señalar en qué medida el malestar estuvo a la base de las movilizaciones estudiantiles del año 2011. Mediante un estudio cuantitativo, Somma examina creencias y actitudes sobre una variedad de temas relacionadas con el sistema político y la sociedad chilena en general, para concluir que sólo un tipo específico de malestar –aquel en el que se ha hecho una atribución de culpa y/o causalidad a episodios que son experimentados como abusos de poder– es capaz de impulsar movilizaciones. Además de la conclusión –que pone en evidencia el uso de una de las formas en que vimos aparece el malestar en el enfoque de marcos colectivos– resulta significativa la definición de malestar con la que Somma trabaja. El malestar es definido como “el sentimiento de *disconformidad* con algún aspecto del mundo” (Somma, 2016, p. 47), lo que incluye una “insatisfacción con la situación económica propia o desconfianza en las autori-

dades políticas a través de la percepción de abuso por parte de un actor poderoso” (Somma, 2016, p. 47). El concepto de malestar, por tanto, queda subsumido en los de insatisfacción y desconfianza. Detrás de esta definición se encuentra seguramente la necesidad de operacionalizar el concepto para hacerlo viable en el estudio cuantitativo; pero de todas formas, no se especifica por qué la “disconformidad con algún aspecto del mundo” implica necesariamente insatisfacción y desconfianza, o por qué dichos conceptos por separado no serían mejores descriptores que el de malestar.

El carácter difuso que se le atribuye usualmente al malestar cuando se constata su existencia en una sociedad, dice más sobre el carácter del concepto que sobre la propia realidad que éste busca aprehender. Esto difícilmente podría ser de otra manera, si consideramos que la formulación original del término se la debemos a Freud. El malestar de Freud, sin embargo, es distinto al malestar que hemos estado intentado rastrear en los estudios sobre movimientos sociales. Para Freud el malestar es un elemento constitutivo e ineludible de la vida en sociedad (o civilización), y, debido a su carácter inconsciente, es un concepto de por sí difícil de localizar y tematizar reflexivamente. Emplear el concepto en la formulación freudiana nos llevaría a lecturas conservadoras que, o bien insisten en la necesidad de instituciones fuertes e individuos que estén dispuestos a pagar el impuesto civilizatorio (con cuotas de mala conciencia, alienación, u otras formas de malestar), o bien nos regresaría al punto de partida de los estudios sobre movimientos sociales, que combatieron precisamente la idea de la acción colectiva como el reclamo irracional de masas insatisfechas.

Pero la propia distinción entre el concepto de malestar freudiano –como condición invariable de la sociabilidad– y la de un malestar histórica y socialmente producido, es difícil de rastrear en los estudios sobre movimientos sociales. Y de alguna u otra manera, el concepto mismo de malestar se resiste a ser integrado a alguno de sus marcos. Antes de sugerir posibles vías de

localización del malestar con el fin de problematizar su relación con los movimientos sociales, vale la pena mencionar, a modo de resumen, la forma en que el malestar ha aparecido en los estudios sobre movimientos sociales.

Como hemos visto, el malestar ha aparecido de dos formas en dichos estudios:

1) Como *tema*, el malestar se asocia a la *motivación* que individuos tendrían para tomar parte de algún tipo de manifestación colectiva o de algún movimiento social. Los individuos actuarían colectivamente porque experimentan malestar. Pero el hecho de que esa motivación sea realmente política, es decir, que el malestar se exprese políticamente y no como un estallido de pura violencia, o que se exprese en movimientos con reivindicaciones no igualitarias o fascistas, no es un tema mayormente explorado. Esto, pues o se asume que el malestar no ofrece ninguna contribución específica a la comprensión de cómo y por qué se forma un movimiento social (por ser demasiado general), o se asume que éste posee un sentido político *per se*.

2) Como *concepto*, el malestar se asocia a un recurso para la elaboración de marcos motivacionales o para obtener resonancia al interior y/o al exterior de los movimientos. Además de este uso estratégico del malestar como “marco”, el concepto de malestar se emplea para *describir* un conjunto de experiencias que van desde la incapacidad de los individuos para auto-realizarse plenamente, pasando por la lucha por alcanzar dignidad hasta el rechazo generalizado a formas de vida y modos de dominación. En cualquier caso, cuando ha ido asociado al estudio de movimientos sociales, el *concepto* de malestar es escasamente elaborado.

Tomando en cuenta que el nexo entre malestar y movimientos sociales ha sido escasamente elaborado, entre otras cosas, por el carácter mismo del concepto (un concepto general y difuso), hay dos vías que se abren para al menos insistir en su problematización. Una vía es exa-

minar en detalle la *idea de malestar*, y a partir de allí, dotarla de contenido. La idea de malestar podría encontrar así, en sus desplazamientos, un mejor lugar en el estudio sobre movimientos sociales. El riesgo de esta operación sería aceptar la renuncia al concepto en favor de la persistencia de la idea. Existen en el campo de la teoría social y política clásica y contemporánea una variedad de herramientas conceptuales que permitirían re-elaborar la idea de malestar y, con ello, especificar el sentido en el que se usa el término dependiendo de los distintos contextos epistemológicos, teóricos, analíticos, etc. Desde el punto de vista de la teoría social, ya en los clásicos de la sociología se encuentran elementos conceptuales que permiten una conceptualización de la idea del malestar y sus posibles manifestaciones. Piénsese por ejemplo en los conceptos de pérdida de sentido y libertad, de alienación y de anomia. Dichas teorías han encontrado sus reelaboraciones a lo largo del tiempo, desde la apropiación crítica explícita de Marcuse de parte del aparatage conceptual freudiano, a la teoría del reconocimiento de Axel Honneth y la sociología crítica de Luc Boltanski. Aquí, como lo ha señalado Mauro Basaure (2013), ideas tales como la de patologías sociales o sentimientos de injusticia reemplazan al concepto de malestar, lo que permite describir y comprender de mejor manera ciertas dinámicas de movimientos sociales contemporáneos. Lo que el enfrentamiento con aportes de la sociología o la teoría social haría, en definitiva, es forzar una clarificación conceptual que permitiera definir por qué y en qué casos el concepto de malestar sería más apropiado para describir y/o explicar aspectos del desarrollo de los movimientos sociales.

Otra vía a explorar es el posible vínculo entre ramas de la sociología de la salud (mental) y el desarrollo de los movimientos sociales. Aquí, al igual que en el caso de la teoría social, el objeto de estudio principal no son los movimientos sociales sino que el propio malestar. En *Experiencias del desasosiego: salud mental y malestar en Chile* (Aceituno, Miranda y Jiménez,

2012) los autores señalan: “Los “síntomas” de deterioro de la salud mental prevalentes en nuestra sociedad y en nuestra época pueden ser considerados a modo de hipótesis como la expresión “psicopatológica” de un estado de malestar que va más allá de sus componentes puramente individuales. O, más bien, donde el espacio “psíquico” es a la vez la traducción aparentemente “privada” de demandas que caracterizan la relación al Otro social en la cotidianidad de la experiencia social” (Aceituno, Miranda y Jiménez, 2013, p. 93). Los “síntomas” que se expresan a nivel individual, entonces, tienen que ser vistos como demandas o mensajes que siguen la lógica del reconocimiento del sujeto, y que involucran la experiencia y la constitución de éste (su inscripción simbólica) en un contexto social, económico y cultural amplio. En el caso chileno, el malestar se presenta bajo la forma de una extrema individualización, lo que implicaría que las personas no perciben el malestar como un producto social sino como el efecto de incompetencias personales. Esto último produciría experiencias de desasosiego.

Si bien es cierto que desde la perspectiva de la salud mental el objetivo es llamar la atención sobre la significación sociocultural del malestar con el fin de incidir en las respuestas que las instituciones pueden dar a las demandas que le subyacen, es importante destacar que es en este campo donde el concepto de malestar puede encontrar mayor elaboración teórica. En ese sentido, un concepto sociológico de salud mental podría ofrecer herramientas conceptuales que podrían ayudar a esclarecer el vínculo entre experiencias de malestar y movimientos sociales.

Finalmente, es importante reflexionar sobre el *lenguaje* en que el malestar se expresa, no sólo a nivel de formas de sentido que desbordan el campo de las disciplinas de las ciencias sociales y que habría que rastrear también (en el campo artístico y/o literario), sino a nivel de la forma en que el sentido del malestar tiende a fijarse en ciertos discursos. Junto con coincidir en el diagnóstico de una individualización del males-

tar y bienestar subjetivo, el Informe del PNUD del año 2012 *Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo*, señala que: “Lo claro es que hoy el “malestar”, tal como se retrataba en el Informe sobre Desarrollo Humano de 1998, *Las paradojas de la modernización*, vuelve a ser la palabra de moda entre las elites. El desafío radica entonces en identificar su actual naturaleza y sus implicancias, y en mostrar por qué la pregunta por el desarrollo es parte de esa misma conversación” (PNUD, 2012, p. 41). O quizás no. Quizás precisamente por eso habría que explorar por qué el lenguaje del malestar no incomoda al poder, es decir, por qué el poder tiene la capacidad de procesar el malestar de forma positiva, de domesticarlo, de, en definitiva, fijar su sentido.

No hay que pasar por alto, por tanto, el carácter normativo de un concepto como el de malestar, que en general se pretende emplear no sólo como descriptor de un estado, situación o experiencias, sino también como una herramienta crítica. Pese a la ausencia de una

conceptualización acabada del concepto, su uso revela una motivación dirigida a constatar un hecho: hay malestar. Sin embargo, nombrar el malestar no es suficiente para precisar los efectos de un modo de dominación y de producción cuyas contradicciones producen experiencias de malestar y sufrimiento. Muy por el contrario, como han mostrado los propios movimientos sociales, es posible pensar desde el malestar y elaborar, por ejemplo, críticas de la sociedad que vayan más allá de un mero ejercicio expresivo. Puede que el malestar entonces sea el lugar desde donde pensar aquello que el propio concepto oblitera o limita.

Referencias

- Aceituno, R., Miranda, G. y Jiménez, A. (2012). Experiencias del desasosiego: Salud mental y malestar en Chile. *Revista Anales de la Universidad de Chile*. Séptima Serie, 3, 87-102.
- Basaure, M. (2013). Malestar, (re)conocimiento social y política (entrevista). *Némesis*, 10, 165-181.
- Benford, R. D. (2013). Master frame. En D. A. Snow, D. della Porta, B. Klandermans y Doug McAdam (Eds.), *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. Oxford, UK: Blackwell.
- Benford, R.D. y Snow, D.A. (2000). Framing processes and social movements: an overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611–639.
- Brunner, J.J. (1998). Malestar en la sociedad chilena: ¿de qué, exactamente, estamos hablando? *Estudios Públicos*, 72, 173-198.
- Castells, M. (1996). *The rise of the network society. The information age: Economy, society, and culture* (Vol. 1). Massachusetts, EU: Blackwell Publishers.
- Castells, M. (2012). *Networks of outrage and hope: social movements in the Internet age*. Cambridge, UK: Polity.
- Della Porta, D. (2015) *Social Movements in Times of Austerity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Garcés, M. (2004). Los movimientos sociales populares en el siglo XX: balance y perspectivas. *Política*, 43, 13-33.

- Goodwin, J., Jasper, J. y Polletta, F. (2000). The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory. *Mobilization*, 5(1), 65-83.
- Gurney, J. N. y Tierney, K. J. (1982). Relative deprivation and social movements: A critical look at twenty years of theory and research. *Sociological Quarterly*, 23(1), pp 33-47.
- Hall, S. (1982). The rediscovery of ideology: return to the repressed in media studies. En M. Gurevitch, T. Bennett, J. Curran y J. Woollacott (Eds.), *Culture, Society and the Media* (56-90). New York, EU: Methuen.
- Hart, S. (1996). The cultural dimension of social movements: A theoretical reassessment and literature review. *Sociology of Religion*, 57(1), 87-100.
- Johnston, H. y Noakes, J. A. (2005). *Frames of protest: Social movements and the framing perspective*. Lanham, UK: Rowman & Littlefield Publishers.
- McAdam, D., Tarrow, S. y Tilly, Ch. (2001). *Dynamics of Contention*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- McLennan, G. (1989). *Marxism, pluralism, and beyond: Classic debates and new departures*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the present: social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia, EU: Temple University Press.
- Melucci, A. (1996). *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Morris, A. (2000). Reflections on social movements theory: criticisms and proposals. *Contemporary Sociology*, 29(3), 445-454.
- Oberschall, A. (1973). *Social conflicts and social movements*. Englewoods Cliffs, EU: Prentice-Hall.
- Oliver, P. y Johnston, H. (2000). What a Good Idea! Ideologies and Frames in Social Movement Research. *Mobilization*, 5(1), 37-54.
- Olson, M. (1965). *The Logic of Collective Action*. Harvard, EU: University Press.
- PNUD (1998). *Desarrollo Humano en Chile. Las paradojas de la modernización*. Santiago, Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- PNUD (2012). *Desarrollo Humano en Chile. Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo*. Santiago, Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Salazar, G. (2012). *Movimientos Sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política*. Santiago, Chile: Uqbar.
- Snow, D.A y Benford, R.D. (1988). Ideology, frame resonance and participant mobilization. *International Social Movements Research*, 1(1), 197-218.
- Somma, N. (2016). Discontent, Collective Protest, and Social Movements in Chile. En A. Joignant, M. Morales y C. Fuentes (Eds.), *Malaise in Representation in Latin American Countries: Chile, Argentina and Uruguay* (47-68). New York, EU: Palgrave Macmillan.
- Tarrow, S. (2011). *Power in movement: Social movements and contentious politics*. Cambridge, EU: Cambridge University Press.
- Tilly, Ch, y Tarrow, S. (2007). *Contentious Politics*. Boulder, EU: Paradigm Publishers.
- Touraine, A. (1971a). *The Post Industrial Society*. New York, EU: Random House.
- Touraine, A. (1971b). *The May movement: Revolt and reform. May 1968-the student rebellion and workers' strike. The birth of a social movement*. New York, EU: Random House.
- Touraine, A. (2007). *A new paradigm for understanding today's world*. Cambridge, UK: Polity Press.

Recepción: 20-junio-2017

Aceptación: 15-agosto-2017

El SENAME: Crónica de una crisis Una mirada psicoanalítica sobre el sujeto de Derecho y la institución de protección de la infancia

The SENAME: Chronicle of a crisis A psychoanalytic approach to the subject of Law and the institution of child protection

Nicolás Pinochet *

Resumen

El presente artículo problematiza la construcción del concepto de niño para el Servicio Nacional de Menores (SENAME); a través de los modelos de intervención que decantan en la institucionalización de niños en Chile. Situando al SENAME como un dispositivo del Estado –garante de la Ley y de la cultura–. Se desarrolla un recorrido sobre la historia de institucionalización de niños en Chile, relato marcado por el concepto de los Derechos del Niño, la Convención Internacional sobre Derechos del Niño y la creación y crisis del SENAME. Finalizando con un debate que sitúa a esta institución en referencia al marco legal nacional e internacional, analizada desde el psicoanálisis sobre la institución y lo jurídico, con autores como Freud, Goffman, Enriquez y Legrendre.

Palabras clave: Servicio Nacional de Menores (SENAME), Derechos del Niño, Convención Internacional sobre Derechos del Niño, Psicoanálisis e Institución.

Abstract

This article problematizes the construction of the concept of child in the Servicio Nacional de Menores (SENAME) by looking at the models of intervention that ended up in the institutionalization of the concept of children in Chile and understanding SENAME as a state tool—which represents law and culture—. The article develops a review of the history of institutionalization of children in Chile, story marked by the concept of Children’s Rights, the International Convention on the Rights of the Child, and the creation and crisis of SENAME. It ends with a discussion that puts this institution in reference to the national and international legal frameworks, which are analyzed based on the psychoanalytical approach to institutions and judicial system developed by authors such as Freud, Goffman, Enriquez, and Legrendre.

Keywords: Servicio Nacional de Menores (SENAME), Children’s Rights, International Convention on the Rights of the Child, psychoanalysis and institution.

* Docente Escuela de Psicología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Psicólogo Clínico de Orientación Psicoanalítica. Doctor © en Psicoanálisis, Universidad Andrés Bello (UNAB), Santiago de Chile. Correo electrónico: pinochet.nicolas@gmail.com

“Esto plantea a los sabios y técnicos psi de hoy día –y, a través de ellos, a toda la sociedad- una serie de problemas en cadena que nos concierne a todos: aceptar o rechazar el cuestionamiento sobre lo institucional psi, sobre sus razones de ser y sobre su alcance antropológico en los montajes de la cultura”

(Legendre, 1994, p. 153).

“Las sociedades actuales no son peores que las de ayer; aquellas también sabían producir, bajo la apariencia del Bien, el presidio subjetivo al máximo, y arrastraban su cuota de enfermos de la representación, inocentes sacrificados en el altar de los amores familiares”

(Legendre, 1994, p. 170).

Introducción

El actual escenario referido a la institucionalización de niños en Chile, en relación con sus consecuencias, está en la palestra y en cuestionamiento por diversos estamentos sociales: la opinión popular, las autoridades y los funcionarios de las mismas instituciones garantes del ejercicio institucionalizador. Sin embargo, el eco de estas discusiones remite a niveles discursivos que establecen el problema en relación al ejercicio de la institución –estructura administrativa, de financiamiento y gasto– y no a esta institución, como objeto de pensamiento.

Con el título de este artículo, “El SENAME: Crónica de una crisis. Una mirada psicoanalítica sobre el sujeto de Derecho y la Institución de Protección de la Infancia”, pretendo enmarcar un acotado recorrido a realizar sobre los hitos de una repetición del ejercicio institucionalizador en Chile, para luego continuar con la propuesta para una comprensión de la institución SENAME entrecruzada con la conceptualización de una institución genealógica y jurídica.

Historia de la institucionalización de niños en Chile

La historia de la institucionalización de niños en Chile data de la época de la Colonia, que, sin mayores cambios, se integra por vía de la religiosidad cristiana en el Chile republicano en la figura de la “Casa de Huérfanos de Santiago” (1853), anteriormente llamada la “Casa de Expósitos” creada en 1758. La cual ofrecía amparo espiritual y material a niños en condición de orfandad, con el objetivo de evitar la mendicidad en Santiago y disminuir la mortalidad infantil (Delgado, 1986).

Posteriormente, a finales del mismo siglo, la “Casa de Huérfanos” fue utilizada para otros fines en diversas ocasiones, a consecuencia, por ejemplo, de la guerra en tiempos de la Independencia, por lo cual debía cambiar de locación. La organización no era la esperada. Además de esto, el poco financiamiento, la desorganización y la crisis política de los años veinte llevaron a la “Casa de Huérfanos” a estar en un real estado de abandono (Delgado, 1986).

En el año 1853, la Junta de Beneficencia de Santiago, confía el cuidado de los niños institucionalizados a las *Hermanas de la Providencia*, una congregación de religiosas provenientes de Canadá. La Casa llegó a ser conocida como “La Casa de la Providencia”, recibiendo a niños expósitos desde la lactancia hasta la adolescencia.

Al principio, cuando nuestra política para huérfanos no estaba plenamente institucionalizada, los niños de la Casa, al cumplir tres para cuatro años, eran entregados a personas formales “que los solicitaban para su servicio”. Ahora, en cambio, contamos con el valioso concurso de la Casa de la Providencia. Es allí donde estamos remitiendo ahora los expósitos que cumplen esa edad. (Salazar, 2006, p.60)

En 1929 la Casa cambia de nombre a “Casa Nacional del Niño”, hoy “Casa Nacional” dependiente de SENAME. Ya desde 1940 no depende de la *Hermanas de la Providencia*. Ahora bien, en el marco de la institucionaliza-

ción y del trabajo con la infancia desvalida, emergieron nuevas Casas. Entre 1844 y 1897 se fundaron trece instituciones similares en Santiago. En Chile, para 1912, se cuentan aproximadamente veinticinco instituciones con la misma ocupación (Milanich, 2001).

Los Derechos del Niño

Desde 1910 el término “Derechos del Niño” empezó a girar en círculos intelectuales y políticos sin aún tener un correlato en la ley. Es en 1912 que emerge un primer documento institucional que refiere a los “Derechos del Niño” que afectó en cierto modo la opinión pública y la política en Chile. Este documento se refiere a las conclusiones del Primer Congreso Español de Higiene Escolar, realizado en España en abril de 1912. Meses después en Chile se hace una mención en un diario de región sobre aquel congreso. En los dos años venideros se publican documentos relativos a este congreso en revistas sobre Educación y Economía Doméstica (Rojas, 2007).

Las conclusiones del Congreso dispusieron de ocho artículos, de los cuales los primeros cinco correspondían a las medidas higienistas. Los últimos tres artículos giran en torno a una idea romántica de la infancia que declara ciertos derechos de la niñez: derecho a la alegría, al amor y a la verdad. El maltrato físico al niño fue considerado un crimen castigado con prisión, considerando que el resguardo del niño pasa, en primer lugar, por la familia, y luego por el Estado (Rojas, 2007).

En 1924, Chile se suma, por unanimidad de todos los delegados, al interés mundial explicitado en la “Declaración de Ginebra” y presentado por la *Union Internationale de Secours aux Enfants* en Santiago. Sin embargo, aquella adscripción responde más a una afiliación de carácter simbólico que a un cambio a nivel de las normativas legales (Rojas, 2010). Entre mediados de la década de los treinta y fines de los cuarenta se creó una ley que protege

a los niños ante el abandono parental en relación al pago de pensiones alimentarias. En las mismas fechas existen regulaciones legales respecto de la adopción, con el fin de proteger a la infancia desvalida ante la existencia de un vacío legal que no permitía la adopción. Sin embargo, con carácter informal, en base a acuerdo de palabra, existía una figura similar a la adopción. Esta dificultad legislativa entorpecía el procedimiento del ejercicio institucionalizador: “Si el abandono se define como la renuncia definitiva por parte de los padres del cuidado de sus hijos, estos niños ya habían sido «abandonados» mucho tiempo antes de llegar a la Casa (institución)” (Milanich, 2001, p. 90).

La primera ley promulgada para enfrentar el abandono paterno en 1912 tuvo el nombre de “Ley de Protección a la Infancia Desvalida”, orientada al cuidado del menor en casos de abandono, vagancia, trabajo infantil forzado y/o nocturno, prostitución, entre otros. Es en obediencia a esta ley que los niños en vagancia eran institucionalizados en correccionales junto a los delincuentes por homicidios, hurtos, estafas, lenocinio (Gajardo, 1929).

La “Ley de Menores” fue creada en 1928 y proponía un sistema de protección que integraba a todo menor de 20 años. La ley se ejecutaba en caso de que estos menores hayan cometido algún *crimen, simple delito o falta* siendo menores de 16 años, o bien entre 16 y 20 años pero sin discernimiento de su accionar ilegal. Bajo este operar de la ley el Juez de Menores podía determinar, bajo la tutela de la *Dirección de Protección de Menores* por medio de dispositivos estatales como el *Tribunal de Menores*, medidas que incluían desde la amonestación a los padres hasta la institucionalización temporal o definitiva del menor en los casos donde no existían consanguíneos que pudiesen responsabilizarse

de la crianza, o bien la inhabilidad física o moral de los padres.¹

El libro utilizado para la divulgación de la “Ley de Menores” de 1928 titulado “Los derechos del niño y la tiranía del ambiente” escrito por Samuel Gajardo, médico psiquiatra forense, Primer Juez de Menores, puso acento en los factores biológicos y ambientales que pueden desencadenar a un joven delincuente:

[...] el tarado por herencia, aquel cuyo organismo está en déficit de potencial celular por hambre, por angustia crónica, etc., no puede equilibrarse su mundo interior con el mundo exterior que lo rodea, hecho universal magistralmente expresado en las siguientes palabras de Schlapp: “Ningún individuo, sea normal o anormal, puede escapar a la tiranía de sus propias células.” (Gajardo, 1929, pp.8-9)

Esta nueva ley establece dos categorías para distinguir los niños institucionalizables: 1) delincuentes sin discernimiento y 2) menores a quienes no se les puede retornar a su familia de origen por la inexistencia de ésta o por la inhabilidad física o moral de sus padres, categorías que anteceden al concepto usado actualmente como “riesgo social”.² Al mismo tiempo evidencia una relación entre delincuencia / herencia-ambiente que demuestra el nexo entre abandono, o padres inhábiles de forma física o social, y la delincuencia, con lo cual el gesto institucionalizador más que orientado a la protección de menores funciona como una medida higienista en la forma de una ley.

El documento que divulga la ley contempla una agilización de los procesos de

institucionalización amparado en la siguiente premisa:

Sintetizando, tendríamos que hay una considerable proporción de individuos que pueden vivir y comprender los beneficios de la civilización, junto a otro grupo, menos numeroso por cierto, que desde el instante de su nacimiento se encuentra en estado de manifiesta inferioridad para comprender y aceptar los mandatos de la sociedad. (Gajardo, 1929, p.9)

A mediados del siglo XX, en la década de los cincuenta, el tema de la reforma del 28 estaba en crisis. El juez Gajardo optó por el pragmatismo. Comenzó a desconfiar del politécnico por ser una institución abierta por lo cual los niños se escapaban y comenzó a mantener los casos en la *Casa de Menores*, lugar que la reforma planteaba como institución solo de paso. En esta misma línea, el director general de Protección de Menores, Vicente Monti, daba cuenta de la imposibilidad, económica y de cupos, de sostener a adolescentes mayores de 16 años en un centro residencial, por lo cual fueron enviados a la cárcel pública con o sin determinación de su discernimiento (Rojas, 2010).

En esta misma década, los derechos de los niños toman cierta fuerza como parte de un momento de auge asociado a la reivindicación de los derechos de la mujer. En este mismo sentido, en el año 1952, con la creación del Servicio Nacional de Salud, las instituciones que trabajan en temas de protección infantil quedaron subordinadas bajo los programas de Maternidad. Por ejemplo, la extensión del pre y postnatal no solo se entendía como un beneficio a la madre, sino también al niño, en el sentido

¹ “1) Cuando estuvieren incapacitados mentalmente; 2) Cuando padecieren de alcoholismo crónico; 3) Cuando no velaren por la crianza, cuidado personal o educación del hijo; 4) Cuando consintieren en que el hijo se entregue en la vía o en lugares públicos a la vagancia o a la mendicidad, ya sea en forma franca o a pretexto de profesión u oficio; 5) Cuando hubieren sido condenados por vagancia, secuestro o abandono de menores; 6) Cuando maltrataren o dieran malos ejemplos al menor, o cuando la permanencia de éste en el hogar constituyere un peligro para su moralidad; 7) Cuando cualesquiera otras causas

coloquen al menor en peligro moral o material” (Biblioteca Nacional, 1928, p.3).

² La noción de “riesgo social” supone la inminencia de un peligro que tiene sus bases asentadas en la sociedad. Vale decir, según el PNUD (Pitt, 2000), en los indicadores de este riesgo se agrupan las condiciones económicas, de acceso a la educación, problemáticas familiares como negligencia parental (inhabilidad), violencia intrafamiliar, maltrato infantil, consumo de drogas, alto índice de desocupación y la posibilidad en potencia de incurrir en delito, entre otros.

que los primeros cuidados se extendían por mayor tiempo, aplazando el ingreso de los pequeños a la guardería, intervenciones que contribuyeron a la disminución de la mortalidad infantil.

En este proceso de reconocimiento de derechos, que afectaba tanto a las madres como a sus hijos, siguió predominando, en todo caso, un enfoque más bien clásico, donde éstos se percibían como beneficios o concesiones otorgados por el Estado hacia los ciudadanos, fueran estos activos (adultos integrados al sistema político, con capacidad de organización y defensa de sus derechos) o pasivos (grupos excluidos y más vulnerables, entre ellos los niños). (Rojas, 2010, p.484)

Ante la dificultad de coordinación de las carteras ministeriales comprometidas en temas de protección de la infancia, en el año 1960 el Servicio Nacional de Salud propone una comisión interministerial para la protección de los Menores en situación irregular, conformada por representantes del Ministerio del Interior, de Educación, de Justicia, de Salud y del Trabajo y Previsión Social (Rojas, 2010). Sin embargo, la comisión no comprendía funciones ejecutivas; la coordinación continuaba siendo por parte del Servicio Nacional de Salud.

Paralelo a esto, tras las consecuencias que dejó la Segunda Guerra Mundial, en 1948, luego de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, se orienta el trabajo por los derechos de los niños. El acento está en diez principios basados en la *Declaración de Ginebra* de 1924 que refieren a la igualdad y la no discriminación de los niños y niñas sin importar el motivo. Con este aliciente se gesta la *Declaración de los Derechos del Niño* de 1959, que entra en vigor en el año 1976. Una novedad está presente tanto en el principio tres como siete, con el concepto del “Interés Superior del Niño” que será central para el establecimiento de la *Convención sobre los Derechos del Niño* de 1989. Sin embargo, en los años previos a la convención de fines de los ochenta, el concepto “Interés Superior del Niño” es interpretado desde una senda proteccionista,

y no como un “Sujeto de Derecho”, que sí aparece en la Convención de 1989.

El principio tres de la Declaración de 1959 sostiene:

El niño gozará de una protección especial y dispondrá de oportunidades y servicios, dispensado todo ello por la ley y por otros medios, para que pueda desarrollarse física, mental, moral, espiritual y socialmente en forma saludable y normal, así como en condiciones de libertad y dignidad. Al promulgar leyes con este fin, la consideración fundamental a que se atenderá será el interés superior del niño. (Declaración de los Derechos del Niño, 1959, p.20)

El principio siete, por su parte, plantea el derecho a una educación gratuita y obligatoria en etapas elementales que permita igualdad de oportunidades, posibilitando el desarrollo de aptitudes, juicio individual, responsabilidad moral y social, así como llegar a ser miembro útil de la sociedad:

El interés superior del niño debe ser el principio rector de quienes tienen la responsabilidad de su educación y orientación; dicha responsabilidad incumbe, en primer término, a sus padres. El niño debe disfrutar plenamente de juegos y recreaciones, los cuales deben estar orientados hacia los fines perseguidos por la educación; la sociedad y las autoridades públicas se esforzarán por promover el goce de este derecho. (Declaración de los Derechos del Niño, 1959, p.20).

En 1966, en el gobierno de Frei Montalva, se incorporan ciertas modificaciones a la institucionalidad para la aplicación de la Ley de Menores apuntando a la creación del Consejo Nacional de Menores (CONAME) y el Departamento de Policía de Menores. El CONAME fue un servicio fundamentalmente descentralizado, por lo cual tenía la función de coordinar, proponer y fiscalizar los diferentes actores ministeriales y centros colaboradores (privados) en temas de protección de la infancia, siendo dependiente de la Contraloría General de la República.

La creación del SENAME

A partir de este organismo (CONAME) se crea en dictadura, en el año 1979, el Servicio Nacional de Menores (SENAME), un año después de que el dictador Augusto Pinochet logró ganar el plebiscito que contraría la resolución de las Naciones Unidas, la cual condena al Estado chileno por no respetar los derechos humanos.

La Junta de Gobierno crea el SENAME con el objeto de responder a las siguientes premisas planteadas por decretos de leyes que datan de 1973, 1974 y 1976 de la misma Junta, citados en la ley n° 2465 que proclama el funcionamiento del SENAME, y que sostiene:

- 1) la familia es el núcleo fundamental de la sociedad, correspondiendo al Estado protegerla y propender a su fortalecimiento; 2) Que dicha declaración implica el deber del Estado de auxiliar a los menores de edad integrantes del grupo familiar, especialmente si se encuentran en situaciones que pongan en peligro su desarrollo normal integral y no puedan ser solucionadas por la persona que tenga la obligación de su tuición; 3) Que, aun cuando el Consejo Nacional de Menores fue creado para cumplir esa función, la experiencia ha demostrado que el sistema existente adolece de numerosos vacíos e imperfecciones, que le han restado eficacia en algunos campos e impedido actuar en otros, y 4) Que, para corregir esta situación, se considera necesario modificar la actual estructura del Consejo Nacional de Menores, a fin de crear un nuevo organismo con atribuciones operativas que permita la atención, por sí o por otras instituciones, de los menores cuya guarda y defensa se encuentren alteradas o en peligro de estarlo, mediante la aplicación de los diversos sistemas de asistencia, protección y rehabilitación que establezcan las leyes. (Ley 2465, 1979, p.1)

Por ende, el objetivo planteado es situar al niño como un objeto de protección del Estado, y en base a esta idea, hacer más eficiente el sistema de atención. Sin embargo, se continúa con el discurso que tramita a la alternativa institucionalizadora como política fundamental de protección, a distinción de los otros países de la región³, con lo cual el SENAME se enmarca en una misma lógica operativa que reproduce el trabajo realizado entre 1934 y 1950 por la Dirección de Protección de Menores, por el Consejo Nacional de Menores y la Fundación del Niño Chileno. Este trabajo tiene relación con las leyes anteriores de protección de menores, colocando énfasis en el carácter punitivo por medio del acto de institucionalización de niños que incurren en delitos y/o en riesgo social (vulneración de derechos y/o abandono).

El SENAME depende solo del Sistema de Justicia Civil⁴ del Ministerio de Justicia, lo cual posibilita el trabajo punitivo, pero dificulta el trabajo en temas de abandono, quedando relegado a instituciones no estatales. Por lo cual, considerando la ideología económica que lideraba al país en tiempo de dictadura, el Estado subsidiario se encaminó por sendas de privatización del Sistema de Residencias de niños, lo que llevó a la entrega de recursos destinados al tratamiento de niños con perfiles específicos y, por ende, a la creación de programas que enmarcan esos perfiles (drogas, abandono, infractores de ley). Estos programas, con cambios de nombre, se mantienen hoy prácticamente igual.

Los niños institucionalizados, bajo esta forma de política, quedan recluidos en un centro por más de ocho años promedio en donde son despojados de casi todo elemento que enmarque su subjetividad: cosas propias como

³ En estadísticas emanadas de la recolección de datos publicada en “La situación de niños, niñas y adolescentes en las instituciones de protección y cuidado de América Latina y el Caribe” (Unicef, 2013) se destaca a Chile como uno de los países dentro de la región que han motivado múltiples observaciones por parte del Comité de los Derechos del Niño sobre la importante cantidad de niños institucionalizados; exentos de estas observaciones se

encuentran países como Argentina, Ecuador, Colombia, Cuba y Venezuela entre otros.

⁴ Según Sir Jack Jacob y Michael Zander, este sistema no solo refiere a derechos y deberes, sino que es un mecanismo de organización del Estado para la resolución de quejas civiles y la administración de los procedimientos de las estructuras institucionales del Estado en cuanto a conflictos civiles (Genn, 2012).

fotos, juguetes, etc. Es interesante cuestionarse por este punto, si en esta suerte de homogenización de la subjetividad no estará actuando algo en torno a la compulsión a la repetición en la institución, o sea, algo tendiente a la homeostasis.

La Convención Internacional sobre Derechos del Niño y la crisis del SENAME

Luego de la crisis económica en Chile en los años ochenta, al finalizar esta década, el 20 de noviembre de 1989 la Asamblea General de las Naciones Unidas aprobó la Convención Internacional sobre Derechos del Niño. Esto implica para el país, junto con el retorno a la democracia que trae ecos de reivindicación en temas de derechos humanos, una determinación política de garantizar la protección de los derechos ciudadanos, sociales políticos y económicos de los menores de edad en Chile. La adscripción a la Convención supone cambios estructurales en las instituciones que trabajan dependientes o colaboradoras con el Estado.

Posterior a esto, son diversos los intentos por una reestructuración en SENAME. En el año 1994 la directora nacional del SENAME, Oriana Zanzi (1994) proponía, en base a la suscripción al acuerdo internacional, responder a la obligatoriedad de ajustar la legislación nacional a los requerimientos de la Convención sobre Derechos del Niño, lo que implicaría cambiar la estructura administrativa y de intervención de las instituciones estatales y colaboradoras. No ajustar las leyes a los requisitos de la Convención es no cumplir con el apremio que implica dicha suscripción. La propuesta planteada en 1994 no se realiza, y es en el año 2000, bajo el gobierno de Ricardo Lagos, en el documento de propuesta preliminar del Grupo de trabajo “Infancia” en el contexto del proyecto de reforma y modernización del Estado

(Gobierno de Chile, 2001) que se propone una reforma en SENAME y en la institucionalidad para la infancia.

Posteriormente, el Comité de Derechos del Niño de las Naciones Unidas insiste en que el Estado chileno ajuste la Ley de Menores y el sistema institucional de trabajo de la Protección Integral⁵ de los Derechos del Niño a la Convención pactada en el retorno a la democracia. No fue atendido aquel requerimiento, que hacía énfasis en disminuir la criminalización de los menores de edad tomando las estrategias punitivas en última instancia; por el contrario, el Estado chileno aumenta al doble el plazo de detención de adolescentes y la obligatoriedad de internación (Rojas, 2010).

Ya en el año 2006, en el primer periodo de Michelle Bachelet a la cabeza del gobierno, se creó el Consejo Asesor Presidencial para la Reforma de las Políticas de Infancia, responsable de articular la reforma en SENAME. Esta reforma no se llevó a cabo. Sin embargo, por parte del trabajo asociado al Consejo Asesor, se gestionó el programa *Chile Crece Contigo* (MIDEPLAN) que funciona hasta la actualidad. El año 2007, tanto el gobierno de Bachelet como la oposición suscriben el “Acuerdo Político Legislativo en materia de Seguridad Pública”, que solicita una propuesta para una nueva reestructuración en SENAME. Ya en el gobierno de Sebastián Piñera, en el año 2010, éste promueve una iniciativa interministerial que plantea una reforma en SENAME, la que queda sin mayor movimiento en el Congreso por incorporar una serie de falencias.

En el segundo y actual gobierno de Bachelet, por la prioridad de los temas referidos a la infancia, se conformó el Consejo Nacional de la Infancia que es:

Una instancia asesora presidencial que integra los esfuerzos de diversos organismos públicos, coordinando y dirigiendo sus acciones hacia el di-

⁵ Según Garibo (2004) se considera al niño como un ser inmaduro física y mentalmente, por lo cual necesita de

protección y cuidados especiales, junto con una protección legal tanto en el embarazo como luego del nacimiento.

seño y establecimiento de un sistema integral de garantías de los derechos de la infancia y la adolescencia, donde el Estado cumpla el rol de garante. Esta asesoría consiste en la identificación, formulación y ejecución de políticas, planes, programas, medidas y actividades relativas a respetar, promover y proteger el ejercicio de los derechos de los niños, niñas y adolescentes a nivel nacional, regional y local. (Consejo Nacional de la Infancia, 2016)

Se propone basado en la Convención Internacional sobre Derechos del Niño de 1989:

Generar una nueva Ley de Garantías Universales de Derechos de la Niñez y la Adolescencia que será el marco legal que guíe al Estado para dar cumplimiento a la Convención sobre los Derechos del Niño. El primer aspecto de esta ley es que el Estado garantice el ejercicio de los derechos universales de todos los niños y niñas del país y otorgue protección especial cuando exista vulneración (maltrato, abandono, negligencia, entre otros). (Consejo Nacional de la Infancia, 2016)

Intentando cambiar a:

Un sistema integral garante de derechos donde todos los niños, niñas y adolescentes reciben el apoyo que necesitan en su calidad de personas, y como tales son “sujetos de derecho”. Es decir, pueden exigir a la comunidad y al Estado el trato que les corresponde en tanto tales, siendo fundamental reconocer su derecho a participar en las decisiones que los involucran y afectan en su vida, todo ello conforme con su desarrollo y grado de madurez. (Consejo Nacional de la Infancia, 2016)

En el año 2015 la administración actual presentó un proyecto de ley de Garantías de Derechos de la Niñez que plantea nuevamente las ideas de una reforma de protección integral a la Infancia que no se lleva a fin, hasta que, en el año 2016, la muerte de una niña de once años en una de las instituciones dependientes del SENAME marca un punto nodal en lo que se ha llamado la “crisis del SENAME”. Las propuestas que hasta ahora se despliegan en tanto solución a dicha crisis enmarcan dos grandes aspectos: la inyección de recursos enfocados en mejorar la cantidad y calidad del profesional contratado; y la especificidad del tratamiento del SENAME

sólo enfocado a la institucionalización, dejando todos los programas ambulatorios a cargo de otras carteras ministeriales. Esto marca un camino de retroceso respecto de lo suscrito en el artículo cinco de la Convención de los Derechos del Niño que expresa lo siguiente:

Los Estados Partes respetarán las responsabilidades, los derechos y los deberes de los padres o, en su caso, de los miembros de la familia ampliada o de la comunidad, según establezca la costumbre local, de los tutores u otras personas encargadas legalmente del niño de impartirle, en consonancia con la evolución de sus facultades, dirección y orientación apropiadas para que el niño ejerza los derechos reconocidos en la presente Convención. (Convención de los Derechos del Niño, 1989)

Se desprende el *principio de autonomía progresiva* que implica el ejercicio de los derechos del niño por parte de éste como un sujeto activo en relación con el desarrollo de sus facultades.

El ejercicio institucionalizador considera al niño como un *objeto de protección* y no como un *sujeto de derecho*, situando el rol del Estado en un ejercicio proteccionista que no está en el marco de los requerimientos de la Convención de 1989. Este retroceso a una propuesta proteccionista retorna a la institución al plano administrativo de las décadas de los cuarenta y cincuenta; demostrado en que la propuesta de abordaje a la crisis del SENAME que ambas medidas evidencian es cierta sobrecarga administrativa, mismo diagnóstico hecho el año 1978 en relación al Consejo Nacional de Menores para la conformación de SENAME. Solo una idea que no incorpore un decir histórico puede sostener el pensamiento que esta reforma propone algo novedoso, que considera en lo repetido algo de lo nuevo.

Componentes de la crisis que constituyen un debate

Reducir la crisis del SENAME a un problema de carácter administrativo es hacer eco de un discurso a-histórico que sitúa a la institución como una organización de funciones orientadas

a un objetivo (la tarea) tomado como producto. Tal como se piensa una organización como una empresa, la cual al tener problemas en la realización del producto debe revisar tanto su proceso de producción como lograr reproducir las condiciones que posibilitan el producto. Parafraseando a Althusser en su lectura de Marx, “no hay producción posible si no se asegura la reproducción de las condiciones de producción” (2011, p. 10). Sin embargo, una organización no es una institución; una organización puede cesar su actuar o desaparecer y aun así no afectar lo social, en cambio una institución, como objeto de pensamiento, porta un entramado de verdades sostenidas por discursos disciplinares que inscriben y articulan, desde una ideología, cómo se debe pensar el objeto de la institución, a decir en este caso, los niños, las niñas y adolescentes. “Las instituciones del Estado [...] enseñan las “habilidades” bajo las formas que aseguran un sometimiento a la ideología dominante o el dominio de su “práctica” (Althusser, 2011, p. 15). Así, el profesional de la institución debe estar atravesado por la ideología en el ejercicio del cumplimiento de tareas; pero, ¿cómo opera la institución en la generación o adscripción ideológica?

El origen de la institución

Para plantear el origen de la institución es que remito al psicoanálisis, en específico a la obra de Freud. En “Tótem y Tabú” (1984) el autor plantea la existencia de una horda primordial en tiempos prehistóricos, la cual era regida por un hombre que controlaba el monopolio sexual conferido a la mujer como objeto de don, de intercambio y mantenía a los hijos bajo su mandato sin que estos pudiesen expresar sus deseos. Esta hipótesis freudiana es extraída de la lectura que éste hace de la teoría darwiniana basada en el conocimiento etnológico. El devenir de la historia totémica refiere a la organización de los hijos respecto del acto de asesinar al padre para luego comer su cuerpo. Este crimen esconde el odio y admiración que los hijos depositan en el padre de la horda; así,

el asesinato hace emerger el sentimiento de culpa que los hijos pretenden dominar en la idealización totémica del padre asesinado. A pesar que el asesinato del padre satisface a los hijos, simultáneamente aflora el sentimiento de culpa que los inclina hacia la insatisfacción. Este sentimiento de culpa en los hijos de la horda empuja a los sujetos a la renuncia del acto criminal, con lo cual en vez de compartir a las mujeres de la horda, deciden intercambiarlas con otras tribus. El asesinato del odiado convierte al muerto en deidad por medio de la renuncia del acto asesino; lo que era el hombre tirano deviene el padre de la horda.

Es a partir de este momento que comienza un comercio de las mujeres entre tribus, lo que plantea la posibilidad de asignar roles sociales, normas e instituciones que tienen como objetivo mantener el acuerdo pacífico de intercambio (Enriquez, 2009). En el sentido que lo que emerge como prohibición es la endogamia, es decir, la prohibición del incesto, es preciso signar los lugares de la prohibición, es decir la familia. Si la prohibición es la oposición al comercio sexual entre progenitores e hijos, es preciso dar cuenta del lugar de padres y de hijos. La familia, entonces, emerge como una primera institución cultural.

Es en la institución que se establece el acceso a la cultura, la relación con la alteridad en el paso del reconocimiento del otro como un distinto con quien se mantiene un comercio afectivo. En esta senda, la institución permite la entrada del hombre a un entramado valórico de normas dependiendo del sistema de referencia de la institución en la que se participa. Este sistema delimita, en son de la mantención de las leyes institucionales bajo la premisa del bien común, lo que está o no permitido, organizando el plano de las pulsiones, dando cabida a la manifestación de aquellas que puedan ser socialmente permitidas. Esto regula las tensiones al interior del grupo institucional, favoreciendo un proceso de normalización (uniformación) que tiende a cierta homeostasis institucional.

Como lo plantea Eugène Enriquez (1989), las instituciones revelan un carácter paradójico dentro de sí, en el sentido que son lugares pacificados donde comandan las normas internas que estructuran y dan forma al quehacer institucional, a la tarea colectiva. Son lugares que implican trascendencia en la reproducción de un tipo de relación social, a modo de patrón, desempeñando un rol de regulación global social; o sea, tienen como propósito el mantenimiento de las fuerzas que logran mantener la comunidad y sus intercambios, afectivos, laborales e ideológicos. “Su finalidad es de existencia, no de producción; se centra en las relaciones humanas, en la trama simbólica e imaginaria donde ellas se inscriben, y no en las relaciones económicas” (Enriquez, 1989, p.84). A su vez la institución crea su imagen de mundo en relación a la generación de normas particulares, mitología e ideología, que operan como reguladores de la trama social. Es en este mismo sentido, en el plano de las regulaciones sociales, que cada sociedad formula conceptos propios de salud/enfermedad, por ende, de normalidad, que repercuten en el cómo pensar al niño “anormal”, o bien, dilucidar cómo los piensa la institución que los contiene.

Las instituciones son la muestra de la construcción de la civilización; un aparato que media entre los seres humanos.

El conocimiento de las neurosis que los individuos contraen ha prestado buenos servicios para entender las grandes instituciones sociales, pues las neurosis mismas se revelan como unos intentos de solucionar por vía individual los problemas de la compensación de los deseos, problemas que deben ser resueltos socialmente por las instituciones. (Freud, 1984, p.189).

La Institución y la violencia

Como lo plantea Enriquez (1989), las instituciones hacen esfuerzos por impedir el recuerdo de lo que estuvo en su fundación, en el origen de lo que llama “la violencia fundadora”. La institución es heredera de un crimen fundacional que se sostiene sobre una

culpa común: “Si bien renunciaron formalmente a la violencia de todos contra todos, instauraron la violencia legal” (Enriquez, 1989, p. 86). Entonces la violencia es intrínseca a la vida de la institución, estableciendo los recorridos de placer y displacer posibles, poniendo límite a ciertos aspectos de la vida pulsional.

Esta violencia permitida, o legal, se puede plantear explícitamente en aquellas instituciones donde el abandono de lo subjetivo, de lo propio de la vida pulsional se hace evidente en cada acto de la vida. Para Goffman (2001), un individuo perteneciente a la sociedad moderna tiende a dormir, jugar y trabajar en distintos lugares y con distintos coparticipantes; una “institución total” es aquella donde todas las acciones se hacen en un mismo lugar, donde todas estas actividades están programadas estrictamente desde un lugar jerárquico de la institución, y son realizadas en compañía de un gran número de otros en la misma situación. Las instituciones totales “en nuestra sociedad, son los internados donde se transforma a las personas; cada una es un experimento natural sobre lo que puede hacerse al yo” (Goffman, 2001, p. 25).

Esta normalización ocurre en base a un proceso de desculturación, como un modelo de desubjetivación: el niño que ingresa es desprovisto de elementos personales (fotos, ropa, juguetes), de aquellos artículos que puedan dar cuenta de la historia libidinal.

En este sentido, las instituciones totales no persiguen verdaderamente una victoria cultural. Crean y sostienen un tipo particular de tensión entre el mundo habitual y el institucional, usan esta tensión persistente como palanca estratégica para el manejo de los hombres. (Goffman, 2001, p. 26)

Las instituciones que tienen como motivo una tarea terapéutica se caracterizan porque los individuos participantes ocupan posiciones asimétricas:

En éstas (se trate de instituciones hospitalarias, de reeducación, de acogida, protección o salvaguarda) la relación asimétrica es permanente, y los individuos atendidos nunca

llegarán a ser miembros activos de estas instituciones. Además, todos ellos expresan más o menos explícitamente una demanda de cura. (Enriquez, 1989, p.92)

Entonces, en estas prácticas de desculturación, encontramos un ejercicio de disminución subjetiva de la infancia, de minoración de los niños, que al ser catalogados como susceptibles de protección por parte del Estado, éste, lejos de promover un trabajo estructurante que sostenga a los sujetos en un orden de filiación simbólica, los recluye en un exceso de prohibición —lo que Enriquez (2009) denomina “la institucionalización de las vidas mutiladas”. Este ejercicio institucionalizador responde a la interpretación en doble línea de la Ley de Menores; por una línea, la ley protege, por otra, sanciona, y para ambas se utiliza una última instancia idéntica: la institucionalización. Esta relación nos invita a pensar que aquello que se sanciona sería cierto origen social como un estado de potencial criminalidad. Si bien esto no es explícito en la Ley, es un acto recurrente, donde la institución es mecanizada por la lógica de un derecho consuetudinario⁶ que responde al operar político de la institución. Situar la Ley de Menores en el plano de la actividad institucional, también depende de la forma de “hacer actuar la ley”, propia de los encargados de la institución. Existiendo una distancia entre la ley escrita y la ley practicada. En palabras de Pierre Legendre:

Las sociedades modernas organizan lo institucional según los criterios administrativos que se expanden bajo la égida de un Management generalizado —noción de carácter fundamentalista, en el sentido religioso del término. En el fondo, el nuevo orden industrial tiende a gobernar pedazos, a seres humanos fragmentados, es decir, desubjetivados. (Legendre, 1994, p.157)

El SENAME en el año 2011, a propósito de la figura a-histórica, publicó un proyecto para concurso llamado “Programa de Intervención con Niños/as Institucionalizados y su prepara-

ción para la Integración a familia alternativa a la de Origen (Pri)”, donde se postulaban las siguientes formas de ver y pensar la historia libidinal del niño:

Desde este modelo de intervención se entenderá que no es necesario orientar el trabajo terapéutico hacia la elaboración de la historia de vida de los niños/as (menos aún de aquellos menores de 7 años), sino que el trabajo terapéutico debe centrarse en las estrategias de regulación emocional, que le permitan adaptarse de mejor manera al ambiente en que vive. (SENAME, 2011, p.9)

Esto básicamente plantea una regulación del presente que no piensa el pasado como causa de aquella desregulación emocional. Ahora bien, la exclusión del material histórico del niño queda explícito en la cita anterior para los niños menores de 7 años, en sentido que “[...] con niños/as menores de 7 años, debido a que en esta etapa del desarrollo evolutivo aún no pueden procesar y significar simbólicamente sus experiencias pasadas” (SENAME, 2011, p. 13). La negativa del Estado a escuchar aumenta el riesgo de someter al olvido la historia del niño, que evidencia así una nueva violencia en la experiencia subjetiva y una deuda evidente por su salud mental.

Si bien el Estado, en su figura institucional del SENAME, no tiene medios para obligar al sujeto a olvidar su historia, puede no ayudar a la emergencia del recuerdo. Así, estas instituciones evitan dar pie a la subjetividad del niño institucionalizado, no permiten la emergencia de lo particular de cada niño, despojándolo de sus objetos personales, colocando a éste en un mismo plano jerárquico de dominado con otros niños en iguales condiciones, despojados de subjetividad y condenados a la repetición de lo no ligado.

En este punto se hace válida la pregunta: ¿Dónde sitúa la historia del niño la institución que garantiza el “interés superior del niño” en

⁶ Entendiéndose este como un derecho no explícito pero que la habituación de ciertas normas implícitas se regulan

por medio de éste. Por ejemplo los acuerdos de palabra en cesión de bienes.

consideración de éste como un sujeto de derecho y no como objeto de protección?

El sujeto de derecho y el sujeto del psicoanálisis. Un desenlace irresoluto

Como lo plantea Franck Chaumon (2004), el concepto de “sujeto de derecho” más que una noción jurídica responde a un concepto de la filosofía de los derechos humanos que intenta sostener la democracia como una organización horizontal de individuos legalmente iguales. En este sentido, “el sujeto de derecho es el que es puesto en función por el texto del derecho; es, de alguna manera, el producto del texto jurídico” (Chaumon, 2004, p.77).

Este autor define tres tipos de sujetos de derecho presentes en el discurso jurídico: 1) el sujeto propietario; referido esencialmente a la propiedad privada, 2) el autor de los actos jurídicos; que refiere al individuo que tiene potencia jurídica para cumplir actos, y 3) el sujeto responsable; que es en definitiva el sujeto imputable. Para Chaumon “la ficción jurídica de la responsabilidad consiste en imputar un acto cometido a un individuo, quien por ello mismo se convierte en sujeto de derecho, es decir sujetado al imperativo de responder de lo que ha hecho” (Chaumon, 2004, p.99).

Por otro lado para Legendre (1996), que estudia la relación entre la Ley, el Sujeto y las Instituciones, “el derecho forma parte de los mecanismos íntimos del ser vivo porque ordena la aparición del sujeto del deseo a través de la instauración de las grandes categorías de legalidad que en cada sociedad instituyen la subjetividad” (Legendre, 1996, p. 326). Es por la ley de la prohibición del incesto que se establece una inscripción del sujeto en una ley genealógica, por ende, en una normatividad social. Ahora bien, es justamente en este sentido que la ley no es generada por el sujeto, sino que le es impuesta. Lo contrario a esto sería la proliferación de la violencia y la anulación de la subjetividad como posibilidad de reproducción cultural.

En la institución genealógica se articulan las prohibiciones esenciales de la cultura, así como al mismo tiempo las normas jurídicas de la sociedad. Esto nos permite pensar una división, entre el sujeto de derecho y el sujeto del derecho. El sujeto de derecho marcado por la vida pulsional se inscribe en un entramado cultural y adviene sujeto luego de la identificación con el padre que representa la ley en el Complejo de Edipo, por consiguiente es el sujeto que asume la ley simbólica de la castración, sujeto del lazo social y del psicoanálisis. En distinción del sujeto del derecho, que es aquel sujeto que se desprende del discurso jurídico, de las normas sociales. Sin embargo, Legendre será claro en establecer que

No existen dos leyes, una ley simbólica y una ley positiva o jurídica, sino una sola, la ley de lo simbólico, más exactamente la ley del determinismo simbólico. Por supuesto que existen varios niveles o registros de expresión y destino del mensaje simbólico. Esos niveles – social y subjetivo– tienen que ver con la misma Ley: ley de institución de la Prohibición, ley del Tercero, ley del Padre. (Legendre, 1995, p.110)

Entonces, la ley jurídica social para Legendre sería un nivel de expresión de un mensaje simbólico y cultural. La propuesta de Legendre es intentar comprender a la institución del derecho por medio de una lectura del orden simbólico que sostiene a esta institución, por lo cual usa como recurso recurrente la teoría psicoanalítica. Esto a su vez permite realizar un discurso que articule la mirada sobre el sujeto con la objetividad del discurso institucional.

Entonces Legendre se cuestiona sobre el por qué de la Ley como eficacia simbólica. Lo que lo encamina en un recorrido antropológico sobre la genealogía como una institución atravesada por el derecho. Con recorrido antropológico queremos situar el acento en la pregunta por el origen de la institución. Es así como la cuestión del derecho, de la ley, terminan siendo, para este autor, un discurso en torno a la posición del sujeto respecto de la prohibición del incesto, del Padre como representante de la Ley. Es sabido que el Padre en el Edipo es ese lugar estructural

representante de la Ley que regula, limita y organiza dando cuenta de un lugar de autoridad. La amenaza paterna por la castración simbólica, la prohibición incestuosa, es el origen de los lugares de la estructura familiar, de la genealogía, por ende, de la organización social. Entonces engendrar un hijo se convierte en una figura social (Legendre, 1994).

La Ley simbólica de la prohibición del incesto, diferencia y clasifica los lugares genealógicos de la estructura familiar (Legendre, 1994), emerge así la cultura:

Una familia es siempre fantasmáticamente —es decir, en relación con los retos de la representación subjetiva— una mezcla incestuosa, y la construcción institucional genealógica tiene por función inscribir al sujeto que debe dar ahí la cara notificándole los lugares prohibidos. La diferenciación humana se alcanza a ese precio: es necesario renunciar a los lugares prohibidos. Esto supone que el discurso de la necesidad esté él mismo en su lugar de derecho y, en consecuencia, asumido como discurso *ex officio* por ocupar ese lugar. Este discurso acaba debilitándose y se siguen efectos en cadena con la incertidumbre del hijo promovido como tal; es por esto por lo que los hijos de hoy día ven su estatuto antropológico deslizarse insensiblemente hacia el de una minoría social. Un paso más, y el hijo —adulado y obstaculizado: ambivalencia obligada— será tratado como adulto miniatura al que hay que liberar de la infancia. (Legendre, 1994, p.172)

Para Legendre el derecho, donde confluye el poder y normatividad, cumple una función organizadora tanto del sujeto como de la sociedad. Así como en el Edipo la cría deviene sujeto por el paso de la identificación con la Ley simbólica, con el lugar del Padre; su identidad es definida en base a la estructura institucional genealógica que lo inscribe, por medio del discurso, con un lugar en la institución y en la historia. Como refiere Kaës (1989):

Aquí nos vemos enfrentados no solamente a la dificultad de pensar aquello que, en parte, nos piensa y nos habla: la institución nos precede, nos sitúa y nos inscribe en sus vínculos y sus discursos; pero, con este pensamiento que socava la ilusión centrista de nuestro narcisismo secundario, descubrimos también que la institución nos estructura y que trabajamos con ella relaciones que sostienen nuestra identidad. (p.16)

Así la justicia, como garante del Derecho, debe tener en perspectiva tanto al sujeto como a la sociedad, y es en el vínculo entre aquellos dos que se va constituyendo la institucionalidad; razón por la cual es preciso rastrear en los montajes jurídicos la naturaleza antropológica del humano y la sociedad.

Referencias

- Althusser, L. (2011). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado: Freud Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Biblioteca Nacional (1928). *Ley de Menores*. Recuperado de <https://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=24742>.
- Chaumon, F. (2004). *La Ley, el Sujeto y el Goce: Lacan y el campo jurídico*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Consejo Nacional de la Infancia (2016). *Qué es el Consejo*. Santiago de Chile, Chile. Recuperado de <http://www.consejoinfancia.gob.cl/consejo/que-es-el-consejo/>
- Declaración de los Derechos del Niño (1959), proclamada por la Asamblea General en su resolución 1386 (XIV), de 20 de noviembre de 1959.
- Delgado, M. (1986). *Marginación e integración social en Chile. Los expósitos: 1750-1930*. (Tesis de Magister en Historia). Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile.
- Enriquez, E. (1989). El trabajo de la muerte en las instituciones. En Kaës, R.; Bleger, J.; Enriquez, E.; Fornari, F.; Fustier, P.; Roussillon, R.; Vidal, J.P. *La institución y las instituciones* (84-119). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Enriquez, E. (2009). *Educación y Formación: Aportes desde una teoría de la institución y las organizaciones*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Freud, S. (1984) Tótem y tabú y otras obras (1913-1914). *Obras completas*, Vol. XIII. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Gajardo, S. (1929). *Los derechos del niño y la tiranía del ambiente. Divulgación de la ley 4.447*. Santiago, Chile: Nascimento.
- Garibo, A. (2004). *Los derechos de los niños: Una fundamentación*. Madrid, España: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
- Genn, H. (2012). What is civil justice for? Reform, ADR, and Access to Justice. *Journal of Law & the Humanities*, 24(1), 397-417.
- Gobierno de Chile (2001). *Rediseño Institucional en la Reforma del Estado*. Santiago, Chile: Secretaría General de la Presidencia.
- Goffman, E. (2001) *Internados: Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales* Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kaës, R. (1989). Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones. En Kaës, R.; Bleger, J.; Enriquez, E.; Fornari, F.; Fustier, P.; Roussillon, R.; Vidal, J.P. *La institución y las instituciones* (pp. 15-67). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Legendre, P. (1994). *Lecciones VIII : El crimen del cabo Lortie. Tratado sobre el padre*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Legendre, P. (1995). La drogue et l'institution du sujet (Conferencia en la Association Descartes, París, 1991) *Travaux du Laboratoire Européen pour l'Etude de la Filiation*, Émile Van Balberghe.
- Legendre, P (1996). *Lecciones IV: el inestimable objeto de la transmisión*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Milanich, N. (2001) Los hijos de la Providencia: el abandono como circulación en el Chile decimonónico. *Revista de Historia social y de las mentalidades*, 5, 79-100.
- Pitt, M. (200) *Relevance of Microfinance for Disaster Mitigation*. Washington D.C, EU: World Bank.
- Rojas, J. (2007) Los derechos del niño en Chile: una aproximación histórica, 1910-1930. *Historia*, 1(40), 129-164.

Rojas, J. (2010). *Historia de la infancia en el Chile republicano, 1810-2010*. Santiago, Chile: JUNJI.

Salazar, G. (2006). *Ser niño “huacho” en la historia de Chile (siglo XIX)*. Santiago, Chile: LOM.

SENAME (2011). *Bases Técnicas Duodécima Convocatoria de Concurso Público de Proyectos para la Línea de Acción Programas de Protección Especializados Modalidad: Programa de Intervención con Niños/As Institucionalizados y su Preparación para la Integración a Familia Alternativa a la de Origen (Pri)*. Recuperado de http://www.sename.cl/wsename/licitaciones/p12_19-07-2011/Bases_TEC_PRI.pdf.

UNICEF (2013). *La situación de niños, niñas y adolescentes en las instituciones de protección y cuidado de América Latina y el Caribe*. Recuperado de https://www.unicef.org/lac/UNICEF_Estudio_sobre_NNA_en_instituciones.pdf

Zanzi, O. (1994) *Infancia en riesgo social y políticas sociales en Chile. Documento VII: La infancia en riesgo social: conclusiones y propuestas*. Montevideo, Uruguay: Instituto Interamericano del Niño.

Recepción: 20-julio-2017

Aceptación: 22-agosto-2017

El sujeto en la frontera Theodor Adorno, Joel Whitebook y el legado de Freud

The subject on the boundary Theodor Adorno, Joel Whitebook and the legacy of Freud

Gustavo M. Robles*

Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar la crítica al concepto racionalista de subjetividad de Theodor Adorno y Joel Whitebook a partir de su reapropiación de ciertos motivos naturalistas de la obra de Sigmund Freud. Estos autores representan una corriente alternativa dentro de la teoría crítica que busca en Freud un concepto dual y no reductible a lo sociológico de sujeto en la frontera entre lo racional y lo natural, entre lo social-lingüístico y lo pulsional, entre el Yo socialmente constituido y lo Ello. Como pretendo mostrar en las siguientes líneas, Freud es para ellos la llave teórica para descentrar al sujeto y para rearticular formas más amplias y no autoritarias de subjetividad.

Palabras clave: sujeto, Teoría Crítica, Psicoanálisis, Adorno, Whitebook

Abstract

The aim of this paper is to analyze the criticism of a rationalist concept of subjectivity carried out by Theodor Adorno and Joel Whitebook considering their naturalistic reading of Freud's work. Both authors represent an alternative stream within the critical theory that seeks in Freud a dual and non-sociological concept of the subject located on the boundary between the rational and the natural, the social-linguistic and the drives, the socially constituted Ego and the untamed Id. I pretend to show in the following lines that Freud is for them the key to criticize a self-centered subject and to imagine post-idealistic and non-authoritarian forms of subjectivity.

Keywords: subject, Critical Theory, Psychoanalysis, Adorno, Whitebook

* Doctor en Filosofía, Master en Historia y Memoria, Universidad Nacional de La Plata (UNLP) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, Argentina. Correo electrónico: gustavomrobles@gmail.com

Introducción

El conocido relato de los orígenes de la denominada Escuela de Frankfurt cuenta que en 1931 arriba Max Horkheimer a la dirección del *Institut für Sozialforschung* en la ciudad de Frankfurt para dar impulso a la creación de un proyecto colectivo de investigación multidisciplinar denominado Teoría Crítica. Dicho proyecto tenía como propósito estudiar las transformaciones sociales producidas en el pasaje del capitalismo liberal clásico a una nueva forma de sociedad tardo-capitalista. Como lo esbozaba Horkheimer en su texto programático “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”, el proyecto debía ubicarse en la intersección de tres disciplinas: la economía política, la *Kulturkritik* y el psicoanálisis. La distancia temporal hace que hoy se nos escape lo novedoso y osado de incluir a la jovencísima teoría psicoanalítica en el marco de un proyecto de este calibre; pero la necesidad teórica de ese gesto radicaba en que para los frankfurtianos el “factor subjetivo” era clave en los procesos de reproducción social y de legitimación de las nuevas formas de dominación política. Fundamentalmente el psicoanálisis debía plantear la cuestión de las motivaciones que llevaban a los individuos a la aceptación conformista de relaciones sociales que iban en contra de sus intereses materiales causando cuotas altísimas de sacrificios y malestares sociales (Claussen, 1995; Maiso, 2013).

Los dos autores sobre los cuales trata este trabajo, Theodor Adorno y Joel Whitebook, tienen en común unas cuantas cosas en relación a esto: por un lado, ambos se inscriben dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt — Adorno como fundador y uno de sus máximos referentes, Whitebook como continuador contemporáneo de la misma en el ámbito norteamericano—. En ambos también Freud ocupa un lugar central en la construcción de sus categorías críticas y, fundamentalmente, ambos se esfuerzan por poner en cuestión lo que ellos entienden como formas racionalistas de subjetividad a partir de un motivo naturalista

que recuperan de Freud. Este motivo naturalista implica para ambos autores que la crítica debe remitirse a instancias no completamente racionales, es decir implica resaltar la importancia de ciertas dimensiones no subsumibles enteramente en un concepto de Yo, de lenguaje o de intersubjetividad. Es justamente esta operación conceptual la que aquí deseo analizar: la crítica al sujeto a partir de lo otro del sujeto. A diferencia de otros representantes de la Escuela de Frankfurt (Fromm, Habermas, Wellmer o Honneth), estos autores representan a mi entender una corriente alternativa que busca en Freud un concepto dual de sujeto ubicado en la frontera entre lo racional y lo natural, entre lo social-lingüístico y lo pulsional preyoico, entre el Yo socialmente constituido y lo preedípico. Como pretendo mostrar en las siguientes líneas, Freud es para ellos la puerta para descentrar al sujeto y para rearticular formas más amplias y no autoritarias de subjetividad.

Tres momentos de la *Subjektkritik* adorniana

En este apartado voy a analizar tres momentos en los que Adorno recurre a Freud para mostrar que lo que el psicoanálisis le aporta a su teoría son las herramientas para someter a crítica un concepto racionalista de subjetividad; puntualmente le aporta la idea de que el Yo está atravesado por instancias no yoicas con las que éste debe lidiar y que pone límites a sus pretensiones de autonomía. Es decir, es gracias a Freud que Adorno puede plantear una visión dialéctica del Yo en la que la dimensión psíquica está atravesada por dimensiones naturales no completamente traducibles a sus términos, que son su condición de posibilidad pero que a la vez debe reprimir. De este modo, voy a analizar primero la crítica al sujeto en términos de una historia natural que Adorno elaborara principalmente en *Dialéctica de la Ilustración*; luego me voy a detener en el análisis de las formas de individualidad en el capitalismo tardío que Adorno estudia con su teoría del Yo débil; y finalmente la crítica adorniana a Kant en la que

aparece la idea del sujeto como una zona fronteriza entre lo somático y racional. En cada uno de estos momentos voy a mostrar cómo Adorno piensa al sujeto siempre como una instancia heterónoma, dual, atravesada por elementos no asimilables o no reducibles a lo racional y la importancia de la obra de Freud para dicho proyecto.

Historia natural de la subjetividad

Siguiendo la metapsicología freudiana Adorno intentaba comprender el origen del Yo en la tensión entre las pulsiones subjetivas libidinales guiadas por el principio de placer y las coacciones que se imponen a los individuos en la forma del principio de realidad y Superyó. El marco en el que Freud pensaba la relación de los hombres con sus ilusiones sociales en el *Porvenir de una Ilusión* le servía a Adorno como esquema para pensar el Yo en términos civilizatorios. En ese texto clave para la Teoría Crítica, Freud estudiaba el origen de la ilusión religiosa en el contexto de una relación con la naturaleza, en la que la civilización era entendida como aquello que nos protegía y nos permitía subsistir por sobre una naturaleza amenazante, ya que con “la cancelación de la cultura [...] sólo quedaría el estado de naturaleza, que es mucho más difícil de soportar” (Freud, 2001a, pp. 15). Para Freud la civilización es tanto la que posibilita la subsistencia del individuo como la que causa sus malestares ya que “le impone ciertas privaciones, y otra cuota de padecimiento le es deparada por los demás hombres, sea a despecho de las prescripciones culturales o a consecuencia de la imperfección de esa cultura” (Freud, 2001, p. 16). En la metapsicología freudiana el sujeto estaba planteado en un antagonismo entre las exigencias pulsionales y las restricciones impuestas por la cultura, de modo que a medida que la cultura iba reprimiendo el desarrollo de las pulsiones sexuales y agresivas éstas iban interiorizándose y transformándose en conciencia moral en la forma del Superyó. En *El Malestar de la Cultura* Freud afirmaba que “cuando una aspiración pulsional sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son traspuestos en

síntomas, y sus componentes agresivos, en sentimiento de culpa” (Freud, 2001b, p. 134); esto ocurre debido a las cargas de agresividad liberadas sobre la conciencia en forma de preceptos morales de imposible cumplimiento. Esta es la causa de los fenómenos de “malestar cultural”: ansiedades, depresiones, etc.

Esta tensión entre unidad del Ego y naturaleza difusa es lo que Adorno va a retomar en su crítica al concepto idealista del sujeto, pero desarrollándola en un sentido marcadamente pesimista: el sujeto sería la unidad violenta en pos de la autoconservación por sobre las tendencias al placer y la disolución. Esta idea Adorno y Horkheimer la desarrollan en un capítulo titulado “Excuso sobre Odiseo” en *Dialéctica de la Ilustración* donde el concepto de sujeto será presentado como el resultado de una tensión con lo natural. No voy a entrar en los detalles de la muy creativa interpretación de la Odisea, sino que me voy a concentrar solamente en los contornos principales del análisis del surgimiento del sujeto racional a partir de la represión de lo natural. Adorno realiza allí lo que él denomina una “protohistoria (*Urgeschichte*) de la subjetividad” (Adorno y Horkheimer, 1980, p. 76): Odiseo representa la figura del héroe mítico en proceso de consolidación de su individualidad que recientemente ha emergido de la matriz arcaica, en él ve Adorno una suerte de *work in progress* de la individualidad. El viaje de Odiseo representa entonces el proceso de autodesarrollo de la individualidad en el que cada tarea y cada conflicto con las fuerzas míticas y los viejos demonios son estadios en el progreso psíquico hacia la integración del Ego. Esta “protohistoria de la subjetividad” intenta describir la transición de la naturaleza al Yo, es un equivalente especulativo de lo que Freud intentó describir con el desarrollo preedípico del Yo.

Se puede extraer de allí de una forma un tanto rudimentaria una genealogía del Yo: el ser vivo, en un esfuerzo por mantener su existencia, debe moverse en un entorno natural que se le presenta como amenazante e infinitamente más

fuerte; este viviente habita un espacio de plena indiferenciación con su medio natural; pero para no ser devorado por el entorno biológico el viviente comienza a forjar las herramientas que van a permitir su autoconservación y su progresiva diferenciación —en un comienzo relativa, hacia el final absoluta— de ese entorno natural. Es así que para dominar a la naturaleza y para poder sobrevivir fue necesario una herramienta que lograra proteger al viviente de su destrucción, esto es el Yo racional. La subjetividad racional es realizada entonces mediante una estrategia de renuncia a la satisfacción inmediata en pos de la preservación de su vida, en la medida en que vea como mucho más peligroso la disolución de la muerte que el sacrificio que debe realizar. Es este mecanismo de renunciamiento sistemático el que terminará perpetuándose para Adorno como estructura de una subjetividad racional. Con esto Adorno trata de mostrar que la unidad de la conciencia es el producto de un determinado tipo de relación con la naturaleza y, al mismo tiempo, es la herramienta que permite llevar esa relación, es el producto del dominio de lo natural y la herramienta de ese dominio. Como dice más tarde en *Dialéctica Negativa*: “la conciencia autonomizada (*verselbständigte Bewußtsein*), el concepto de actividad en la teoría del conocimiento, es genéticamente energía libidinosa desviada (*abgezweigt*) de la especie humana” (Adorno, 1970, p. 186).

Adorno analiza la constitución de la subjetividad mediante una lectura de las peripecias de Odiseo a través de dos conceptos: astucia (*List*) e interiorización del sacrificio (*Verinnerlichung des Opfers*). Ambos conceptos representan, podríamos decir, la infraestructura de la racionalidad. Para ocuparse productivamente con la naturaleza externa deben los hombres resistir tanto el miedo como el placer que ésta provoca, y para esto se valen de un peculiar engaño contenido en la institución social del sacrificio. Odiseo se da cuenta de que todo sacrificio representa una contradicción: por un lado implica la sumisión del individuo a la potencia mítica pero, por otro lado, el sacrificio

contribuye a la autoconservación de ese individuo, ya que detrás del sacrificio existe siempre la búsqueda racional de la recompensa por haberse abandonado. Es así que mediante su “astucia” Odiseo engaña a los dioses haciendo valer el elemento racional contenido en el sacrificio: el astuto respeta escrupulosamente las cláusulas, da a las fuerzas míticas lo que éstas le reclaman y, a pesar de esto, termina engañándolas. En el relato Odiseo es perfectamente consciente de que cada figura mítica está condenada a repetirse eternamente: Polifemo debe devorar a sus huéspedes, Circe transformar a sus amantes, Escila y Caribdis hacerse con todo aquel que pasa por sus fronteras. Pero Odiseo antepone a esta ineluctabilidad mítica la universalidad racional, satisface la norma jurídica pero se vale de las lagunas en el contrato para sustraerse de ese círculo: por ejemplo, Odiseo no piensa en llevar su nave por otro camino que no sea por aquel en el que se hallan las Sirenas, pero descubre que en ese contrato no se especifica si el marinero debe atravesar el estrecho atado o no; de esa forma, las Sirenas obtienen lo que les corresponde pero aún así resultan burladas por el astuto Odiseo que cruza el estrecho atado al mástil de su nave.

Pero no sólo se trata de “astucia” sino también de “interiorización del sacrificio” ya que el héroe homérico, prototipo del sujeto moderno, consigue sus fines a costa de su felicidad, de la renuncia al placer que la naturaleza/mito le ofrece. Es a través de esta renuncia a la felicidad que el sujeto se construye asentado en la frialdad y en la negación del placer inmediato —no comer loto, no dejarse seducir por Caribdis, no perderse en el canto de las Sirenas—. En esta lectura el sujeto es interpretado como el resultado de esa “interiorización del sacrificio” mediante la astucia de la autoconservación. En el cálculo del provecho que pueden ocasionar las condiciones objetivas el sujeto niega su naturaleza y sus impulsos inmediatos para conservarse: “la dignidad del héroe se conquista sólo en la medida en que se mortifica el impulso a la felicidad total, universal e indivisa” (Adorno

y Horkheimer, 1980, p. 76). Las peripecias de Odiseo son leídas como la construcción de una autonomía ficticia del sujeto racional, como el proceso de superación de lo natural que devela a la identidad del Yo como una función de la represión sobre lo no-idéntico, lo disperso y disolvente de lo natural. En esta genealogía enmarcada en la metapsicología freudiana el sujeto aparece entonces atravesado por lo natural, que es su condición de posibilidad pero también aquello que él reprime para constituirse.

Dialéctica del Yo

En la psicología social adorniana expresada en su tesis del fin de la individualidad durante el capitalismo tardío se puede ver también este carácter dual del sujeto que Adorno construye a partir de Freud. Lo que Adorno intenta explicar es el pasaje de la sociedad liberal tradicional a la sociedad de masas en la que la figura del individuo y sus patologías sociales se ven transformadas: ahora ya no son los diferentes tipos de neurosis obsesivas o histerias, sino formas de regresión narcisista lo que aqueja a los individuos (Reich, 2004). Esta nueva figura del Yo estaba ligado con la condición de pérdida de autoridad de la figura paterna debido a la precariedad de la autonomía económica; lo que implicaba que las estructuras extrafamiliares adquirirían mayor importancia en la socialización del niño que en las etapas anteriores. Esta idea de la autoridad paterna como esencial en el desarrollo del carácter autónomo durante la edad liberal fue desarrollada especialmente por Horkheimer. Para él era la figura del padre fuerte, como cabeza familiar autoritaria, el que poseía ciertas características luego internalizadas por el niño en la formación de su complejo de Edipo: “la valoración del carácter sincero, del cumplimiento de la propia palabra, de la autonomía del juicio etc.” eran “el resultado de una sociedad de sujetos económicos relativamente independientes” (Horkheimer, 2000, p. 71). Esa lucha edípica que el niño debía mantener con este modelo de padre era lo que abría el espacio para la formación de un carácter autónomo. Esto

implicaba por supuesto una serie de correspondientes patologías neuróticas ocasionadas por el conflicto con el Superego rígido y severo, pero era también lo que creaba las condiciones de un juicio racional necesario en la resistencia a la autoridad externa.

Pero, con el pasaje de la sociedad liberal a la sociedad tardo-capitalista, el individuo autónomo de la modernidad perdía su base económica y se modificaba su forma de socialización en una adaptación conformista a las estructuras sociales. Esta tendencia Adorno la explicaba mediante una teoría del Yo débil producto de la pérdida de la autoridad paterna en el seno de la familia burguesa. Se trataba entonces de un Yo que no había superado de forma convencional su fase edípica y que, cargado por las exigencias de un dominio de sus pulsiones y de la necesidad de una autoconservación racional, regresaba a un estado libidinal previo con el fin de huir de la experiencia de su impotencia social. Así, la libido disponible se dirigía, ya no hacia la propia persona sino, hacía las figuras que la sociedad ofrecía como modelo, hacia la *celebrity* de la industria cultural o hacia el líder totalitario. Mediante mecanismos de proyección en estas instancias sustitutas los individuos se aseguraban una superioridad sobre la situación que ya no estaban en condiciones psíquicas de controlar. Será esta etapa posliberal del capitalismo la que va a crear las condiciones necesarias para la regresión psíquica a una fase infantil del narcisismo, en el que las capacidades reflexivas se verán debilitadas en una dinámica pulsional del Yo de carácter más simple que la edípica liberal.

La idea sociológica de la liquidación del individuo tenía su contraparte psicoanalítica entonces en el denominado “narcisismo regresivo”, que constituía para Adorno la patología psicoanalítica por excelencia de las sociedades tardo-capitalistas. En un texto de 1955 llamado “Sobre la relación de la sociología y la psicología” Adorno analizaba este problema y afirmaba que el núcleo del narcisismo regresivo estaba en la identificación que se

produciría entre el Yo y el Ello ante el debilitamiento del Superyó, de modo que la conciencia se convertía en un simple punto de paso entre los instintos libidinales y los mandatos sociales (Adorno, 1972, p. 70). Esta identificación entre Yo y Ello se entendía en el marco de una visión dual, dialéctica del Yo: “el concepto de Yo es dialéctico: psíquico y no psíquico (*seelisch und nicht-seelisch*), un fragmento de libido (*ein Stück Libido*) y el representante del mundo [...]. El Yo debe ser en tanto que conciencia lo opuesto a la represión, como también es, él mismo en tanto inconsciente, instancia represora” (Adorno, 1972, p.70). El Yo pertenecería entonces, tal y como Freud afirmaba, a la conciencia como principio sintetizador y racional capaz de conocer y afirmarse en la realidad, pero al mismo tiempo, era una “pieza de la dinámica pulsional” (Adorno, 1972, p.70).

Con esta visión dialéctica del Yo explicaba Adorno la patología narcisista como recaída del Yo en el no-Yo, es decir, como triunfo de las pulsiones inconscientes sobre el aspecto consciente. Esto se producía porque en la sociedad tardo-capitalista “el Yo no puede en modo alguno cumplir adecuadamente la función que le asigna esta misma sociedad”, de modo tal que, para que “el individuo lleve a cabo las renunciaciones con frecuencia absurdas que le son impuestas, el Yo ha de establecer prohibiciones inconscientes y mantenerse el mismo en la inconsciencia. [...] El Yo ha de tornarse incluso inconsciente, ha de convertirse en una pieza de la dinámica pulsional (*Stück der Triebdynamik*)” (Adorno, 1972, p.70). En la sociedad del capitalismo tardío el aspecto racional del Yo no disponía de la fuerza necesaria para afrontar las descargas pulsionales que vienen del Ello, ni tampoco de la templanza para afrontar las exigencias sociales de una sociedad que se le volvía completamente extraña. Esta situación la resolvía entonces con una regresión de la libido con la que se encuentra emparentado, es así que “lo que propiamente aspira a ir más allá del inconsciente (el Yo como conciencia en relación con el principio de realidad) vuelve a ponerse al

servicio de éste y con ello a fortalecer sus impulsos (*Impulse*)” (Adorno, 1972, p. 72). El narcisismo entonces consistía en un Yo reducido a su aspecto pulsional, en un movimiento en el que “el yo se niega y al mismo tiempo se refuerza de una forma falsa e irracional” (Adorno, 1972, p. 72) ya que mantiene su función autoconservadora y adaptativa.

Este repliegue narcisista en el que la libido se identifica con el Yo está muy lejos de ser lo que Adorno formuló como programa crítico-normativo de “rememoración (*Eingedenken*) de lo natural en el sujeto” (Adorno y Horkheimer, 1980, p. 57), es decir aquella idea de una reconsideración de lo impulsivo en lo racional. Esto porque “con la transposición del Yo al inconsciente se transforma a su vez la cualidad de la pulsión (*Trieb*), que asimismo se ve desviada a metas propiamente yoicas (*ichliche Ziele*) que contradicen aquello a lo que se dirige la libido primaria (*primäre Libido*)” (Adorno, 1972, p. 74). De modo que según Adorno los aspectos pulsionales y naturales, no sólo no bastaban para consumir subjetividades autónomas sino que, sin un complemento racional, poseían un potencial regresivo. Pero Adorno no especificaba demasiado la diferencia entre la libido en la que se apoyaba el Yo narcisista y la libido que él considera había que rescatar para una “rememoración de lo natural en el sujeto”. Sólo afirmaba que se trataba de una “una libido por así decir llena de impurezas (*verunreinigten*), orientada al Yo y, de este modo, sin sublimar e indiferenciada”, pero no especifica en qué debería consistir esa sublimación; o bien que “quizás se trata de una libido narcisista rebotada de sus metas reales y dirigida al sujeto, que se fusiona después con momentos yoicos específicos (*Ichmomente*)” (Adorno, 1972, p. 74), pero sin explicar cuáles serían las metas no-yoicas que le corresponderían a dicha libido. La función de la libido y cuál debería ser su relación con una subjetividad no regresiva quedaba aquí sin resolver. Pero más allá de estas deficiencias —y de otras críticas que se le hicieron a la psicología social adorniana en relación a una simplificación

de la dinámica interna del Yo (Benjamin, 1977) — me interesa remarcar que aún en las individualidades fijas del capitalismo tardío está la idea de un sujeto atravesado por instancias no yoicas de carácter natural o libidinal que Adorno no puede pensar sin Freud. Incluso las formaciones subjetivas regresivas eran producto de una configuración patológica de la dualidad del sujeto.

El sujeto moral y las pulsiones

Esta idea de ciertos elementos no yoicos que desmienten la autonomía de un Yo racional creo que son particularmente claros en la lectura que Adorno hace de la ética kantiana. Básicamente la crítica de Adorno consiste en denunciar a la ética kantiana —máximo paradigma de una ética racionalista— por suponer una correspondencia entre conciencia moral y autoafirmación de una subjetividad represora. Esta correspondencia era asegurada en Kant a partir de tres premisas: la prioridad de la obediencia sobre la libertad, el ocultamiento de los mandatos sociales en la forma de conciencia moral y la formalización del concepto de voluntad. Para Adorno la conjunción de estas premisas ocasionaban un cierto déficit a la hora de explicar la dimensión práctica —es decir, la pregunta: ¿cómo pasar de la ley universal a la acción concreta?— Esto se podía ver de forma acuciante en el concepto de voluntad de la filosofía práctica kantiana. Para Kant la voluntad no era una arbitrariedad indeterminada, sino que correspondía a la capacidad de comportarse espontáneamente según la ley de la razón. Esta voluntad en tanto libre y autónoma no podía ser el efecto de ninguna causalidad heterónoma empírica: nuestra libertad sólo era posible en la medida en que nuestra voluntad estuviera gobernada por la ley de la razón expresada en el imperativo categórico. Para Adorno esta autonomía de la voluntad implicaba escindir la voluntad de sus objetos: por un lado, una voluntad nouménica y, por el otro, su acción y sus fines en el reino fenoménico. Esta estrategia teórica era característica de la filosofía trascendental kantiana basada en una "separación rígida entre la razón y aquello a que

se dirige", que llevada a la filosofía moral tenía como consecuencia una "despracticización (*Entpraktizierung*) de la razón práctica" (Adorno, 1970, p. 287).

Adorno acusaba a Kant de emplear en su moral un concepto de razón legisladora alejada de aquello sobre lo que debía legislar. Con este modelo era imposible explicar la capacidad de actuar moralmente ya que la cualidad de las razones que se dan para, o en contra de, un modo de acción —es decir el problema de la racionalidad de una acción— no dice nada sobre la cualidad de ese modo de acción —es decir, sobre la moralidad de esa acción—. Había pues un salto entre la racionalidad de la acción y su moralidad, entre la ley moral misma y su aplicación correcta, que Kant era incapaz de explicar. Esa contradicción entre "la determinación de la razón como capacidad de dar leyes y la determinación de la razón como capacidad productora de decisiones prácticas y con ello de acciones" era, según palabras de Christoph Menke, "la consecuencia paradójica del intento de identificarlas" (Menke, 2006, p. 159). Es decir el problema estaba en la equiparación entre voluntad y razón, o mejor dicho en la extrema racionalización de la acción moral. El trabajo sería entonces desanudar esa relación, romper la identidad entre razón y voluntad para pensar la idea de espontaneidad práctica.

La solución a este problema la encontraba Adorno recurriendo otra vez a Freud: entre la ley moral y su aplicación, entre la voluntad y su objeto hay que pensar un tercer elemento no reducible a ninguno de los dos, esto es el momento de los impulsos. Para Kant la voluntad correspondía a la capacidad de sintetizar bajo el principio de la razón los impulsos singulares, y aquella debía determinarse "solamente por la ley, como voluntad libre; por consiguiente, no sólo sin la intervención de impulsos sensibles, sino aún rechazándolos y menoscabando todas las inclinaciones que puedan ser contrarias a la ley" (Kant, 2003, p. 63). Es por esto que Adorno afirmaba que la moral kantiana se definía como la continuación en el plano de la filosofía

práctica de la “interiorización del sacrificio”, de la represión de los impulsos bajo la unidad de la conciencia. Al determinar Kant a la voluntad según una razón abstracta suprimía la dimensión de lo corporal y natural en el edificio moral y, por ende, suprimía también la contingencia necesaria para pensar una acción libre y espontánea. Con esta figura de los impulsos Adorno quería decir, contra Kant, que la razón práctica sólo podía ser práctica si no se reducía a pura racionalidad, en concreto: si se remitía siempre a un tercer elemento olvidado y reprimido pero que era, al mismo tiempo, condición de su practicidad. Esto porque, tal y como intenté mostrar, la razón para Adorno era ella misma parte de la naturaleza.

Pero ¿qué son los impulsos? Para Adorno estos aludían a una dimensión arcaica reprimida en los orígenes de la unidad psicológica, a aquello que los procesos de renunciamento no pudieron extirpar del todo y que “sobrevive como si fuera la fase no destruida en la cual la separación entre interior o exterior no había sido consolidada” (Adorno, 1996, p. 235). De esta manera, la acción moral sólo sería entendible para Adorno a partir de una mediación entre el Yo racional y un plano impulsivo que proviene de una dimensión superada por la individuación, de estadios preyoicos donde el Yo no había sido erigido como instancia autónoma. En los impulsos entonces se puede ver que lo natural no es algo tan excéntrico al sujeto ya que el Ego consistiría justamente en energía libidinosa recortada y volcada hacia la realidad. Esos estados arcaicos desmienten la autonomía del Yo y, a la vez, son la condición necesaria para ejecutar las acciones libres y consumir un Yo autónomo: “Sólo teniendo en cuenta la alteridad, el no-Yo (*das Nichtich*), puede juzgarse sobre lo decisivo para el Yo: su independencia (*Selbständigkeit*) y su autonomía” (Adorno, 1970, p. 222). Con esta referencia a los impulsos, el concepto kantiano de autonomía se entiende ahora como identidad atravesada por la heteronomía del “no-Yo”, deja de ser concebida como autolegislación racional para transformarse en

conciencia de la heteronomía natural. Esos impulsos son “restos primitivos de una fase en la que el dualismo de lo extramental e intramental aún no estaba completamente fijado” (Adorno, 1970, p. 228); por lo que en la acción se produce una especie de regreso a estadios preyoicos que aún perviven en el Yo, a dimensiones del sujeto que el centro racional no puede controlar. Para Adorno esta dimensión no es ni enteramente racional ni enteramente natural: “El impulso, a la vez intramental y somático, se sale de la esfera de la conciencia, a la que con todo también pertenece” (Adorno, 1970, p. 227). Esta condición límite del concepto de impulso Adorno lo toma del concepto de “pulsión” (*Trieb*) de Freud quien en “Pulsión y destinos de pulsión” afirmaba que la “pulsión” era “un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, un representante psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, una medida de la exigencia de trabajo que le es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (Freud, 1992, p. 117). Esta idea de naturaleza pulsional como no identidad con respecto al sujeto no debe ser entendida en términos biologicistas, sino que al igual que la noción de pulsión en Freud representa algo que se encuentra en la frontera entre lo somático y lo mental donde se disuelve el sujeto constituyente y surge la posibilidad de una subjetividad no violenta, que pueda poner en cuestión su fijeza.

En resumen, tanto la idea de un sujeto racional como violencia contra una naturaleza interna y difusa, o la del Yo débil narcisista como recaída en estadios libidinales no sublimados, o bien el concepto de impulso que ubica al sujeto en una zona fronteriza entre lo racional y lo no racional, son todos momentos que ponen en entredicho la idea de autonomía del concepto racional de Yo a partir de una apropiación de motivos naturalistas freudianos. Motivos que se van a perder sin embargo en los trabajos de las generaciones más jóvenes de frankfurtianos. Será el psicoanalista norteamericano Joel Whitebook quien va a intentar rescatar el lega-

do de esta primera generación de la teoría crítica relejendo a Freud para discutir con las visiones racionalistas del sujeto de Jürgen Habermas y Axel Honneth como analizaré en el siguiente apartado.

La crítica al giro comunicativo/intersubjetivo de Joel Whitebook

Se puede leer la obra del psicoanalista y filósofo norteamericano Joel Whitebook como un intento de repensar el motivo adorniano de “rememoración de la naturaleza” para continuar el legado de la Teoría Crítica, intento que se articula fundamentalmente en diálogo con la obra de Freud. A lo largo de sus textos Whitebook ejerce una interesante crítica al giro lingüístico y al giro intersubjetivo que toma la teoría crítica fundamentalmente con Habermas y Honneth, tratando de mostrar que estas dos propuestas de renovación se comprometen con un concepto extremadamente racionalista de subjetividad con los mismos problemas del idealismo que Adorno ya había denunciado. Lo que en este texto me interesa es leer los escritos de Whitebook como continuación de la crítica adorniana al sujeto idealista, es decir, el modelo de una crítica naturalista a un sujeto omnipotente que determina autoritariamente el mundo con sus propias categorías. En este debate contra el racionalismo habermasiano y honnethiano Whitebook va a resaltar los elementos preyoicos como elementos que no pueden ser reducidos a una dimensión intersubjetiva, sino que poseen potencialidades tanto destructivas como creativas que hay que tener en cuenta a la hora de pensar formas de individualidad no autoritarias. Esta discusión es la que me interesa analizar entonces en el presente apartado.

Voy a comenzar con una breve descripción sobre la mencionada renovación de la teoría crítica emprendida primero por Habermas y luego continuada por Honneth. La intención de Habermas era replantear el andamiaje teórico de la primera Teoría Crítica para superar los

conflictos planteados por la modernidad y no resueltos por la primera generación de frankfurtianos. Esta tarea implicaba leer la obra de Adorno como el lugar en el que los atolladeros de la Teoría Crítica se hacían manifiestamente agudos, ya que éste habría despojado de normatividad a la crítica para terminar en un escepticismo irracionalista, en una “contradicción realizativa” sin salida teórica (Habermas, 2008, p. 137). En su *Teoría de la Acción Comunicativa* Habermas criticaba el modelo sujeto-objeto que se hacía evidente, por ejemplo, cuando Adorno extendía la categoría de cosificación más allá de la sociedad capitalista hacia estructuras fundamentales del “pensamiento identificante”, ligando así la cosificación a principios antropológicos de la especie en su enfrentamiento con la naturaleza (Habermas, 1987 p. 483). Habermas proponía ante esto una reconceptualización de la teoría crítica asentado en un concepto comunicativo de racionalidad que tendría como requisito la superación del paradigma de conciencia; es decir, pasar del modelo sujeto-objeto adorniano al modelo sujeto-sujeto atento a las pretensiones de validez que se pondrían en juego en las prácticas discursivas. También Axel Honneth denunciaba lo estrecho del planteamiento de Adorno, a quien acusaba de quedar anclado en un marco conceptual funcionalista en la medida que la contradicción fundamental era la contradicción sociedad-naturaleza sofocando así toda posibilidad de autonomía cultural y política. Para Honneth lo único que podría encontrarse en Adorno con características de una teoría social está basado en tres premisas problemáticas: “la reproducción político-económica, la manipulación administrativa y la integración psíquica” (Honneth, 1991, p. 50), lo que daría como resultado una “represión definitiva de lo social” (Honneth, 1991, p. 72). Por lo tanto, para superar este impasse teórico, habría que volver al espacio de confrontación pública y de antagonismo social, sólo planteable desde una teoría intersubjetivista. Como dije Whitebook emprende una crítica a estos “giros” de la teoría crítica retomando motivos de la primera teoría

crítica, en el que la obra de Freud va a cumplir un papel fundamental como voy a mostrar.

Ahora bien, según Whitebook al postular el giro comunicativo habermasiano la posibilidad de articular plenamente todos los contenidos subjetivos en términos discursivos se caería en un “idealismo lingüístico implícito” que no deja nada por fuera de la esfera discursiva (Whitebook, 1991, p. 244). Esta dimensión externa a lo lingüístico es lo que Whitebook va a intentar rescatar volviendo a la tradición naturalista que va “desde Feuerbach, pasando por el joven Marx y Freud hasta la primera generación de la Escuela de Frankfurt” (Whitebook, 1991, p. 252). Básicamente la idea de Whitebook es que para pensar individualidades no signadas por el principio de omnipotencia idealista y capaces de entablar relaciones transformadoras con el mundo hay que aceptar la existencia de una dimensión no articulada discursivamente, que no sólo pondría límites a las pretensiones de la razón lingüística sino que también sería condición necesaria de ella. Voy a intentar desarrollar esta idea.

El problema de una dimensión previa a la articulación racional estaba para Whitebook ya en el idealismo y es algo que la superación comunicativa de Habermas no habría logrado resolver desplazando simplemente el problema. En la reconstrucción que hace Whitebook del problema está planteado lo que me interesa de su posición: según el idealismo el Yo se constituye en la medida en que forma una representación de sí mismo, es decir en la medida en que él mismo se toma como objeto. Para Whitebook esto supone “una X preexistente o un tipo de preyo (*Vor-Selbst*)” (Whitebook, 2001, p. 199) capaz de llevar a cabo dicha acción. En el marco del idealismo la existencia de este no-Yo era inaceptable a menos que uno “asuma la existencia de una intuición del Yo prereflexiva y dada antes de toda representación”, lo que nos llevaría a un intuicionismo prekantiano. Como vimos, para Habermas este problema se solucionaría con un cambio de paradigma que explique la génesis del Yo en la interacción y no en la autoreflexión.

Pero, denuncia Whitebook, esto “supondría al igual que el paradigma de la conciencia un concepto inicial del Yo”, puesto que “la interacción, al igual que la autoreflexión, supone la primaria familiaridad consigo mismo como corazón de la autoconciencia” (Whitebook, 2001, p. 200). Por lo tanto, el giro habermasiano no lograría resolver el problema del idealismo porque no sería capaz de conceptualizar esa instancia preyoica. Esto se ve en la forma en la que Habermas concibe la formación del Yo en tanto interiorización de normas intersubjetivas de carácter lingüístico. Es justamente esta lingüistificación de la génesis del Yo lo que Whitebook rechaza al afirmar que “de lo lingüístico de la sociedad y de lo lingüístico del proceso de socialización no se sigue [...] que exista una armonía preestablecida entre la sociedad y la naturaleza interior” (Whitebook, 1991, p. 244). Whitebook, al igual que Adorno, desea sostener esa ruptura entre el Yo y la sociedad recurriendo a elementos no adaptativos en la construcción de la individualidad; para esto debe sostener la diferencia esencial entre psique y socialización lingüística, es decir la idea de que los contenidos psicológicos no son enteramente traducibles en términos lingüísticos puesto que “la posibilidad de un lenguaje completamente público no se deduce a partir de la imposibilidad de un lenguaje totalmente privado” (Whitebook, 1991, p. 244).

Para Habermas la emergencia del Ego tiene lugar mediante la adquisición del lenguaje cuando el niño entra en interacciones comunicativas e internaliza estructuras del lenguaje ordinario; este Yo así constituido tiende a maximizar su apertura comunicativa abarcando incluso la vida inconsciente instintiva (McCarthy, 1998: 386). Esta lingüistificación de la vida psíquica tiene que ver para Whitebook con la apropiación meramente metodológica del psicoanálisis que Habermas realiza al concebirlo simplemente como modelo de “una instancia real de teoría crítica exitosa” y desechar su teoría sustantiva (Whitebook, 2004b, p. 91). El modelo de psicología que

Habermas realmente tiene en mente es el de Piaget y Kohlberg puesto que su interés crítico está en esclarecer las etapas de un proceso evolutivo impersonal de aprendizaje portador de una racionalidad universalizable sobre el cual la teoría crítica debería fundamentar sus esperanzas (Whitebook, 1995, p. 83). Pero, al desechar el psicoanálisis como fuente de su concepción del Yo, Habermas perdería ciertas distinciones freudianas esenciales, entre ellas la distinción entre representación-palabra y representación-cosa; distinción que alude a la diferencia entre pensamiento consciente racional y una forma radicalmente diferente de, en palabras de Freud, “funciones mentales arcaicas” (Whitebook, 1995, p. 170; Freud, 2000). Esta distinción, afirma Whitebook, haría posible pensar la diferencia entre psique y sociedad o, en otros términos, se haría inteligible un motivo fundamental del programa freudiano: “la realidad e independencia del cuerpo según se formula en la teoría de los impulsos” (Whitebook, 1995, p. 245). Es decir, al igual que para Adorno, para Whitebook la teoría de la libido es “una teoría de la frontera entre la psique y el soma —una teoría de la representación del cuerpo en la mente—, y que como tal puede proveer un punto de partida para reincorporar el cuerpo en la teoría crítica” (Whitebook, 1995, p. 247). Este punto fronterizo entre la psique y lo social y entre la mente y el cuerpo es lo que permitiría abrir para Whitebook los estrechos senderos del racionalismo habermasiano.

Este mismo modelo de crítica la dirige Whitebook contra Axel Honneth, pero aquí lo criticado ya no es la lingüistificación del inconsciente, sino más bien los límites de un modelo intersubjetivista de sujeto. Similar a Habermas en la teoría del reconocimiento de Honneth se trata de lograr una reconstrucción del desarrollo del Yo y de la comunidad ética como un proceso intersubjetivo interior que tiene lugar bajo las condiciones contingentes de la socialización humana. En este marco, y siguiendo a Herbert Mead, para Honneth el Yo se forma en la medida en que asume la

perspectiva de los otros en un proceso intersubjetivo (Honneth, 1997). El problema en Honneth, señala Whitebook, es que con esto concebiría un ideal del estado psíquico como siempre “*dialogfähige intrapsychische*”, es decir una psique dialógica desde su misma definición (Whitebook, 2001, p. 197). Lo que Whitebook le reprocha a Honneth es entonces la imagen de un Yo con perfectas potencialidades adaptativas e interactivas, perdiendo de ese modo el momento de agresividad y antisociabilidad que, para Whitebook, es propio de las etapas preedípicas del Yo. Para Whitebook la agresividad no es solamente “el efecto secundario de un orden social irracional que pueda ser desactivado en una sociedad ilustrada”, sino que es más bien “un pedazo de naturaleza indomada” que puede ser fuente tanto de capacidades destructivas como creadoras (Whitebook, 2001, p.185). Si Honneth plantea entonces la negatividad del Yo —la superación de etapas en un proceso de individuación— en un reconocimiento aún no consumado (Honneth, 2010), para Whitebook por el contrario habría que buscarlo en la disposición preedípica a la omnipotencia narcisista del Yo, y no sólo al interior de las prácticas sociales.

Esta dimensión narcisista preedípica que Whitebook reivindica como crucial para pensar al sujeto “no es sólo una necesidad lógica, sino una realidad empírica” (Whitebook, 2008, p. 386). Sin embargo la idea no sería por supuesto retomar un biologicismo de implicaciones conservadoras o raciales, sino señalar que el Yo es también una materialidad que no es infinitamente maleable, es un Yo corporal que no es sólo representación, sino que alude a una memoria afectiva que se constituiría en la primera infancia (Whitebook, 2008, p. 387). Con el mismo argumento empleado contra Habermas afirma Whitebook que mostrar que el Yo es el producto de una interacción no significa mostrar que “el yo es intrínsecamente sociable”, puesto que “interacción no es sinónimo de mutualidad” no violenta; la relación primaria entre el bebé y la madre no es siempre inter-

subjetiva o simbólica, sino que lo que las madres “comunican” con sus bebés son sentimientos y afectos más que significados, algo que en todo caso se podría llamar “interafectividad” (Whitebook, 2008, p. 385). La idea sería entonces que el Yo cuenta en su fase preedípica con estados afectivos corporales que proyecta sobre la madre y cuando esa relación se internaliza forja “un núcleo de las representaciones corporales inscriptas en la memoria procesual” (Whitebook, 2008, p. 387), que “se convierte en el fundamento sobre el cual las formas más elaboradas y reflexivas de identidad son construidas” (Whitebook, 2008, p. 387), formas que no deben ser entendidas de ninguna manera como pura representación social o subjetiva. Esta materialidad dura del Yo, por decirlo de algún modo, es el núcleo de la crítica que Whitebook también dirige a Foucault, a quien acusa de haber “negado completamente la existencia de la dimensión biológica de la sexualidad humana” como si se tratara de una ilusión completamente construida por el “poder” (Whitebook, 2006, p. 335). Al transformar la noción de sexo en el concepto indiferenciado de “cuerpos y placeres” Foucault cae en el utopismo de una sexualidad que puede “ser voluntariamente formada y reformada sin constricción”; con esto el psicoanálisis pierde su “hipótesis represiva”, es decir la idea de una relación negativa entre los mandatos sociales y las tendencias individuales (Whitebook, 2006, p. 337).

Un punto de particular interés en su crítica a Honneth es la lectura que Whitebook propone de Hegel para pensar esta tensión entre Yo y sociedad. Honneth había desechado la importancia de la *Fenomenología del Espíritu* para una teoría del reconocimiento debido a sus compromisos con una filosofía de la conciencia y proponía, en cambio, volver a los escritos juveniles previos a Jena (Honneth, 1997). Pero, para Whitebook, el regreso a las fases prefenomenológicas de Hegel ocasionaba una reducción del conflicto natural en la subjetivación ya que perdía de vista “el contenido de verdad del hobbesianismo” que

las tesis fenomenológicas de Hegel guardaban (Whitebook, 2001, p. 169). La lectura de la *Fenomenología* le mostraría a Honneth que “el reconocimiento mutuo no surge de una experiencia temprana de la reciprocidad, sino que presiona al sujeto a través de la dinámica interna de su experiencia monadológica [...], que obliga al sujeto a superar en reciprocidad su omnipotencia y a entrar en una relación mutua” (Whitebook, 2001, p. 184). Este deseo de omnipotencia en la psique es para Whitebook no sólo una de las causas de destructividad humana, sino que es también, “en su inclinación a rechazar las relaciones dadas y a formar un anticosmos según los propios deseos, una fuente de creatividad” (Whitebook, 2001, p. 185). Para el Hegel de Whitebook en el ser humano habría cierta tendencia innata a denegar las demandas de la realidad e intentar refaccionarla en términos de sus deseos privados de omnipotencia, puesto que en la situación de reconocimiento ambas autoconciencias desean ser reconocidas y tener al otro como un objeto narcisista, lo que implica tener en cuenta la dimensión de cierre (*Abschliessung*) del para sí mismo como punto de partida del Yo socializado.

Sólo en su renuncia a la omnipotencia autosuficiente se quiebra ese programa narcisista primero y se consolida el Yo; de modo que la violencia y el antagonismo, y no la sociabilidad primaria, es lo que estaría en el punto de partida del reconocimiento mutuo. Por esto no habría que entender a Hegel ni a Freud como teóricos “ni de la primera naturaleza ni de la segunda, sino de la transición de la primera a la segunda” (Whitebook, 2008, p. 383). Esta transición es justamente lo que se describe en la *Fenomenología* ya que allí “la autoconciencia se dirige a un otro, no en función de una intersubjetividad dada o de su sociabilidad, sino impulsada por la lógica interna de su programa narcisista” (Whitebook, 2008, p. 384). Esta *Urgeschichte* natural y violenta del Yo y de su sociabilidad es lo que Hegel y Freud podrían ofrecerle a Honneth. El proceso de constitución del Yo es para Whitebook un proceso de des-

centramiento de la imagen narcisista, según el cual el niño habita un mundo intersubjetivo pero que se le presenta como ajeno y hostil a sus pretensiones preedípicas de omnipotencia: “Se requiere de un largo proceso de socialización de nuestro egocentrismo para ser descentrado y para darnos cuenta de que podemos completar nuestra identidad en y a través del mundo que nos creó —algunas veces transformando el mundo” (Whitebook, 2008, p. 385). Esta diferencia entre el Yo y la sociedad estaría dada entonces en esa memoria corporal no maleable que se encuentra en las fases preedípicas y, al igual que para Adorno, estas fases sólo serían accesibles si se piensa al sujeto en la frontera entre lo somático y lo psíquico, entre lo social y lo narcisista, en donde el Yo no sería más “amo en su casa pero tampoco sería expulsado de ella” (Whitebook, 1995, p. 99).

Pero a diferencia de Adorno, Whitebook rechaza la idea según la cual todo proceso de constitución del Yo es pura violencia y represión (Whitebook, 2000, 1995). Si para Adorno el ego se constituía en una relación de imposición violenta de una unidad hacia la diversidad de la naturaleza exterior e interior, para Whitebook habría que buscar formas de individuación positivas en diálogo con esas dimensiones preedípicas mediante una teoría de la sublimación. Esto sería una forma de darle contenido al motivo crítico de “rememoración de la naturaleza” que Adorno había planteado como horizonte utópico pero de forma exclusivamente negativa. Se trataría por el contrario ahora de dar cuenta “de cómo las fuerzas disruptivas (lo que Freud denomina *Entstellung*) pueden ser lo suficientemente absorbidas de modo que no anulen las formas más avanzadas de subjetivación” (Whitebook, 1995, p. 218). Esto implicaría distinguir entre procesos que reprimen la vida instintiva y procesos que la canalizan y la organizan: “la defensa, especialmente la represión, sería el ejemplo principal del primero, y la internalización y la sublimación serían los principales representantes de los segundos” (Whitebook, 2004a, p. 71). Mientras la defensa

buscaría mantener la unidad del ego al excluir toda fuerza disolvente dentro de una síntesis dirigida por un Yo racional, la sublimación por el contrario buscaría enriquecer la identidad del yo incluyendo tales fuerzas. Esto lo conseguiría mediante una internalización de los objetos de la libido provocando “una transformación de la libido objeto en libido narcisista —una transformación del deseo” (Whitebook, 2004a, p. 72). Para tal cosa sería condición que el Ego pueda tratarse a sí mismo como un objeto corporal y pulsional en “relación activa con su vida fantasmática que ya no necesitaría ser rechazada defensivamente” (Whitebook, 1995, p. 118). El concepto de sublimación de Whitebook trataría de pensar una mediación entre “la imaginación psíquica que incluya las fantasías” y “la imaginación social que incluya instituciones, lenguaje e historia” (Whitebook, 1995, p. 231).

Pero más allá del carácter no completamente desarrollado de esta teoría de la sublimación, resultan interesantes las críticas de Whitebook ya que parten de la premisa de una división esencial del sujeto que impide absolutizar los elementos intersubjetivos, comunicativos o adaptativos en la formación de toda subjetividad abriendo de ese modo la crítica hacia la frontera de lo racional con lo natural, que sólo se entiende en el marco del análisis freudiano del Yo.

Consideraciones finales

En el “Yo y el Ello” Freud ofrece una célebre metáfora para definir al Yo como un jinete que, con fuerzas prestadas, tiene que conducir un caballo que lo supera en potencia y que muchas veces lo obliga a ir donde aquél no desea (Freud, 2000, p. 25). Es justamente este sujeto en conflicto el modelo que está en las reflexiones de los dos autores aquí estudiados. Para ellos, como en el jinete freudiano, el Yo se forma en la tensión entre la interiorización psíquica de los mandatos sociales, el sustrato biológico de los individuos y el medio ambiente social. El sujeto y los procesos de subjetivación no aparecen aquí como instancias puramente racionales, sino que

surgen en el límite con lo racional —sea en la forma de prácticas comunicativas, sea en la forma del reconocimiento intersubjetivo—. El psicoanálisis y su noción de inconsciente le permite a esta tradición de la teoría crítica poner de relieve dimensiones del sujeto que no le pertenecen enteramente, instancias no simbolizables que lo ubican en una “zona fronteriza entre lo somático y lo mental”. La figura de un Yo escindido, que en términos psicoanalítico podría ser traducida como “función metabólica del Yo”, es lo que estos autores retoman de Freud para hacer frente a dos grandes peligros que acechan a la teoría crítica: el conformismo en lo práctico y el idealismo racionalista en lo teórico. Tanto en las críticas de Adorno al revisionismo de Erich Fromm y Karen Horney (Adorno, 1972) como en la crítica de Whitebook a la “suspensión del motivo utópico” en la teoría habermasiana (Whitebook, 1995) queda patente la relación entre conformismo y reducción racionalista. Es debido a esto que ambos intentan pensar un sujeto no adaptativo y poseedor de cierta imaginación política que lo coloque en contradicción con la realidad existente; para ellos esto sólo es posible sobre una remisión a las instancias no yoicas reprimidas que haga valer las exigencias a la felicidad individual y material de los individuos.

Pero a diferencia de Marcuse, por ejemplo, ambos autores no desean la disolución del sujeto racional en nombre de un “resurgimiento de la sexualidad polimorfa pregenital” o de una “erotización de toda la personalidad” (Marcuse, 1985, pp. 188-189). Para ellos la liberación del deseo no constituye por sí mismo la libertad, ni la intensificación del placer el escape de la celda racional. Su utopismo es un utopismo ilustrado. Ellos consideran que la formación del Yo moderno es un avance civilizatorio innegable ya que, entre otras cosas, permitió la emancipación del individuo con respecto a la sustancia cuasinatural de la *Gemeinschaft* premoderna y el reconocimiento de la autonomía con respecto a poderes sociales heterónomos —sin esto el dispositivo crítico

sería obviamente impensable—. Es por esto que en ambos autores el Ego es descentrado mediante un diálogo con sus zonas limítrofes, pero sin su abandono. No es la racionalidad ni la unidad yoica un anatema para estos autores; el problema está cuando estos conceptos son entendidos en términos autárquicos, como una racionalidad y un Yo omnipresente que no puede tolerar nada por fuera de sí mismo y cuyo correlato se encuentra en formas de individualidad fijas, adaptativas y autoritarias al mismo tiempo.

En un libro en defensa del psicoanálisis publicado en 1999 advertía Élisabeth Roudinesco sobre la visión pacífica y edulcorada del Yo como propio de una época conformista:

La concepción freudiana de un sujeto del inconsciente, consciente de su libertad pero atormentado por el sexo, la muerte y lo prohibido, se sustituyó por la concepción de un individuo depresivo que huye de su inconsciente y que está preocupado por suprimir en él la esencia de cualquier conflicto. (Roudinesco, 2005, p. 19)

De modo que se prefiere, afirmaba Roudinesco, “en lugar de las pasiones, la calma; en lugar del deseo, la ausencia de deseo; en lugar del sujeto, la nada; en lugar de la historia, el fin de la historia” (Roudinesco, 2005, p. 35). Es esta calma adaptativa y depresiva lo que las reflexiones de Adorno y Whitebook rechazan explotando esa tradición naturalista contenida en el psicoanálisis de Freud. Se trataría entonces de redramatizar la imagen del Yo en una sociedad en la que el conformismo va de la mano con la ideología del consenso y la normalización. En contra de una identidad pensada en términos regulados racionalmente, ambos autores ven al sujeto en la frontera con sus dimensiones sexuales, biológicas y corporales, negociando con su inconsciente y desgarrado por una conciencia culpable, acechado por sus pulsiones y permanentemente en disputa consigo mismo. Es con este concepto de sujeto que Adorno y Whitebook consideran que pueden ser forzados los límites de un racionalismo conformista.

Referencias

- Adorno, Th. (1970). *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. (1972). *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. (1996). *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (1980). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Benjamin, J. (1977). The End of Internalization. Adorno's Social Psychology. *Telos*, 32, 42-64.
- Claussen, D. (1995). Konformistische Identität. Zur Rolle der Sozialpsychologie in der Kritischen Theorie. En G. Schweppenhäuser (Ed.), *Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adornos* (pp. 27-41). Darmstadt, Alemania: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Freud, S. (1992). Pulsión y destinos de pulsión. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XIV (pp. 113-135). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2000). El Yo y el Ello. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XIX (pp. 13-67). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001a). El Porvenir de una Ilusión. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XXI (pp. 5-57). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (2001b). El Malestar de la Cultura. En S. Freud, *Obras Completas*, Vol. XXI (pp. 65-141). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol. II. Madrid, España: Taurus.
- Habermas, J. (2008). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Honneth, A. (1991). *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Massachusetts, EU: MIT Press.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Grijalbo-Mondadori.
- Honneth, A. (2010). Das Werk der Negativität. Eine anerkennungstheoretische Revision der Psychoanalyse". En A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie* (pp. 251-260). Berlin, Alemania: Suhrkamp Verlag.
- Horkheimer, M. (2000): *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Kant, I. (2003). *Crítica de la Razón Práctica*. Buenos Aires, Argentina: La Pláginia.
- Maiso, J. (2013). La subjetividad dañada. Teoría Crítica y Psicoanálisis. *Revista de Teoría Crítica - Constelaciones*, 5, 132-150.
- Marcuse, H. (1985). *Eros y Civilización*. Barcelona, España: Planeta Agostini.
- McCarthy, Th. (1998): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid, España: Tecnos.
- Menke, Ch. (2006). Modell 1: Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft II. En A. Honneth y Ch. Menke (Eds.), *Negative Dialektik* (pp. 151-168). Frankfurt am Main, Alemania: Akademie Verlag.
- Reich, R. (2004). Adorno und die Psychoanalyse. En A. Gruschka y U. Oevermann (Eds.), *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie* (pp. 189-234). Frankfurt am Main, Alemania: Büchse der Pandora.
- Roudinesco, É. (2015). *¿Por qué el psicoanálisis?* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

- Whitebook, J. (1991). Razón y felicidad: algunos temas psicoanalíticos de la teoría crítica. En A. Giddens, J. Habermas, M. Jay, R. Rorty, A. Wellmer y R. Bernstein (Eds.), *Habermas y la modernidad* (pp. 221-253). Madrid, España: Cátedra.
- Whitebook, J. (1995). *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, EU: MIT Press.
- Whitebook, J. (2000). The *Urgeschichte* of Subjectivity Reconsidered. *New German Critique*, 81, 125-141.
- Whitebook, J. (2001). Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. *Psyche*, 8(55), 755-789.
- Whitebook, J. (2004a). Weighty Objects. On Adorno's Kant-Freud Interpretation. En T. Huhn, (Ed.), *The Cambridge Companion to Adorno* (pp. 51-78). Cambridge, EU: Cambridge University Press.
- Whitebook, J. (2004b). The marriage of Marx and Freud: Critical Theory and psychoanalysis. En F. Rush (Ed.), *The Cambridge Companions to Critical Theory* (pp.74-102). Cambridge, EU: Cambridge University Press.
- Whitebook, J. (2006). Against Interiority: Foucault's Struggle with Psychoanalysis. En G. Gutting (Ed.), *The Cambridge Companions to Foucault* (pp. 312-347). Cambridge, EU: Cambridge University Press.
- Whitebook, J. (2008). First Nature and Second Nature in Hegel and Psychoanalysis. *Constellations*, 15(3), 382-389.

Recepción: 30-junio-2017

Aceptación: 20-agosto-2017

RESEÑAS

La diversidad del malestar y de la desigualdad en Chile [Reseña]

**Antonieta Vera (Ed.): *Malestar social y desigualdades en Chile*
(Santiago, Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017)**

Pablo Pérez *

En los últimos años, se ha hecho común hablar de malestar social. Empujados por la acción de diversos movimientos sociales y la organización de sectores populares, los académicos y analistas se han embarcado en la tarea de comprender las causas y consecuencias de dicho malestar. El libro editado por Antonieta Vera, titulado sugerentemente *Malestar social y desigualdades en Chile*, representa una de las más recientes expresiones de dicha tarea.

Compuesto de una colección de artículos divididos en tres grandes partes, *Malestar social y desigualdades en Chile* se presenta como un ambicioso intento por entender las diversas fuentes de desigualdades y malestar presentes en la sociedad chilena de nuestros días. Es claro que este libro no es el primer intento por analizar dichos temas. Tales intentos pueden ser observados ya a finales de los años noventa, tal como señala la autora en la presentación del libro, en obras como el Informe de Desarrollo Humano del Programa de Naciones para el Desarrollo (PNUD) de 1998 (titulado *Las Paradojas de la Modernización*) o el *Chile Actual: Anatomía de un Mito*, de Tomás Moulian. Estas obras son claves para entender los fenómenos desencadenados desde el 2006 y especialmente desde el 2011. Sin embargo, como bien sugiere la autora en su presentación (pp. 10-11), sus explicaciones —desarrolladas hace casi 20 años y en contextos totalmente diferentes— no parecen ser suficientes para dar cuenta de la desconfianza, indignación y malestar actual. Y es precisamente aquí donde yace el principal aporte del libro editado por Antonieta Vera: ba-

jo la recolección de una serie de investigaciones preocupadas de los más diversos temas (desde representación política y educación hasta género y religión), el libro intenta indagar cómo experiencias heterogéneas de desigualdad se expresan en malestar social.

La primera parte del libro está enfocada en temáticas sociopolíticas y educacionales. Ahí autores como Octavio Avendaño intentan analizar cómo el 2011 representó la apertura de una “coyuntura crítica” resultante del déficit democrático del sistema político de Chile, la cual podría ser resuelta a través de cambios constitucionales. De modo similar, Patricia Guerrero y Manuel Cuevas muestran los mecanismos a través de los cuales se generan desconexiones entre docentes de escuelas públicas y estudiantes y (tal vez más importante) las formas en las que dichas desconexiones se pueden recomponer. Por su parte, a través de una interesante comparación entre estudiantes de clase media y estudiantes en situación de vulnerabilidad, Carmen Silva muestra la manera en la que la desigualdad configura incluso las formas en que los y las jóvenes imaginan su futuro y el de su comunidad. Finalmente, a través de datos obtenidos en una investigación aún en desarrollo, Andrea Riedemann muestra los desafíos asociados al desarrollo de una educación igualitaria en presencia de población migrante creciente que junto con forzar a las escuelas a pensar sus formas de enseñanza (por ejemplo, la adopción de clases en idiomas diferentes al español) cuestiona la concepción homogénea de la identidad nacional.

* Académico Universidad Alberto Hurtado, Santiago, Chile. Correo electrónico: pperez@uahurtado.cl

En la segunda parte del libro, diversas investigaciones analizan fenómenos de desigualdad y malestar en el ámbito familiar, de género y del envejecimiento. En ellas, autoras como Francisca Ortiz y Herminia González señalan que el envejecimiento de la población requiere tanto cambios profundos en el sistema de salud como la superación de miradas bio-medicalizadas que ven la vejez como sinónimo de decadencia, déficit e involución (pp. 145-146), mientras que Javiera Cienfuegos, Cecilia Moreno y Mónica Humeres dan cuenta del rol performativo de las leyes, mostrando cómo el modelo tradicional de división sexual del trabajo es reproducido y reforzado por la ley de asignaciones familiares que define al “cónyuge débil” como femenino. De manera similar, en estudio de los discursos de los movimientos LGTBQ y de los actores involucrados en la tramitación de la Ley Zamudio, Hillary Hiner y Juan Carlos Garrido muestran cómo la denuncia LGTBQ logra mayor apoyo de la opinión pública al apelar a patrones homonormativos (que promueven imaginarios de parejas del mismo sexo blancas-mestizas, urbanas y educadas) y cómo eso termina dejando de lado la demanda de otras violencias comúnmente invisibilizadas, tales como aquéllas vinculadas a la transfobia.

Finalmente, en la última parte del libro—enfocada en el campo religioso—Luis Bahamondes sitúa la crisis de confianza y la pérdida de poder institucional de las instituciones religiosas no tanto en el derrumbe en sí mismo de las instituciones religiosas como en la mutación de lo religioso en el país; particularmente, en la creciente heterogeneidad religiosa y en la manera en que dicha mutación erosiona viejas formas de relación con lo sagrado, “diversificando sus expresiones y acomodándolas a la sociedad moderna que exige respuestas inmediatas, nuevas experiencias, cuestiona las jerarquías, y duda de las normas impuestas” (p. 228). Al igual que Bahamondes, Antonieta Vera cierra el libro notando cómo el auge de demandas y performances de autenticidad asociadas a ideales de tradición, ancestralidad y comunita-

rismo mapuche se consolida en un contexto de multiculturalidad neoliberal que promueve la emergencia de las más variadas (pero estrechas) representaciones religiosas.

En términos generales todos estos trabajos contribuyen al entendimiento de diversas formas de desigualdad y malestar presentes en la sociedad chilena. Este foco amplio es sin duda una contribución de este libro. A diferencia de la gran mayoría de análisis recientes, este libro no se enfoca exclusivamente en temáticas socioeconómicas (por ejemplo, educación) o políticas (por ejemplo, desconfianza en partidos políticos o incapacidad para procesar demandas de parte del régimen político). Por el contrario, intenta abordar desde una mirada amplia las complejidades asociadas a dicho fenómeno. Ahora bien, creo que la amplitud de temas abordados en este libro no es suficientemente explotada, y algunas veces ella se transforma más en una falencia (por decirlo de algún modo) que en una virtud.

Por ejemplo, la gran variedad de investigaciones incluidas en el libro rara vez dialogan entre sí. Más aún, en algunas ocasiones el tratamiento de conceptos tan importantes como “malestar” pareciera ser excesivamente laxo y poco claro, lo cual no permite que sea el mismo lector quien haga dialogar dichas investigaciones. De igual manera, el uso inconsistente de este concepto dificulta un análisis más profundo del modo en que el malestar en alguno de los ámbitos analizados —por ejemplo, familia— se relaciona y articula (o no) con el malestar en otro ámbito (por ejemplo, vejez). Ello es sin duda fundamental para quienes ven en este malestar la posibilidad de articulación de nuevas fuerzas de cambio que sacudan los pilares sobre los cuales se ha reproducido la desigualdad social en nuestro país.

A pesar de este tipo de falencias del libro (si es que se le puede llamar así), las investigaciones recolectadas en este libro merecen la atención de los académicos y analistas interesados en entender qué está ocurriendo en la sociedad chilena actual. Ellas son buenos ejemplos de có-

mo los tiempos actuales obligan a los científicos sociales a repensar la relación entre desigualdad y malestar y, a partir de ahí, entre desigualdad y cambio social.



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO